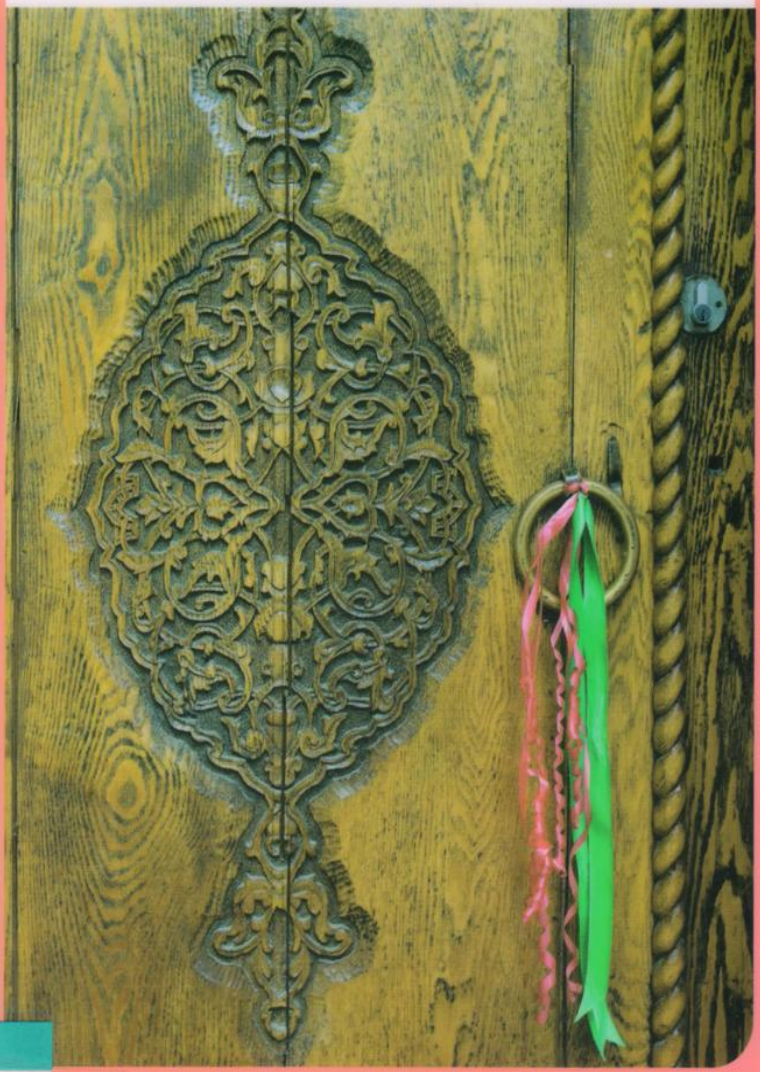
İslam'da 50 Önemli İsim

Roy Jackson

İngilizce'den Çeviren: Nurullah Koltaş



AYRINTI

İDEA AYRINTI

ROY JACKSON

Roy Jackson, Durham Üniversitesi ve Londra'daki King's College başta olmak üzere değişik üniversitelerde ve eğitim kurumlarında uzun süredir din ve felsefe dersleri vermektedir. Nietzsche, Platon, İslam ve felsefe üzerine kitapları yayımlanmıştır.

İdeaAyrıntı Dizisi

Ayrıntı Yayınları

Ayrıntı: 623
İdeaAyrıntı Dizisi: 7

İslam'da 50 Önemli İsim
Roy Jackson

Kitabın Orjinal Adı
Fifty Key Figure of Islam

İdeaAyrıntı Dizi Editörü
Burhan Sönmez

İngilizce'den Çeviren
Nurullah Koltaş

Düzelti
Aylin Samancı

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
National Geographic / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244
Topkapı/İstanbul Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *2012*
Baskı Adedi: *2000*

ISBN 978-975-539-651-4
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.:3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

İslam'da 50 Önemli İsim

Roy Jackson



İçindekiler

Hz. Muhammed 7
Ebubekir 13
Ömer Bin Hattab 17
Ali Bin Ebu Talib 21
Muaviye 26
Ebu Hanife 31
Malik Bin Enes 36
Rabia 41
Şafii 46
İbni Hanbel 51
Me'mun 55
El-Kindi 60
Eş'ari 65
Taberi 71
Farabi 75
Ubeydullah El Mehdi 80
Maverdi 85
İbni Sina 89
Gazali 95
Zemahşeri 101
İbni Rüşd 106
Selahaddin Eyyubi 111
Sühreverdî 116
İbni Arabi 122
Nasireddin Tusi 128
Mevlâna Celaleddin Rumî 133
İbni Teymiyye 139
İbni Haldun 144

El-Suyuti 149
Kanuni Sultan Süleyman 153
Ekber 158
Molla Sadra 163
Şah Veliyullah 168
Abdulvahhab 173
Seyyid Ahmed Han 178
Cemaleddin Afgani 182
Muhammed Abduh 187
Reşid Rıza 191
Muhammed İkbal 196
Humeyni 202
Mevdudi 207
Hasan El-Benna 213
Seyyid Kutub 218
Muhammed Taha 223
Malcolm X (Malik El Şahbaz) 229
Hasan El-Turabi 234
Ali Şeriatı 240
Hasan Hanefi 245
Raşid Gannuşi 250
Abdülkerim Suruş 255

Hz. Muhammed (571-632)

Hz. Muhammed oldukça dikkat çekici bir yaşam sürmüştür. 40 yaşındayken Allah'tan ilk vahyi alır. Bu hem onun hem de sonradan gelen milyonlarca kişinin yaşamında büyük bir dönüm noktası olur. İslam Peygamberi Hz. Muhammed, büyük baskıya karşı birbirinden farklı Arap halklarını tek önder ve tek inanç sistemi etrafında bir topluluk (ümmet) olarak birleştirir. Ölümünden sonra bu yeni hareket, Roma döneminden beri en geniş imparatorluk haline gelene dek yayılarak bin yıllık bir egemenliğe ulaşır. Bugün kendilerini Müslüman olarak adlandıran ve yaşamlarında izleyecekleri bir model olarak Muhammed'i gören yaklaşık bir milyarlık bir kitle var.

Geleneksel tarihe göre Hz. Muhammed 570 civarında doğmuştur. Aile arka planına ve çocukluğuna ilişkin çoğunluğu menkıbe olan bir miktar bilgi vardır. Buna karşın; onun Mekke'de Kureyş olarak bilinen güçlü bir kabilenin üyesi olduğu bilinmektedir. Kureyş'in mensup olduğu Beni Haşim, çokça saygın olsa da güçlü değildir. Babası Abdullah, Hz. Muhammed doğmadan, annesi Âmine de o daha altı yaşındayken ölür. Sonuç olarak dedesi Abdülmuttalib'in gözetiminde büyür. Abdülmuttalib, Muhammed sekiz yaşındayken vefat eder. Bundan sonra amcası ve kabilenin lideri Ebu Talib'in elinde büyür.

Efsaneleri bir kenara bırakırsak, nispeten olaysız bir çocukluk geçirmiştir. Bedevilerin ahlaki karakterinin kent çevresinde varolandan daha güçlü olduğuna inanıldığından, o dönemin yaygın bir geleneği olarak çocukluğunun birkaç yılını Bedeviler arasında geçirir. Mekke bu dönemde ticaret merkezidir ve nispeten refah içindedir. Hz. Muhammed çalışkanlığı, güvenilirliği ve tevazusuyla ün kazanır ve ticarete yönelir. Dolayısıyla lakabı *el-Emin* (Güvenilir kişi) olur. Yirmili yaşlarında Hatice adlı varsıl bir dul hanımın hizmetinde ticaret kervanının başı olarak çalışır. Hatice'yi ticari becerileri ve karakteriyle o denli etkiler ki Hatice

ona evlilik teklifinde bulunur. O zaman Hatice 40 ve Hz. Muhammed de 25 yaşındadır. Bununla birlikte dört kızları ve iki oğulları olur. Oğulları daha çocukken ölür.

Muhammed ve Hatice iş ortağı olur. Hz. Muhammed daha düşünceli ve maneviyat dolu olmaya başlayarak toplumda sınıf ayrımları, yalnızlık ve küçük bir elit arasında zenginlik birikiminin oluştuğu Mekke'de düşük ahlak ve toplumsal etik düzeyi olarak gördüğü konuyla gitgide daha fazla alakadar olur. Bir yetim olduğu için ailelerini kaybeden çocuklara daha özel sempati hissetmesinin yanı sıra o dönemde kız çocuklarının diri diri gömülmesine karşı da nefret hisseder. Vaktinin büyük bir bölümünü manevi uygulamalar ve Mekke'ye ticaret için gelen farklı inanç sahipleriyle diyalogla geçirir. Ayrıca yakınlardaki Hira mağarasına kısa süreli uzlet için gider. Burada başkalarından tecrit olur ve -yiyip içmeden- tefekkür ve ibadetle meşgul olur.

İşte bu uzletlerden birinde -o dönemde 40 yaşındadır- ona vahiy gelir. Muhammed'e Tanrı kelamını "oku"masını söyleyen Cebrail'dir:

> "Yaratan Rabbi'nin adıyla oku. O, insanı alaktan (embriyodan) yarattı. Oku, Rabbin en büyük kerem sahibidir. O ki kalemle (yazmayı) öğretti. İnsana bilmediğini öğretti." (Alak; 96; 1-5)

Burada Hz. Muhammed'e bir misyon verilir ve bu misyonu halka tebliğ etmesi istenir. Hadislere göre Hz. Muhammed *ümmi*dir ve bu görevi üstlenmesinin güç olduğunu dile getirir. Ancak Melek ısrarlıdır. Hz. Muhammed Tanrı'dan vahiy almaya başlayınca, Arabistan tarihinin nübüvvet dönemi de başlar. Bu anlamda Hz. Muhammed bir süper insan değil Tanrı'nın kelamı için bir vasıta işlevi gören normal bir insandır, vahiy Hz. Muhammed'in yaşamının geri kalanında herhangi bir zaman ya da mekânda gelebilir ve gelmiştir. Bu vahiyler Kur'an'ın ayetleridir. Kendisini bu ayette tanıtan Tanrı, hem Yaratıcı hem Âlim'dir. Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin ilk dönemlerindeki ayetlerde, bu dönemde geniş ölçüde putperest olan ve manevi konulardan çok maddi zenginlikle alakalı olan kimi Mekkelilere özel bir referansla yargı günü, dirim ve "zalim"ler gibi sürekli tekrarlanan önemli temalar bulunur.

Gelen bu ilk Peygamberlik işaretinden sonra Hz. Muhammed ciddi bir buhrana girer, kendi şahsi tecrübesinden ve misyonundan şüpheye düşer, hatta aklını yitirdiği ihtimalini düşünür ve iki yıl boyunca başka vahiy gelmez. Kuşkusuz bir sonraki vahiyin gelişinden önce hayli süre geçmiş ve olasılıkla daha sonra aşağıdaki ayetler inmiştir:

"Ey örtünüp bürünen (Peygamber!) kalk ve uyar. Rabbin'i yücelt. Nefsini toparla.
Şirkten uzak dur. İyiliği, daha fazlasını bekleyerek (bir kazanç elde etmek için) yapma. Rabbi'nin rızasına ermek için sabret.
Sûr'a üfürüldüğü zaman var ya; işte o gün çetin bir gündür. Kâfirler için hiç kolay değildir. Beni, yarattığım kişiyle baş başa bırak. Ona bol mal ve gözü önünde duran oğullar verdim. Kendisine alabildiğine imkânlar sağladım. Sonra da o, hırsla daha da artırmamı umar. Hayır, umduğu gibi olmayacak. Çünkü o, bizim ayetlerimize karşı inatçıdır. Ben onu dimdik bir yokuşa sardıracağım." (74:1-17)

Burada Hz. Muhammed'e "kalkıp uyarması" söylenir. Bu yüzden açıkça uyarıda bulunması gerekli bir şeyler vardır. Zenginleşip Tanrı'yı görmezden gelen Mekke halkına referansla, eğer tövbe etmezlerse yargı gününde cehennemin onları beklediği belirtilir. İlk Müslüman olan Hatice'dir ve 619'daki vefatına kadar Hz. Muhammed'e önemli bir destek olduğu kesindir. Bir Hıristiyan ya da o bölgedeki tektanrılı bir dine inanan Hatice'nin kuzeni Varaka ibn Nevfel'in Hıristiyan ve Yahudi kutsal metinlerine aşinalığı vardır. Bu yüzden Muhammed'e gelen vahiyleri bağlamsallaştırabilmiş ve ona Cebrail'in kim olduğunu anlatmıştır. Buradan hareketle onun Tanrısı'nın Yahudi ve Hıristiyanların Tanrısı'yla aynı olduğunu, dolayısıyla da Muhammed'in uzunca Peygamberler çizgisinden bir Peygamber olduğunu belirtir.

İlk erkek Müslüman'ın kim olduğu belirsizdir. Kuşkusuz ilk Müslümanlar'dan birisi kuzeni ve damadı olan Ali Bin Ebu Talib'dir. Ali daha sonra 4. halife olacaktır ve Şia olarak tanınacak mezhebin ilk imamıdır. İlk Müslümanlar'dan bir diğeri ise Hz. Muhammed'in ölümünden sonra onun ilk halifesi olan Ebubekir'dir. İlk yıllarda Müslümanlar'ın sayısı azdır ancak Hz. Muhammed Mekkeli tüccarların zenginliğine engel olup tanrılarına karşı çıkınca, büyük bir düşmanlıkla karşılaşır. Hz. Muhammed'in amcası Ebu Talib hayattayken, Peygamber kendi kabilesi tarafından korunur (ancak kimi Müslümanlar zulüm görmüşlerdir). Bununla birlikte 619 yılında Ebu Talib ölür ve kardeşi Ebu Leheb varsıl tüccarların tarafını tutar. Ebu Leheb, Hz. Muhammed'in üzerindeki himayeyi kaldırır. Artık Peygamberin korunma için başka bir yere bakması gerekmektedir. Aynı zamanda kentin dış bölgelerindeki yaşamı sürekli tehlike altındadır. Bununla birlikte Mekke'nin yaklaşık 400 km kuzeyindeki bir tarım yerleşkesi olan Yesrib'den (daha sonra *Medinetu'l Nebi* yani "Peygamberin kenti" ifadesinden *Medine* adını alacaktır) Hz. Muhammed'e temsilci bir grup gelir ve Müslümanlar'ı kentlerinde kalmaları için davet ederler. Bunun ana nedeni, Muhammed'in organizas-

yon becerileri ve liderlik niteliklerinden haberdar olmalarıdır. Ayrıca Muhammed herhangi bir kabileyle artık bağı olmayıp fiilen etrafındaki Müslümanlar'ın lideri olarak görünmektedir. Bu nitelikler o dönemde Yesrib kabile liderleri için yararlıdır çünkü yıllarca çekişmelerle uğraşmaları nedeniyle arabulucu olarak işlev görecek bağımsız bir hakeme gereksinim duymaktadırlar.

Böylece Hz. Muhammed ve ashabı 622'de Mekke'den Medine'ye *hicret* ederler. Hicret Müslümanlar'ın ay takviminin başlangıcını oluşturur. Önemi, Hz. Muhammed'in önderliğinde İslam toplumunun yani *ümmet*in başlangıcı olmasıdır. Hz. Muhammed yeni hakemleri olarak Medine'ye yerleşir, toprak satın alır ve evinin de içinde bulunacağı ilk mescidi inşa eder. Bu aşamada Hz. Muhammed Medine'nin yöneticisi değildir. Bu zaman alacaktır ve Muhammed liderlik niteliklerini kanıtlamalıdır. Tümü Muhammed'e Allah Resulü olarak "*teslim*" (lügatte İslam) olmaz. Oysa Hz. Muhammed Yahudi ve Hıristiyanların da ilahı olan Tanrı'nın Resulü olduğunu vurgulamıştır; burada diğer önemli bir nokta da Medine'de geniş bir Arap Yahudi nüfusunun varlığıdır.

Hz. Muhammed'in nasıl göründüğü (*şemail*) ya da diğer kişisel ayrıntıları konusunda az da olsa bilgi bulunmaktadır. Kuzeni Ali'ye göre ne uzun ne de kısadır; saçı ne kıvırcık ne dalgalı (görünüşe göre kızıldır) olup ne şişman ne de zayıftır. Az yemiş ve mütevazi bir yaşam sürmüştür. Binlerce kişinin önderiyken bile kendi nalınlarını kendisi tamir etmiş, diğer gündelik işlerle uğraşmış ve lüksten kaçınmıştır. İntikam eylemlerine inanmayan ve özellikle çocukları seven cömert bir kişi olarak, tüm Müslümanlar için bir model oluşturur. Hatice'nin vefatından sonra da eşleri olmuştur. Eşlerinden Ayşe, Hz. Muhammed'in vefatından sonra uzun süre yaşamış ve İslam tarihinde haklı bir konuma sahip olmasının yanı sıra çok sayıda hadis rivayet ederek önemli bir figür olarak durmaktadır.

Hz. Muhammed'in Medine'ye geldikten sonra ana sorunu, buradaki yeni kurulan Müslüman topluluğun nasıl geçineceği olmuştur. Kentteki diğer birçok kabile tarım işleriyle hayatta kalırken, Müslümanlar bu becerilerden yoksun olup tarım için pek de elverişli olmayan topraklar satın almışlardır. Hz. Muhammed kendi ticaret bilgi ve becerisiyle Mekke'ye giden ticari yolların nasıl kullanılacağını, Mekke'den yola çıkan ticari kervanlara baskın yapma şeklindeki finansal seçeneği seçerek iyi kullanır. Bunu finansal açıdan yerli oluşu kanıtlanıp baskınlara katılan ve ganimetleri paylaşan Medine halkının büyük bölümü arasında Hz. Muhammed'in popüleritesinin artması Mekkelileri kızdırır. Ayrıca Muhammed'in Peygamber olarak dini otoritesini inkâr eden Medine'de-

ki Yahudi kabilelerinin de Mekke'yle ticari bağları vardır ve bu yüzden baskınlara katılmada isteksizdirler. Hz. Muhammed, tek Allah'a bağlılığı ve Yahudi Peygamberleriyle olan bağlarını büyük bir çabayla vurgular. Müslümanlar'ın ilk kıblesi Kudüs'teki *Mescid-i Aksa* olur. Bununla birlikte zaman geçtikçe Yahudiler hainlik derecesinde Mekkeliler'in tarafını tutunca bir sıkıntı oluştururlar. Bu da Yahudi kabilelerinin Medine'den çıkarılmasına neden olur. Hatta bir defasında bir Yahudi kabilesinden bazı kişiler ihanetleri nedeniyle öldürülür.

Bu olayları Mekkeliler ve Medineliler arasında yaşanan bir dizi "savaş" izler. 624'teki *Bedir Savaşı* sayıca az olan Müslümanlar için büyük bir başarı olur ve onlara güven kazandırır. Ancak 625'teki *Uhud Savaşı* yenilgiyle sonuçlanır. Bununla birlikte Hz. Muhammed ve Müslümanlar'ın geniş ölçüde başarılı oldukları bir dizi savaştan sonra, bu yeni ümmetin başarılarını paylaşmak için daha fazla Arap kabilesi katıldıkça Mekkeliler'in prestij ve güvenleri azalır. Hz. Muhammed, Medineliler ve diğer kabilelerin kuşkusuz önderi olur ve bu dönemde gelen vahiyler daha pratik, politik ve yasal meselelerle alakalıdır. Hz. Muhammed yalnızca katı anlamda bir Peygamber olmayıp, politik ve askeri bir önderdir. Müslümanlar artık *kıble*leri olarak kutsal Mekke kentine yönelip Mekke merkezindeki kübik bir yapı olan Muhammed'den önce Âdem ve İbrahim tarafından inşa edilen *Kâbe'yi* Tanrı'nın evi (beytullah) olarak kabul etmişlerdir. Çok geçmeden esasen finansal nedenlerle Mekkeliler Hz. Muhammed'in otoritesine boyun eğerler; bu olay 630'da çok az bir karşı çıkışla gerçekleşir. Kâbe'nin içindeki tüm putlar yok edilir ve insanlar tek Allah'a inanıp Muhammed'in O'nun Resulü olduğunu kabul ederler.

Mekke'nin fethinden sonra diğer kabilelerin de İslam'ı benimsemeleri başlar ve çoğu O'nun önderliğini kabul etmeyi yararlı bulur. Hz. Muhammed Mart 632'deki veda hutbesinde şu ayetleri okur:

> "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim." (5:3).

Aynı yılın haziran ayında Hz. Muhammed, eşi Ayşe'nin kollarında yaşama gözlerini yumar. Bu dönemde tüm Arabistan tek bir inanç sistemi ve önder altında birleşmiştir. Bu inanılmaz bir başarıdır.

Ayrıca bkz. Ömer Bin Hattab

REFERANSLAR

- *The Wisdom of the Prophet: The Sayings of Muhammad* (Shambhala Classics Library), Çev. Thomas Cleary, Shambhala Publications, Boston, 2001.

İLAVE OKUMALAR

Hz. Muhammed'in yaşamına (*siyer*) ilişkin her biri kendine özgü perspektife sahip birçok eser bulunmaktadır. Örneğin, Armstrong'un eseri, bir zamanlar Katolik bir rahibe olan ve derin bir manevi ve mistik bağlılığı ortaya koyan bir kişinin perspektifinden gelir. Öte yandan Rodinson ateist bir Yahudi Marksist olup ideolojik bir yaşam benimser.

- Armstrong, Karen, *Muhammad: A Biography of the Prophet*, London: Weidenfeld & Nicholson, 2001. (*Hz. Muhammed*, Armstrong, Koridor Yayıncılık, 2005)
- Lings, Martin, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, London: Islamic Texts Society, 1983 (en eski ancak titiz bir çalışma olması anlamında hâlâ en iyisidir).
- Rodinson, Maxine, *Muhammad*, Çev. Anne Carter, London: Penguin, 1996. (*Muhammed*, Rodinson, Doruk Yayınları, 2008)
- Rogerson, Barnaby, *The Prophet Muhammad*, London: Little Brown, 2003 (bunlar içinde en yenisidir ancak en tam ve olumlu bakışa sahip olanı değildir).

Ebubekir (570-634)

Aslen Mekkeli zengin bir tüccar olan Ebubekir, Hz. Muhammed'den sonra İslam toplumunun lideri olur. Ebubekir 634'deki ölümüne kadar ümmeti yalnızca 2 yıl yönetir. 632'den 661'e kadar Müslüman toplumunu idare eden Raşid halifelerin (*Hulefa-i Raşidin*) ilkidir. Her ne kadar bir liderden iki yıl içinde çok şey beklenmese de, Ebubekir halen kırılgan bir durumda olan bir topluluk için istikrar getirici bir etki işlevi görmesi nedeniyle önem taşır.

Hz. Muhammed kısa süren bir hastalık sonrası aniden vefat etmiş olsa da bundan önce en az üç ay sağlığı pek iyi seyretmemiş olduğundan yakında vefat edeceği beklenmektedir. Buna karşın Hz. Peygamber kendisinden sonra oluşum aşamasındaki Müslüman topluluğa kimin halife olacağına ilişkin hazırlık yapmamıştır. *Şia*'ya göre Hz. Peygamber kuzeni ve damadı Ali Bin Ebu Talib'i halifesi olarak belirlemişken, *Sünni* olarak da bilinen Müslüman çoğunluk bunu reddeder. Öyle görünüyor ki kimin halife olacağına ilişkin kararı ashaba bırakmış ya da belki bir halifesi olmayacağını düşünmüştür. Ayrıca Araplardaki liderlik kavramı otoriter değildir; liderlerin kendi karizma ve liyakatleriyle ortaya çıkacakları düşünülür. Bu yüzden Hz. Muhammed bir halife tayin etmiş olsa bile Hz. Muhammed'in kanununa rağmen bu Araplar tarafından kabul edilmeyebilir. Hz. Muhammed'den sonra bir Peygamber gelmeyeceği kabul edilir. Dolayısıyla ondan sonra ortaya çıkacak herhangi bir lider, *nübüvvet* (Peygamberlik) yoluyla meşruiyet iddiasında bulunmaz. Hz. Muhammed'in Peygamberle birlikte İslam'ın da kaybolabileceğine inanıp inanmadığı üzerine spekülasyon da ilginçtir.

Ebubekir'in yaşamıyla alakalı olarak onun Hz. Muhammed'le hemen hemen aynı yaşta olduğu ve ilk olmasa bile ilk inanan erkeklerden biri olduğu dışında çok az veri vardır. Asıl ismi *Abdu'l Kâbe ibn Ebi*

Kuhafe'dir. Ancak kızı Ayşe'nin doğumundan sonra Ebubekir (kız babası) adını alır. Ayrıca *es-Sıddık* (sadık kişi) olarak anılır. Sünni geleneğe göre Medine'ye hicretten sonra, bu yeni Müslüman topluluğun önde gelenlerinden kabul edilir. Bu durum Hz. Muhammed Ayşe'yle evlendiğinde daha da pekişir. Ebubekir, Hz. Muhammed'in danıştığı başlıca kişidir ve kendisine Peygamberin hastalığı sırasında cemaate imamlık gibi kimi merkezi dini konumlar ona verilmiştir. Kimi Sünni otoriteler Hz. Muhammed'in hayattayken Ebubekir'i vekili olarak tayin ettiğini belirtse de Şii gelenek bunu reddeder.

Hz. Muhammed'in vefatında Arabistan'daki kimi kabileler zaten hareketlidir ve oluşmakta olan ümmetten ayrılma girişiminde bulunurlar. Peygamberin ölümüyle kabilelerin, kabile liderlerinden oluşan bir meclis tarafından yönetildiği ve eski kabile bağlarıyla yaşam biçiminin bir kez daha geri döndüğü eski sisteme dönmeleri oldukça olasıdır. Aynı şekilde Mekke'deki güçlü Kureyş kabilelerinin, gücü birkez daha ele geçirmesi de olasıdır. Sonuç olarak bu fiili koşullar nedeniyle Peygamberin vefat ettiği gün halifenin kim olacağına karar verilir. Ebubekir büyük ölçüde öne çıkan bir kabile grubuna üye olmayıp dolayısıyla herhangi bir çıkarı olmaması nedeniyle akla en yatkın aday olarak belirir. Ayrıca Peygamberin yakın bir *Sahabe*si olmasının yanı sıra ince kabile ilişkileri konusunda yeterli bilgilere de sahiptir.

Her ne kadar halifelik rolünün hangı görev ve güçleri ifade edeceği tamamıyla açık olmasa da, Ebubekir'e *Halifetu'r Resulullah* unvanı verilir. Kuşkusuz Peygamberle aynı güce sahip olmayacaktır; çünkü halifenin hükmü doğrudan Tanrı'dan gelmez ve dini otoritesi sınırlıdır. Bunun yerine vereceği hükümler Peygamberin sünnetini ve Tanrı tarafından vahyedilenleri koruyacaktır. Yönetimi Medine'den gerçekleştirmiş olup ana görevi; mevcut durumu koruyup Hz. Muhammed döneminde ulaşılan şeylere sıkıca sarılmaktır. Bu kolay bir görev değildir. Çünkü sahte Peygamberler çıkmış ve farklı gruplar güç için savaşmaktadırlar. Kimi kabileler vergi ödemeyi reddederek Müslüman toplumla bağlarını koparırlar. Böylesi geniş kabile gruplarından biri de sahte Peygamber Müseyleme idaresi altında civar kabilelerle ittifak oluşturan Orta Arabistan'daki Hanife kabilesidir. Ancak bu federasyon çok gevşektir ve 633'teki Akabe Savaşı'nda kolayca bozguna uğrarlar. Bu savaşı Ebubekir'den sıkça bağımsız hareket eden ve amansız taktiklere sahip Hâlid bin Velid kumanda etmiştir. Hanife kabilesinin yenilmesi, Hâlid'in büyük bir orduyu varsıl Sasani (Pers) İmparatorluğu sınırında serbest bırakmayla meşgul olması nedeniyle önemlidir. Hâlid ganimet için bu sınır bölgelerine akınlarda bulunur. Bu feragat Ebubekir'in mev-

cut durumu korumasının ötesine geçer ancak olasılıkla Hâlid bu eylemleri Ebubekir'in izni olmadan yapmıştır.

Bununla birlikte İslam vizyonunu canlı tutan, genellikle diğerlerinin önerileri aksine bir askeri gücü oluşturmada atik davranması ve Arap kabilelerinden oluşan bir ulus bağlamında Hz. Muhammed'in elde ettiklerini en azından korumaya olan adanmışlığının bir sonucudur. Yemen'deki sahte Peygamber *el-Esvedü'l Ansi* gibi diğer rakip gruplar da ortadan kaldırılmıştır. Kuşkusuz Ridde Savaşları Ebubekir tarafından talihsiz ancak zorunlu kabul edilmiştir. Ebubekir düşmanlarına karşı kin gütmeyerek Hz. Muhammed'i izlemiştir (aynı şey Hâlid bin Velid için söylenemez). Örneğin Yemendeki isyan bastırılınca, liderleri Esvedü'l Ansi'nin yaşamı bağışlanmakla kalmamış ayrıca serbest bırakılmış hatta Ebubekir'in kızıyla evlenmiştir.

Hâlid bin Velid sıkça Ebubekir'den bağımsız olarak hareket ederken, halife, zengin sınırlara akında bulunmanın ekonomik açıdan zorunlu oluşunun farkındadır. Bu eylem birkaç yıl sürmüştür. Akınların önemi Arabistan'ın şiddetli finansal güçlükler içinde olmasıyla vurgulanabilir. Çünkü Hz. Muhammed ve Arabistan'ın gayri müslimlerleri arasındaki bir içsavaş, ticareti şiddetli biçimde etkiler. Ardından gelen Ridde Savaşları da bu duruma yardım etmemiştir. Eğer yeni birleşik Arabistan devam edecekse, o halde sınırları dışındaki akınlar ekonomik bir zorunluluktur. Aslında 634'de Ebubekir yeni bir seferi onaylar ancak bu kez Güney Filistin'deki Bizans bölgesine. Arabistan'ın doğusunda varsıl ve güçlü Sasani imparatorluğu, batısında ise eşit varsıllık ve güce sahip Bizans İmparatorluğu bulunmaktadır. Ancak bu güç Filistin'e ulaştığında oldukça hazırlıklı askeri bir güçle karşılaşır. Hâlid bin Velid ve adamları orduya katılıp liderliği ele alınca, Bizans gücü Ecnadeyn'de püskürtülür.

Açıkçası Hâlid'e ordunun kontrolünü alma yetkisi vermeyen Ebubekir, galibiyet haberleri kendisine ulaşmadan ölür. Ebubekir toplumdaki diğer kabile liderleriyle her zaman görüş birliğinde olmamıştır. Böylesi birçok farklı çıkarlara sahip ilgileri tatmin etmek kolay bir görev değildir. Ancak sınır ötesindeki akınlardan ganimetler geldiği sürece halife meşruiyeti elinde tutmuştur. Ebubekir diğer kimi liderlerden, Ridde Savaşlarındaki isyanlara yönelik tavrıyla ayrılır. Daha önce belirtildiği gibi Ebubekir onlara karşı acımasız karşılıklarda bulunmazken, Hâlid böyle yapmakla eleştirilir. Ancak hem Ebubekir hem de Hâlid'in uzlaştıkları nokta, Müslümanlar'a karşı duranlara (ya da daha ziyade Medineli ittifaka) İslam'ı kabul ettikten sonra bile eşit şekilde güvenilmemesi gereğidir. İsyancıların vergi ödemeleri gerekir; sınır ötesindeki savaşlara katılmalarına ve dolayısıyla ganimetten pay almalarına izin verilmez.

Bu da iki Arap Müslüman sınıfının var olmasının yanı sıra Filistin örneğinde olduğu gibi büyük askeri bir birliği destekleme konusunda halifeyi reddetme gibi gelecekteki kimi potansiyel sorunları oluşturmuştur. Ebubekir döneminde Sasani ve Bizans sınırları boyunca gerçekleşen akınlar seyrek ve küçüktür. Bu nedenle uzun seferlere çıkılmadığı için çok sayıda askeri birliğe pek ihtiyaç bulunmaz. En önemlisi Ebubekir bunu her zamanki gibi önceden görmüştür.

Yalnızca iki yıl halifelik yapmış olsa da, bu çok hayati öneme sahip bir süredir. Hz. Muhammed'in bıraktığı Arabistan kopmaya ve kendi kabile yöntemlerine geri dönmeye eğilimindedir. Yine de Ebubekir yalnızca ayrılan kabileleri ümmete katmakla kalmamış ayrıca İslam'a sadakat yemini etmelerini de sağlamıştır. İlk kez Arabistanlılar ortak bir amaçta birleşirler. Ancak bu ortak amaç, geniş ölçüde ganimet elde etme gereksinimidir. Bu Ebubekir tarafından içsavaş öncesinde varolan eski ticaret bağlantılarını yeniden oluşturamadığı için bir başarısızlık olarak görülse de, sonuçta Arap halkı ekonomik açıdan hayatta kalmak için yeni bölgeleri fethetmeye gereksinim duymuştur. Bu gereksinim olmadan İslam, inanç sınırları ötesine geçemeden yerel ve tam anlamıyla bir Arap dini olarak kalacaktır. Savaşlardaki başarılar –her ne kadar Ebubekir mutlak bir hükümdar olmasa da– Ebubekir'e büyük bir otorite verir. Hâlid bin Velid örneğinde olduğu gibi zayıf iletişim, diğerlerinin bağımsız olarak eylemde bulunma zorunluluğunu gerektirir. Bu zayıf iletişim ağının Arabistan sınırları ötesinde İslam'ın ani yayılışıyla ortaya çıkması, sonradan bir probleme dönüşecektir. Bununla birlikte Ebubekir'in ölümü sonrasında halifenin politik konum deneyiminin devam etmesi, insanların bir bütün olarak en azından sistemden memnun olduklarını gösterir.

Ayrıca bkz. Ömer Bin Hattab

İLAVE OKUMALAR

- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam* cilt . 1, Chicago: University of Chicago Press, 1977. (*İslam'ın Serüveni*, Hodgson, İz Yayıncılık, 2000)
- Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, London: Faber and Faber, 2002.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Shaban, M.A., *Islamic History: A New Interpretation: A.D. 600–750 (A.H. 132)*, cilt. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Ömer Bin Hattab (581-644)

Ömer, *Hulefa-i Raşidin*'den ikincisi olup filizlenen İslam toplumunu 632'den 661'e kadar yönetmiştir. Selefi olan Ebubekir'in (570–634) iki yıl süren kısa halifeliğine karşın, Ömer 10 yıl halifelik yapmıştır. İslam'ın en geniş ve hızlı yayılışı Ömer idaresinde gerçekleşir. Halifeliği döneminde İslam orduları Suriye, Kudüs, Mısır, Libya, Irak ve kimi Pers bölgelerini fethetmiştir.

Ömer yaklaşık olarak 581'de Mekke'de Kureyş kabilesinden Adi boyuna mensup bir ailede doğar. Orta sınıf bir aileye sahip olmakla birlikte okuma yazma bilir ve şampiyon bir güreşçi olarak fiziki gücüyle ünlüdür. İslam'ı seçmeden önce öfkeli bir mizaca sahip oluşu ve alkole olan eğilimiyle bilinir. O dönemde İslam'ı sapıklık kabul eder, hatta Hz. Muhammed'i öldürmeye niyetlenir. Ancak Hz. Muhammed'in evine giderken kız kardeşinin Müslüman olduğu haberini duyunca yolda durur. Başlangıçta haberler nedeniyle öfkelenir ancak kız kardeşinin sakladığı Kur'an ayetlerini okuduktan sonra dilinin güzelliği nedeniyle o an dinini değiştirir ve Hz. Muhammed'i öldürmek yerine İslam'ı kabul etmeye karar verir. Sonuç olarak ani ihtidası nedeniyle, kimi zamanlar İslam'ın "Aziz Paul'ü" olarak atıfta bulunulur. İslam'ı seçmesinden önceki yaşamına ilişkin çok az şey bilinmektedir. Ancak Mekke'nin büyük bölümü gibi bir tüccardır; olasılıkla arpa ve diğer tahılların ticaretini yapar; birçok çağdaşının aksine okuyup yazabilir ve aslında şürsel hitabet becerisine sahiptir. Dört ya da beş eşi olmuş ve toplamda dokuz hanımla evlenip üçünden boşanmıştır. Dokuz oğlu ve dört kızı vardır.

Ömer, İslam'ı seçen ilk kişi olmamasına karşın Medine'ye ilk hicrette yer alır (bkz. Hz. Muhammed) ve Hz. Muhammed'in önemli bir *Sahabe*si olur. Kureyş'e karşı Müslümanlar'ın yaptığı tüm savaşlara katılmıştır. Açık teninde biraz kızıllık olduğu söylenir. Geniş yapılı, uzun ve atik, becerikli bir savaşçı ve süvaridir. 632'de Hz. Muhammed'in vefa-

tında genel olarak halifenin muhacirden olması gerektiği kabul edilir; *muhacirler* İslam'ı ilk kabul edenler ve Peygamberle birlikte Mekke'den Medine'ye hicret eden Müslümanlar'dır.* Muhacirler arasında Ebubekir ve Ömer en olası adaylar olarak kabul edilir. Çünkü her ikisi de Peygamberin kayınpederidirler, her ikisi de onun yakın dost ve sırdaşı olup müminlerin çoğunluğu tarafından büyük saygı duyulan kişilerdir. O zaman 62 yaşında olan Ebubekir, Ömer'den 11 yaş daha büyüktür ve Hz. Peygamber rahatsızlandığında namaz kıldırmak için imam olmuştur. Bu nedenle öne çıkar. Denildiğine göre; Ebubekir'in halife seçilmesi üzerine onu ilk tebrik edip ona biat eden Ömer olmuştur. Onun baş ve sadık danışmanı olup hiçbir kıskançlık ya da küskünlük göstermeyerek biatına sadık kalmıştır. Halifenin idaresi altında kadıdır ve daima onun gözü kulağı olmuştur. Ebubekir 634'de ölünce önde gelen iki kişi Ömer ve Hâlid bin Velid'dir (bkz. Ebubekir). Ebubekir Ömer'i halefi olarak tayin etmiş ve ashab, halife tayinini kabul etmeye mecbur olmadıkları halde ilk halifenin hilafeti döneminde sergilediği liderlik nitelikleri Ebubekir'in tavsiyesine bakılmaksızın Ömer'in onun doğal halefi olduğunu göstermiştir. Daha önemli olan husus o ana kadar yalnızca iki yıllık deneyime sahip olduğu göz önüne alındığında halifelik kurumu için karar sağlanmasıdır. Hâlid bin Velid yabancı topraklara yönelik devam eden akınlarda başaktördür. Ömer'e ayrıca *emiru'l müminin* (müminlerin emiri) unvanı verilir. Daha sonra duruma göre "halife" ya da "Emir" unvanları kullanılmıştır.

Ömer'in halife olarak ilk eylemi, selefinin (Ebubekir) Ridde Savaşlarındaki eski isyancılara yönelik politikası olmuştur. Arap Müslümanlar'ın "iki sınıfı"nın hiyerarşisi –isyancıların baskınlarına katılma ve dolayısıyla ganimetlerden pay almalarına izin verilmemiştir– terk edilmiş ve aslında eski isyancılar fiili askerlikle akınlarda yer almaya teşvik edilmişlerdir. O an için bu önemli bir adımdır çünkü Müslüman olmak demek Arap olmakla eş anlamlı hale gelir: hiçbiri bunun dışında bırakılmamıştır. Bu ayrıca daha büyük bir Arap birliğinin ve gönüllü bir savaşçı gücünün bulunduğu anlamına gelir. Eski ticaret statüsüne bir dönüşün gerçekdışı kabul edildiği, öte yandan Sasani (Pers) İmparatorluğu'na yönelik akınlardan elde edilen zenginliğin özellikle daha verimli olduğu kanıtlanmıştır. Bununla birlikte uzunca bir süredir akınlara ses çıkarmamışlar ancak 634'deki Köprü Savaşı'nda filleri üzerinde oturan Pers ordusu aşırı güven sahibi Arap güçlerini yenilgiye uğratmışlardır. Aynı zamanda Bizanslılar yeni Arap düşmanlara karşı kendi güçlerini harekete geçirmeye başlamışlardır. Bizanslılar ve Sasa-

* Medineliler ise *ensar* olarak adlandırılır. (ç.n)

niler iki büyük dünya imparatorluğu olup bu dönemde yaşanan olaylar Araplar açısından daha çok rahatsız edicidir.

Ancak Ömer'in becerileri, Arabistan'ın kabileler arası ticaret bağlarına ilişkin bilgilerinde yatar. Buna kabilesi Kureyş'in prestiji bir faktör olarak eklendiğinde, söz konusu durum halifenin daha geniş bir ordu toplamasına izin verir. Daha önce Sasani cephesindeki orduyu yönetmesi için komutan olarak Saad bin Ebi Vakkas'ı tayin eder. Saad, çoğunluğu Yemen'den 2000 kişiyle Medine'den yola çıkar ancak daha yoldayken bu sayı en azından 7000 askeri bulur. Sonradan gerçekleşen savaşlar esnasında fillere olan korkularının üstesinden gelip düşmanlarını püskürtmede kimi yeni taktikler öğrenirler. Bu da 637'deki Kadisiye Savaşı'nda Sasaniler'in yenilmesine yol açar. Bu dönemde Saad bin Ebi Vakkas'ın yaklaşık 10.000 askeri Persler'in ise 6 kat daha fazla askeri bulunmaktadır. Dicle Nehri'nin Irak'ın batısındaki tüm bölgesi Müslümanlar'ın eline geçer. Pers orduları Araplar'ın yaşamları boyunca hiç görmedikleri hazineleri geride bırakarak nehrin karşısına kaçışırlar. Eğer bundan önce yabancı topraklara yönelik akınlara gereksinim olduğu konusunda bir kuşku vardıysa bile, bu artık kaybolmuştur. Çok geçmeden Persler'in başkenti Ctesiphon Araplar'ın eline geçer.

Bizans tarafındaysa Araplar, 634'de Ebubekir'in kumandasındaki Ecdeyn zaferi sonrasında Filistin'deki hâkimiyetlerini elde tutmaya devam ederler. Hâlid bin Velid bu zaferde görev almıştır ancak birçok kişi onun acımasız yöntemlerini eleştirir - onun ününü kıskananlar ve onu sevenlerden bahsetmeye bile gerek yok. Bu da Ömer'in Hâlid'i kendine ganimetten çok fazla pay ayırmakla suçlamasına yol açar. Ömer Hâlid'i görevden azleder ve Bizans cephesinin komutasını Ebu Ubeyde bin Cerrah'a verir. Bundan sonra Hâlid bin Velid'in kanunların koordine edilmesi gibi alt bir görev aldığı görülür. Bu olay bir halifenin ne denli bir güce sahip olduğunun bir örneğidir. Öte yandan Ebu Ubeyde 637'de Yermuk Savaşı'nda Bizans ordusunu büyük bir bozguna uğratır. Bu zafer Suriye'nin fethine, oradan da 640'da Mısır'ın düşmesine kadar gider. Suriye nüfusunun büyük bir bölümü Arap kökenlidir ve Hıristiyan olsalar da Müslüman savaşçıları o zaman varolan farklı Hıristiyan mezheplerinden biri gibi algılarlar. Bir bütün olarak Suriyeliler yeni istilacılara düşman olmamışlardır ve çoğu durumda Bizanslılar'dan gördüklerine oranla dostları Araplar'ın idaresi altında daha iyi bir muamele umarak onları hoş karşılamışlardır. Müslümanlar'ın Ömer idaresi altındaki başarıları dikkat çekicidir. 10 yıllık süre içinde Arabistan'ın çok az bilinen insanları, dünyanın en büyük iki gücünden biri olan Persler'i yok etmiş ve diğerini yani Bizans'ı en zengin kimi bölgelerden çıkarmışlardır. Ya-

bancı topraklar üzerindeki bu savaşlar Ebubekir tarafından dini seferler ya da dünyanın fethi yanında finansal olarak ayakta kalmanın zorunlu bir aracı olarak kabul edilmiştir. Aslında Ebubekir bu gereksinimi kabul etse de olayları daima kontrol edebildiği kuşkuludur. Bu savaşlar Ömer'in halifeliğini inanılmaz bir hızda güçlendirdikçe, komutanların rolü halifeden fazla değilse bile onun kadar başarıyla alakalıdır. Eski bir tüccar olan Ömer, Medine'deki karargâhın ganimetlerle biriken zenginlik miktarına hayret etmektedir. Yönetimin çerçevesini, daima büyüyen imparatorluk üzerine kursa da idaresinin büyük bir bölümü zorunlu olarak yerel düzeydedir ve asıl yerleşik halk olan Araplar'a denetçilik görevi düşer. Ömer ise İslam şeriatına ilişkin oldukça fazla bilgiye sahiptir ancak –ondan önce Ebubekir gibi– daima adaletin kin güdenlerden çok fethedenlere dağıtılmasını temin eder.

Ömer 644'de onunla girdiği kişisel bir tartışmayla öfkelenen Persli bir köle tarafından öldürülür. Köle, halifeyi mescidde namaz kılarken 6 kez bıçaklar. Ömer iki gün sonra ölür ve Hz. Muhammed'le Ebubekir'in yanına gömülür. Ölmeden önce aralarından birini halife seçmeleri için 6 kişilik bir konsey tayin eder. Onlar da Osman İbn Affan'ı seçerler. Ömer şehid edilen ilk halifedir. Ondan sonraki iki halifenin yazgısı da aynı olur. Halifeliğin büyük bölümünde askeri fetihler belirgin olsa da, Sünni Müslümanlar için Ömer iyi bir yöneticinin nasıl olması gerektiği konusunda Hz. Muhammed'i model alan ve Allah'a güçlü bir imanı olan züht sahibi sade bir kişidir. Birçok sufi tarafından fazlasıyla "dünyevi" bulunduğu için daha az saygı görürken, Şii Müslümanlar Ömer'i Hz. Muhammed'in kuzeni ve damadı olan Ali Bin Ebu Talib'e ait konumu ele geçirmekle suçlar.

İLAVE OKUMALAR

Ömer'in gençlik yıllarına ilişkin az miktarda bilgi bulunmaktadır. Bununla birlikte halifelik dönemiyle alakalı hayli materyal mevcuttur. Hodgson, Hourani ve Lapidus'unkiler mükemmel birer İslam tarihi eserleridir.

- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam* cilt. 1, Chicago: University of Chicago Press, 1977. (*İslam'ın Serüveni*, Hodgson, İz Yayıncılık, 2000)
- Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, London: Faber and Faber, 2002.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Shaban, M.A., *Islamic History: A New Interpretation: A.D. 600–750 (A.H. 132)*, cilt. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Ali Bin Ebu Talib (596-661)

Ali, Hz. Muhammed'in kuzeni ve damadıdır. İslam tarihinde Hz. Muhammed'in yakın bir sahabesidir ve Müslüman toplumunu Peygamberin vefat ettiği 632'den Ali'nin katledildiği 661'e kadar yöneten *Hulefa-i Raşidin*'in dördüncüsü olarak önemli bir yere sahiptir. Şii Müslümanlar için Ali, ilk imamdır ve Hz. Muhammed'in dini otoritesini Ali'ye verdiğine inandıkları için onu Hz. Muhammed'in varisi olarak kabul ederler. Ali'nin yaşamı efsanelerle örtülüdür; onu eleştirenlerce bile geniş ölçüde zahid ve takva sahibi bir kişi olmasının yanı sıra adil ve iyi niyetli bir lider olduğu kabul edilir.

İkinci halife Ömer'in halifeliği döneminde, Mekkeliler ve Medineliler bir bütün olarak savaş ganimetleriyle inanılmaz ölçüde zenginleşmişlerdir. Bu kentlerin dışındaki kabile liderlerinin de güç ve zenginlikleri artmış, kendilerini kendi bölgelerinden çok Mekke veya Medine'yle özdeşleştirmeye başlamıştır. Ömer kendine bir halef tayin etmemiş, bunun yerine bir halef seçmeleri için önde gelenlerden altı kişilik bir konsey tayin etmiştir. Onların seçimleri de iki kişiye kadar inmiştir: Osman bin Affan ve Ali bin Ebu Talib. Osman, Kureyş'in güçlü Emevi ailesinin üyesi olup Peygamberin iki kızının da eşidir.

Ali, Hz. Muhammed'den otuz yıl kadar sonra doğar. Babası Ebu Talib Peygamberin öz amcasıdır. Hz. Muhammed bir yetimken Ebu Talib ona bakar. Ebu Talib Ali'ye bakamayacak duruma geldiğinde, Hz. Muhammed de Ali'yi evine alır ve ona öz oğlu gibi davranır (Peygamberin iki oğlu da daha çocukken ölmüşlerdir). Geleneğe göre o zamanlar 10 yaşında olan Ali, İslam'ı seçen belki de ilk erkektir ve daha sonra müşrikler Peygamberi öldürmek için evine saldırdıklarında onun yatağında, Peygamberin kendisiymiş gibi yatarak Peygamberin yaşamı için kendisininkini riske atmıştır. Hz. Peygamber 622'de Medine'ye hicret eder. Daha sonra Ali de Medine'ye giderek Hz. Muhammed'in kızı Fatıma'yla

evlenir. Müslümanlar'ın Mekkelilerle karşılaştığı ilk savaşta (Bedir), Ali çatal ağızlı bir kılıç (Zülfikâr, şimdi İstanbul'daki Topkapı Müzesi'nde korunmaktadır) taşıyarak sadık ve cesur bir savaşçı olduğunu kanıtlar. Daha sonra Ali'ye Hz. Muhammed tarafından kimi önemli görevler verilmiş ve ayrıca Ali onun kâtiplerinden birisi olmuştur. Ali'nin diğer önemli bir katkısı da Hz. Muhammed Mekke'yi fethettiğinde, Kâbe'deki putların temizlenmesi olmuştur.

Ali'nin önemi ve sadakatine ilişkin çok az tartışma bulunurken –Peygambere olan sevgisi ve yakınlığından bahsetmeye bile gerek yok– Hz. Muhammed'in vefatından sonra onun halefi olma rolü üzerinde önemli tartışmalar bulunur. Arap geleneklerinde, o dönemde yalnızca otuzlu yaşlarında olan genç bir kişinin ümmetin yeni önderi olarak daha yaşlı sahabeye tercih edilmesi olası değildir ve göreneğe karşıdır. Sünni geleneğe göre, Hz. Muhammed bunu yapmak için elinde çokça fırsat olmasına karşın kendinden sonra kimin halife olacağı konusunda hiçbir açık talimat bırakmamıştır. İlk halife olarak Ebubekir seçilmiştir ancak Şii geleneğe göre Hz. Muhammed'in açık bir şekilde Ali'yi halefi olarak tayin ettiğine inanılır. Şia, kabile liderlerinin etkin biçimde bir komplo kurduklarına, öte yandan Ali'nin Hz. Peygamberin cenaze işleriyle meşgul olduğuna inanırlar. Bununla birlikte Ali ve taraftarları halifeye karşı koymamayı seçmişlerdir. Eğer böyle yaparlarsa, bunun, birliğin gerekli olduğu bir dönemde gereksiz hizipçilikle sonuçlanacağını düşünmüşlerdir.

Bunun yerine Ali, teolojik ve ilmi konulara yoğunlaşmayı tercih ederek politikada tereddütlü bir tavrı benimser. Kur'an ve sünnet üzerine olan bilgisi, kendinden önceki üç halifeden fazladır ve kimi Şii gelenekler Ali'nin Kur'an mushafının –günümüzde Şii Müslümanlar tarafından kullanılır– Osman tarafından derlenen mushaftan daha uzun ve farklı olduğunu ifade eder. Ali sonraki Ridde Savaşlarına katılmaz (bkz. Ebubekir) ve elitleşmeye karşı olarak daha eşitlikçi bir ümmeti savunarak, halifelerden politik konularda desteğini çeker.

İkinci halife Ömer'in ölümünden sonra, konsey iki selefinin politikalarına devam etmesi koşuluyla görevi Ali'ye vermeyi önerir. Bununla birlikte Ali halife rolünün koşullu bir görev olmadığını belirterek bu koşulu reddeder. Sonuç olarak görev, söz konusu koşulları kabul eden Osman'a verilir. Bu yalnızca Ali'yi değil ayrıca Ali'yle İslam'ı Hz. Muhammed'in zamanındaki yönetime döndürme fırsatı gören Ali taraftarlarını gücendirir. Kimi Müslümanlar arasında dini yönün zaten arka plana atıldığı, insanların askeri ve finansal başarıyla daha alakadar olduğu biçiminde bir his bulunmaktadır.

Öte yandan Osman, daha muhafazakâr bir görünüme sahip olduğu için, güvenli bir seçenek olarak görülmektedir. Bununla birlikte güçlü bir kabilenin üyesi olarak varlıklı biridir ve Hz. Muhammed'in idaresini en son benimseyenlerden olan Emevi kabilesinin bir üyesi olarak yaşamının büyük bir bölümünü Mekke'de geçirir. Diğer yandan Ali, Hz. Muhammed'in yakın bir dostu ve İslam'ı ilk benimseyenlerdendir. Hz. Muhammed'e Peygamberlik verildiğinde yalnızca 9 yaşında olan Ali, ilk yıllarını Hz. Muhammed'in ailesiyle Medine'de geçirmiştir. Konseyin tüm üyeleri Mekkeli'dir ve Osman'ı seçerlerse Medineliler'in ilgilerini yansıtmayacakları şeklinde alakalar söz konusudur.

Osman, 644'den 656'ya kadar halifelik yapar. Görevine sessizce ve başarılı bir şekilde başlar, başlangıçta vaat ettiği gibi seleflerinin politikalarını izler. Ancak zaman geçtikçe Müslüman bölgelerin artan bağımsızlığı üzerine daha büyük bir otorite kullanmayı zorunlu hissetmiştir. Bu bölgelerde kendi akrabalarını vali olarak atayarak kontrolü elde tutar. Suriye'de Osman'ın akrabası Muaviye vali olmuştur. Ancak üvey kardeşini Mısır valisi, kuzenini Kufe valisi ve diğer bir kuzenini de Basra valisi tayin eder. Bir bütün olarak bakıldığında bunlar ehliyetli yöneticilerdir ancak yakınlarını kayırdığı suçlaması bununla birlikte kaçınılmaz olmuştur. Zaten cömert bir kişi olan Osman'ın malının büyük bir bölümünü bu akrabalara vermesi işleri kötüleştirir. Ancak Osman'ın pek tutulmayışında dini gerekçeler de vardır çünkü Kur'an'ın resmi bir versiyonunu oluşturmaya karar vermiştir. Bu yeterince mantıklı görünebilir. Çünkü küçük farklılıklarla birkaç Kur'an vardır. Ancak Osman, resmi bir Kur'an'ı onaylayarak, insanların halifenin taşımaması gerektiğine inandığı dini bir otorite elde eder.

Osman'ın kararlarından birçoğu iyi niyetli olsa da bu şekilde yorumlanmamış ve idaresine karşı muhalefet artmıştır. 656'da Irak'tan ve Mısır'dan birkaç yüz kişilik bir heyet, yapılan zulümler için tazminat talebiyle Medine'ye gelirler. Osman'ın evini kuşatırlar ve olay kontrolden çıkarak hiçbir Medineli'nin Osman'ı korumaya hazırlıklı olmadığı bir anda Osman, kızgın bir grup tarafından katledilir.

Üçüncü halifenin öldürülüşü bir şok yaratır. Ali kendi payına korkutucu koşulları göz önünde bulundurarak isteksizlik sergilese de doğal olarak halife adayıdır. Bununla birlikte yalnızca olası kaosu önlemek için bu görevi üstlenmeye ikna olur. Ancak özellikle Hz. Muhammed'in dul eşi Ayşe bu duruma karşı çıkar. Ayşe, ilk halife Ebubekir'in kızı olup diğer bazı karşı çıkanlar gibi halifenin rolünün Ebubekir'inkinden daha büyük olmamasını ve kesinlikle merhum eşinin (Hz. Muhammed) sahip olduğu dini otoritenin aynısına sahip olmaması gerektiğini düşün-

müştür. Ayşe, Osman'ı, seçen ilk konseyin iki üyesiyle birlikte askeri destek toplamış ve iki güç, 656'da Basra'da Cemel Savaşı'nda karşılaşmışlardır. Ayşe'nin tarafı yenilmiş ve Ayşe Medine'ye dönmek durumunda kalmıştır.

Ali'nin asıl görevi halifenin otoritesini yeniden harekete geçirmektir. Cemel Savaşı bu doğrultudaki ilk adımdır. Daha sonra gücünü toplamak için Kufe'nin dışında kamp kurar. Ayrıca Osman'ın kuzeninin yerine Mısır'a yeni bir vali tayin eder. Ancak Suriye konusunda aynı başarıyı gösteremez. Osman'ın kuzeni olan Muaviye, Osman'ın ölümü soruşturulup intikamı alınana kadar Ali'ye biat etmeyi reddeder. Söylendiğine göre Ali 657'de 500 bin kadar askeri, Irak'ta ikamet ettiği yerde toplamış ve iki ordu -Iraklı ve Suriyeli Müslümanlar- Fırat'ın Batı havzasında yer alan Sıffin Ovası'nda karşı karşıya gelmiştir. Çarpışma haftalarca sürmüş ve binlerce kişi yaşamını yitirmiştir. Ali'nin savaşı kazanıyor göründüğü bir noktada Muaviye mızraklarının ucuna takmak için 500 Kur'an Mushaf'ı getirtmiş ve tarafsız Müslümanlar'ı bu iki rakip arasında Allah kelamı üzerine hakemliğe çağırmıştır. Bu noktada yaşlı ve yorgun düşen Ali razı olur. Hakemlikte müzakere edilen konulara ilişkin olarak kaynaklardaki bilgiler belirsizdir ancak Ali'nin bazı anahtar konularda uzlaşı kararı -kuşkusuz Muaviye'nin önceden tahmin ettiği gibi- dördüncü halifeyi destekleyenlerin kanının dökülmesiyle sonuçlanır. Hayal kırıklığına uğrayanlar *Hariciler* (dışarıda olanlar) olarak bilinirler. Birçok kişi Ali'nin yalnızca zaferden feragat etmekle kalmadığını ayrıca kendisini küçük düşürdüğünü düşünmüşlerdir. Aslında hakemler bir yıldan daha fazla bir süre sonra toplanabilmişler ancak bu durumda bile bir karar çıkmamıştır. Artık kararın bir önemi de kalmamıştır: Ali desteğini kaybeder ve bir *Harici* Ali'yi 661'de Kufe'deki bir camide şehit eder. Ali'nin bedeni saygısızlığa uğrayacağı korkusuyla belirsiz bir mezara gömülür. Daha sonra bu mezar Abbasi Halifesi Harun el-Reşid tarafından bulunur ve tamir ettirilir. Harun el-Reşid buraya bir türbe inşa etmiş ve türbenin etrafı genişleyerek Necef kenti oluşmuştur. Ali'nin büyük oğlu Hasan, onun yerine geçmiş ancak çok geçmeden o da uzaklaştırılmıştır. Tüm bunlardan sonra halifelik Muaviye ve Emeviler'e geçmiştir.

Ali'nin önemi yalnızca ölümünden sonra *Nehcu'l Belaga* adıyla bir araya getirilen, sözlerinden elbette daha önemlisi, onu takip edenlerce Ali'nin yaşamının yorumlanışında yatar.

Bu durum günümüze kadar Sünni ve Şiiler arasında olagelen teolojik bir bölünmeyle sonuçlanır. Ali'nin halife/imam şeklindeki pek de parlak olmayan kariyerine karşın mirası, mitler, metaforik ve teolojik önem açısından oldukça zengindir. Popüler tasavvurdaki konumu, Hz.

Muhammed'den sonra gelir. Aşırı uçtaki Şiiler arasında onun konumu Peygamberden üstün veya onunla eşit kabul edilir. Kimi gruplar* ona uluhiyyet bile atfederler. Ana akım Şii düşüncesinde ise Ali, Hz. Muhammed'in yasal halefidir ancak otoritesi gaspedilmiştir. Ali, Peygamberin yanılmaz ve saf ilmini muhafaza eder. Tanrı tarafından rehberlik edilen imamlar hattının ilkidir.

BAŞLICA ESERİ

- Haeri, Shaykh Fadhlalla (ed. ve Çev.), *The Sayings and Wisdom of Imam Ali*, London: Muhammadi Trust of Great Britain and Northern Ireland, 1999.

İLAVE OKUMALAR

- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam* cilt . 1, Chicago: University of Chicago Press, 1977. (*İslam'ın Serüveni*, Hodgson, İz Yayıncılık, 2000)
- Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, London: Faber and Faber, 2002.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Shaban, M.A., *Islamic History: A New Interpretation: A.D. 600–750 (A.H. 132)*, cilt. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

* *Gulat-ı Şia.* (ç.n.)

Muaviye (602-680)

Muaviye, İslam'ın ilk dönem askeri ve politik liderlerinden biri olup büyük *Emevi* Hanedanı'nın (661-750) kurucusudur. Dördüncü halife Ali bin Ebu Talib'e karşı savaşmış, Mısır'ı zaptetmiş ve Ali 661'de şehit edildikten sonra halifeliğini ilan etmiştir. Muaviye'nin İslam'a katkısı, esasen hiç de kolay bir iş olmayan İslam İmparatorluğu'nu birleştirmesinde yatar. Şam'ı Emevi halifeliğinin başkenti yapar ve 661'den 680'e kadar hüküm sürer. Bu dönemde İslam, en geniş coğrafi sınırlarına ulaşır.

661 yılı, Medine'deki *Hulefa-i Raşidin* döneminin sonunu ve Şam'daki güçlü Emevi Hanedanı'nın ortaya çıkışını belirtir. İlk Emevi halifesi Muaviye, kimi zamanlar görmezden gelinmiştir. Belki de bunun büyük oranda nedeni Emeviler'den sonra gelen ve Emevilerin rolünü ele geçiren Abbasi Hanedanı'na ait tarih kitaplarıdır. Aslında Abbasiler kendilerinden önceki hanedana ilişkin sadakat eksikliği olarak kabul ettikleri şeyi vurgulamışlardır. Muaviye'nin dördüncü halife Ali'nin otoritesini gasp etmedeki rolü ayrıca Emevi halifesinin güdülerinin sorgulanmasına neden olur. Muaviye, hatırı sayılır bir güce sahip siyasi bir lider olarak politik entrika söz konusu olduğunda pek de temiz bir kişi kabul edilemez. Birçok kişi tarafından İslam'ın potansiyel bir dünya dini olarak, vaktinden önce son bulmasına neden olacak biçimde İslam dünyasının savaş halindeki gruplara bölünmemesini sağlamak için çokça çalışan samimi ve ihlaslı bir Müslüman olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte böylesi bir birliğe olan ihtiyaç daima bazı ilkelerin kurban edilişine ve dolayısıyla azınlık *Şii* toplumun, *Sünni* Emeviler'in hegamonyasından ümidi kesmeleriyle sonuçlanır. Ne var ki yakın dönemdeki tarihçiler, Emeviler'e eski konumlarını vermek için çaba göstermişlerdir.

Dördüncü halife Ali, Hz. Muhammed'in kuzeni olmasının yanı sıra kızı Fatıma'nın kocası ve hayatta kalan iki torunu Hasan ve Hüseyin'in babalarıdır. Ali'nin babası Ebu Talib, Hz. Peygamber yetim kaldığında

onun bakımını üstlenmiştir. Ayrıca Ali, İslam'ı ilk benimseyenlerdendir. Buna mukabil Muaviye, Hz. Peygamber'i kendi yurdu Mekke'de reddeden ve o Medine'ye hicret ettikten sonra savaş meydanında ona karşı savaşan bir kabileye (Abdüşşems) mensuptur. Muaviye, Hz. Muhammed Mekke'yi fethedene kadar Müslüman olmamış ve fetihten sonra bir vahiy kâtibi olmuştur. Bu arada Muaviye ve Ali hemen hemen aynı yaştadır. Üçüncü Halife Osman'ın 656'da (bkz. Ali Bin Ebu Talib) şehit edilişiyle ortaya çıkan güç savaşı, Ali'nin halifeliğine (656–661) yönelik sıkıntılara neden olan bir dizi iç savaşla (*fitne*) sonuçlanmıştır. Ali, halife olunca Osman'ın tayin ettiği ve çoğunluğu, üçüncü halifenin ailesine mensup valileri değiştirmeye koyulur. Adil olmak gerekirse İkinci halife Ömer tarafından tayin edilen ve Osman'ın da valilik görevini sürdürmesini onaylayıp bu durumda doğrudan akraba kayırmayla suçlanamayacağı Muaviye'nin Suriye valisi oluşu da buna dahildir. Ali'nin, Osman'ın katillerini bulmada ağır davranması, Muaviye'nin onun halife olarak meşruiyetine direnç göstermesine neden olur. Ali, Suriye'nin Fırat sınırına hareket eder ve ünlü Sıffin Savaşı'nda (567) Muaviye güçleriyle karşılaşır. Muaviye, düşmanını Ali'nin halifeliğinin meşruluğundan kuşku duyulmasına ve Ali'nin önemli sayıda taraftarının ondan yüz çevirmesine neden olan müzakerelere girmeye zorlar. Daha önce onu destekleyen *Hariciler,* Ali'ye isyan başlatınca Muaviye, Ali'nin Mısır'ın kontrolünü ele geçirmek için Irak'tan bir kuvvet göndermedeki zayıflığından yararlanır. Böylece Ali 661'de şehit edilince, Muaviye hem Suriye hem de Mısır'ı ele geçirip İslam İmparatorluğu'ndan en geniş gücü olarak halifelikteki en güçlü aday olmuştur. Ali'nin oğlu Hasan, Muaviye tarafından sağlanan yardım karşılığında halktan uzaklaşmaya ikna edilir. Bazı tarihi kaynaklara göre Hasan, siyasi yönetim yerine haremi tercih ederek Medine'de lüks içinde yaşar ve yüz kadar evlilikten sonra 45 yaşında vefat eder. Ölüm nedeni büyük olasılıkla zehirlenmedir. Hasan'ın kardeşi Hüseyin'in yaşamı ise daha sıkıntılı olmuştur.

Aslında Ali'nin ölümünden birkaç ay önce, Muaviye yardımcılarına halifeliğini ilan etmiştir. Onun politik zekâsı, birçok kişi tarafından kabul edilen bir hususdur. Yirmi yıl boyunca Suriye valisi olarak bölgeyi İslam dünyasındaki en bayındır ve ileri bölge kılmıştır. Bizans ordusunu model alarak düzensiz orduyu eğitimli ve disiplinli bir yapıya dönüştürmüştür. Askerlerinin büyük bölümü Hıristiyan olan Suriyeli ve Yemenli Araplar'dır. Ancak onlara düzenli ve hatırı sayılır ödemelerde bulunarak sadakatlerini pekiştirmiştir. Ayrıca İslam İmparatorluğu'nda bir ilk olarak, büyük bir donanma oluşturan da odur. Yönetim bağlamında Bizanslılardan miras kalan etkin bir yönetim mekanizması var olsa da,

Muaviye aynı şekilde beceriklidir. Bizans etkisi altında divan oluşturmuş ve İslam dünyasındaki ilk posta teşkilatını başlatmıştır.

Ali'nin ölümünden sonra Muaviye'nin otoritesi, doğuda yani Irak ve İran'da geniş ölçüde benimsenmiştir. Ancak bu onun, Ali taraftarları arasında düzenli isyanlarla karşılaşmadığı anlamına gelmez. Mekke ve Medine'deki desteğin büyük bölümü Peygamberle olan kan bağı nedeniyle Ali'nin oğlu Hasan ve Hasan'ın kardeşi olan Hüseyin lehinedir. Muaviye idaresinde onun otoritesini tehlikeye sokacak hiçbir girişim olmamıştır. Sonunda Hüseyin, Muaviye'nin ölümünden sonra onun oğlu Yezid'e karşı bir ordu topladıktan sonra ordusu 681 yılında Kerbela'da yenilmiş ve Hüseyin şehit edilmiştir. Hüseyin'in ölümü Şii Müslümanlar arasında günümüze kadar hüzünle anılır. Bu olay, gerçek İslam'ın, Peygamber ve ailesinin* İslam'ının Emeviler ve onların soyundan gelenlerce gasp edildiğini gösterir.

Halife Muaviye'nin şöyle dediği aktarılır:

> "Kamçım yeterliyse kılıcımı kullanmam ve dilim kâfi geliyorsa kamçımı kullanmam. Onlar ipe asıldıklarında ben ipi gevşetirim. Onlar ipi gevşetirlerse ben ipe asılırım."**

Muaviye, düşmanlarına karşı güce başvurmak yerine ister söz isterse rüşvet yoluyla olsun ikna sanatını tercih etmiştir. Muaviye, askeri veya yönetsel konumlarda Hıristiyanlar'a görev vermemiştir; ancak halefi Yezid'in annesi olan gözde eşi Suriyeli bir Hıristiyan'dır. Saray şairi ve şahsi hekimi de Hıristiyandır.

İslam dünyasının nispeten pasifizasyonundan sonra Muaviye, dikkatini dağılmakta olan ancak bununla birlikte halen güçlü ve varsıl olan Hıristiyan batıya, Bizans İmparatorluğu'na yöneltmiştir. Muaviye halife olmadan önce bile donanmasıyla Kıbrıs, Rodos, Girit, Ege ve Doğu Akdeniz'deki diğer adalara birçok akında bulunmuş ancak Bizanslılar'a karşı bunların hiçbiri sürekli bir zarar verememiştir. Ne var ki 668'de bir Arap ordusu, Bizans İmparatorluğu'nun başkenti Konstantinopolis'e ulaşır. Muaviye'nin oğlu ve halifelik sırasını bekleyen Yezid'in komutasında başkenti kuşatsalar da bu girişim başarısız olur. 674'de karadan ve denizden olmak üzere bir kez daha kuşatma girişiminde bulunurlar. Bu kuşatma yedi yıl sürer ancak başarısız olurlar. Şehir 1453'de Osmanlı Türkler'i gelene kadar Müslümanlar'ın eline geçmemiştir.

---

* Ehl-i beyt. (ç.n.)

** Philip K. Hitti, *History of Syria, Including Lebanon and Palestine*, 2. baskı, Londra ve New York: Routledge, 1957, s. 438

Muaviye'nin Bizanslı Kuzey Afrika'ya olan akınları daha başarılı olur. Ukbe ibn Nafi komutasındaki fetihler, Libya ve Tunus'u da kapsar. Kartaca'da Müslüman Afrika'nın başkentini kurar. Bu kent, Fas ve İspanya'ya uzanarak büyüyen, bir dini ve kültürel merkeze dönüşür. Ukbe, 683'deki savaşta ölür. Türbesi Afrika'daki en eski mimari abide olmasının yanı sıra ulusal bir türbe olarak da kabul edilir. Muaviye idaresinde hilafet kavramı dönüşmüştür. Sınırlı bir güce sahip, tam zamanlı olmayan bir görev olarak kabul edildiği, ilk halife Ebubekir döneminden bu yana hayli mesafe katetmiştir. Muaviye bir tahta oturup oğlunun halefi olduğunu deklare etmede, hükümdarlığa yönelik Bizanslı bir yaklaşım benimsemiştir. Böylesi bir sistem geleneksel Arap liderlik biçimlerine karşıdır ve Hüseyin tarafından gerçekleştirilen başarısız ayaklanmaya yol açacak kadar hiç de hoş karşılanmamıştır. Yezid'in bu görev için en iyi kişi olduğu kabul görmemiştir. Çünkü bir ayyaştır ve askeri seferlerinin oldukça yararsız olduğu kanıtlanmıştır. Bununla birlikte, Muaviye, İslam Araplığı'nı tercih edip ihtidaların önüne geçerek Arap ve İslami mirasından vazgeçmemiştir. Başlangıçta rejim Hıristiyanlara dayansa da görevlere yavaş yavaş Müslümanlar getirilir.

Her ne kadar bunun temellerini atmış olsa da Muaviye, mutlak bir hükümdar olarak yönetimde bulunmamıştır. Liderliğini eşitler arasında ilk şeklindeki Arap göreneği uyarınca elde etmiştir. En önemlisi Müslüman birliğini zedeleyen içsavaşlara son vermiştir. Bu durum güç ve kuvvet, uzlaşmasız bir liderlik kullanılmadan elde edilebilecek bir şey değildir. Bununla birlikte bağımsız kabile liderleri arasında bir ölçüde otonomiye müsaade etmek durumunda kalmıştır. Liderliği, ne zaman otorite kullanıp ne zaman bunu kaldıracağını bilmeyi gerektirmektedir. Kuşkusuz yayılmacı savaşlar ve sonuçta valilerin hazinelerini genişleten ganimetler pasifizasyona yardım etmiştir.

Birçok kişinin gözünde, Muaviye'nin *Hulefa-i Raşidin* dönemindeki evsafta bir halife olması mümkün değildir. Ancak bununla birlikte İslam toplumunun birliğini sağlamaya çalışan ihlaslı bir Müslüman'dır. Tabakatçiler, Muaviye'ye *hilm* (yumuşak huyluluk) sahibi olarak atıfta bulunurlar. Muaviye yaşamı boyunca sağlam bir rejim oluşturması nedeniyle iyi bir lider modeli olarak kalmıştır. Gerçek şu ki onun ölümüyle hanedanın çökmeye başlaması, onun örnekliğinin bir bütün olarak halefleri tarafından pek takip edilmediğinin göstergesidir. Ali gibi başarısız bir konuma düşmeyi istemeyerek, dini otorite iddiasında bulunmamıştır. Bununla birlikte cami inşaları ve özellikle önemli bir İslami merkez olarak fethedilen Kudüs'ün gelişimine -her ne kadar hacıların Mekke'ye odaklanmasını engelleme ihtimali olsa da- teşvikte bulun-

muştur. Irak'taki *Şii* unsurlar geniş ölçüde pasifize edilse de daha önce belirtildiği gibi Muaviye'nin yedi elebaşını yakalatıp idam ettirdiği kimi ayaklanmalar söz konusu olmuştur. Bu durum kısa vadede etkili olmasına karşın yalnızca doğudaki halkın kuşkularını artırmasına yol açmıştır. Ayrıca oğlunu halefi olarak seçmesi –bunu belli bir politik düzeyde gerçekleştirerek– Emeviler lehine gereğinden fazla otorite kullanımı olarak görünmüştür.

İLAVE OKUMALAR

- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam* cilt . 1, Chicago: University of Chicago Press, 1977. (*İslam'ın Serüveni*, Hodgson, İz Yayıncılık, 2000)
- Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, London: Faber and Faber, 2002.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Shaban, M.A., *Islamic History: A New Interpretation: A.D. 600–750 (A.H. 132)*, cilt. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Ebu Hanîfe (699-767)

Ebu Hanife dört büyük *Sünni* mezhepten birinin kurucusudur. Kelamcı ve fakihtir. Kurmuş olduğu mezhep, günümüzde Müslüman toplumu arasında bağlıları en fazla olanıdır. İranlı olan Ebu Hanife büyük bir fakihtir. Bunun yanı sıra birçok kişi tarafından bir bölgeden diğerine ayrıntılara ilişkin sistematizasyon eksikliği ve ihtilaflar nedeniyle bir reform ihtiyacı olduğuna inanılan fıkıh ilminde başat bir role sahiptir.

8. asırda İslam dünyası genişlemiş olmakla birlikte, ideolojik ve hukuki birlik bağlamında henüz başlangıç aşamasındadır. Hz. Muhammed'in 632 yılındaki vefatı artık herhangi bir vahyin gelmeyeceği anlamına gelirken, Tanrı'nın Müslümanlar'a *Kur'an*'da emrettiği doğru yolu yani *şeriatı* izlemeleri bir zorunluluk haline gelmiştir. Müslümanlar ayrıca rehberlik için Hz. Muhammed'in hayatı ve öğretilerine, sünnete başvurmuşlardır. Sonuç olarak Kur'an'ın neyi öngördüğünü ve Hz. Muhammed'in neleri söyleyip yapmış olduğunu belirlemek oldukça büyük bir önem taşır. İlk dört Raşid halife (*Hulefa-i Raşidin*) döneminde, ortaya yeni durumlar çıkar çıkmaz yeni hükümler bunlar uyarınca verilir. Bu dört halifeye "*Raşid*" yani "doğru yolda giden" denmesinin nedeni, onların Hz. Muhammed'in adımlarını dosdoğru izlediklerine olan inançtır. *Emevi* Hanedanı'nın (661–750, bkz. Muaviye) egemenliğiyle birlikte sıkıntılar daha fazla olarak telaffuz edilmeye başlanmıştır. Bu durum, Kur'an ve bir *kadı*'nın kişisel yargısıyla birlikte belli bir bölgedeki mevcut göreneklere dayanan kadılık müessesinin oluşturulması dahil daha sistematik bir hukuki (şer'i) çerçeve ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte, sonuç, bir bölgeden diğerine farklılaşan bir hüküm yapısı olduğu için –birçok kadı'nın henüz oluşmaya başlamış ilimlerde eğitimli olmamaları gerçeğinden ayrı olarak– pek de tatmin edici değildir. Eğer tüm Müslümanlar Allah'ın kanununa tabi iseler, o halde ikamet ettikleri yere bakılmaksızın herhangi bir

hukuki farklılığın söz konusu olmaması gerektiği şeklinde bir tartışma söz konusu olur.

8. yüzyıla doğru, başta Hanefi, Maliki, Şafii ve Hanbeli mezheplerinin kurucuları veya imamları olarak kabul edilen Ebu Hanife, Mâlik Bin Enes, Muhammed el-Şafii ve İbni Hanbel olmak üzere fıkhı, standart bir duruma getirmeye teşebbüs eden kimi Müslüman âlimler ortaya çıkar. Daha sonra Abbasi idaresinin (750–1258) ilk yıllarında, şer'i tahkikin bu kalıpları ayrıntılandırılmış ve İslam İmparatorluğu genelinde uygulanabilecek bir şer'i hukuk geliştirilmiştir. Abbasiler'in ortaya çıkışı, bürokratik olarak yönetilen merkezi bir devleti beraberinde getirerek standardizasyon ve düzenleme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Dahası, Abbasiler'in meşruiyet iddiası dini bir gerekçeye dayanmış olup Emevi seleflerine oranla daha sadık Müslümanlar olduklarını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla üzerinde ittifak edilen şeyin İslam'ın öğretileri ışığında olması gerekmektedir. Teoride, kadılar, yönetimin taleplerinden bağımsız ve ayrıca İslami konularda daha eğitimli olmalıdır.

Ebu Hanife el-Numan ibn Sabit, yaklaşık olarak 699'da doğmuştur. Dedesi Zuta'nın, Kabil'den (Orta Afganistan'ın doğusunda yer alıp günümüzde başkenttir) Kufe'ye (günümüzdeki Irak) bir köle olarak getirildiği ve sonradan Teymullah ibn Salebe kabilesinden bir kişi tarafından azad edildiği söylenir. Dolayısıyla o ve çocukları, bu kabilelerin azatlıları (Mevla) haline gelmiş ve Ebu Hanife de kimi zaman kabilenin ismi olan et-Teymi olarak anılmıştır. Küfe'de yaşamış ve *hazz* adlı bir tür ipekli kumaşın üretimi ve satışıyla meşgul olmuştur. Ayrıca şer'i hukuk eğitimi almış ve genellikle Kufe'nin en önde geleni, şeriat otoritesi olarak tanınmıştır. Şer'i hukuk dersleri verdiği geniş bir talebe kitlesini bir araya getirmiş ancak kadı konumuna yükselememiştir. Ebu Hanife, bir hâce olarak öne çıkar ancak İslam hukuku kanunlarının oluşturulmasında fiilen iştirak etmez. Kur'an'ın ve hadislerin ezberlenmesi, bu bilginin derlenmesi, açıklanması ve aktarılması Ebu Hanife'nin ana eylemi haline gelmiştir. Hanefi mezhebi, Ebu Hanife'nin ismini almış olsa da önde gelen öğrencileri Ebu Yusuf ve eş-Şeybani tarafından kurulmuştur.

Ebu Hanife'nin görüşleri, takipçileri tarafından şerh edilip geliştirilmiş ve Medine'de bulunan çağdaşı Malik tarafından bunlar haklı olarak İslam hukuku alanının öncüleri olarak ifade edilmiştir. Ebu Hanife, İslam hukuku üzerine herhangi bir eser kaleme almamıştır. Daha ziyade onun görüşlerini ortaya çıkaran eserlerden bazıları, Ebu Hanife'nin doktrininin ana kaynakları olmuşlardır. Müslüman âlimler, Hıristiyan Nicene Akaidi'yle, aynı şekilde evrensel olarak dillendirilen doktrin özetlerine dönüşmeseler de İslam dünyasında muadil akaid ki-

tapları (*akide* Arapça'da "bağlamak" veya "mukavele" anlamındadır") kaleme almışlardır. Bu akaid eserlerinden biri olan *Fıkhu'l-Ekber*, Ebu Hanife tarafından umum için yazılmıştır ve yazım tarihi şahsen Ebu Hanife'ye olmasa da en azından onun öğrenci halkalarına dek uzanır. Ebu Hanife tarafından desteklenen görüş ve yöntem, akılcı olarak tanımlanabilir. Ekolü "*mürci*" olarak (Arapça irca "erteleme" ya da "öteleme" anlamındadır) isimlendirilir; çünkü imanı amelin üzerine koymuşlardır. Büyük günahlar imanla dengelenir ve cezaları ebedi olarak değerlendirilmez.

Sonuç olarak Mürciler, günahkârların bu dünyadaki hükmünü "saklı tutup" daha çok dinginci (quietist) bir yaklaşım benimsemişlerdir. Mürciler, *Haricilere* (Arapça *haraca*'dan "dışarı çıkan") bir tepki olarak ortaya çıkmış görünmektedir. Doğası genellikle aşırılık yanlısı olan Hariciler, kuvvetli bir biçimde eşitlikçi ve püriten olup tamamen Kur'an'a dayalı bir harekettir. Onların düşüncesinde büyük günahlar, günahkâr kişiyi bilfiil mürted kılarak ölümle cezalandırılmasını gerektirdiği için, dünyada cezalandırmada hiçbir vicdan azabı duymamışlardır. Kendilerine *mürci* adı verilen diğer kişilerle birlikte Ebu Hanife, tüm Müslümanlar'a kişisel inanç meselelerinde şüphe fırsatının verilmesi gerektiğine inanmaktadır. Asıl mesele, müminin vicdanı ve yalnızca Tanrı tarafından yargılanması gerektiğidir.

Maliki mezhebi gibi Hanefiye de genellikle kadıları hüküm verirken kişisel düşünce ve bağımsız muhakeme uygulamaya teşvik eder: Bu durum İslam hukukunda *içtihad* olarak bilinen önemli bir ilkedir. Söz konusu durumda koşul, kadıların bu tür bir içtihad seyrini ele alırken, yeterli ölçüde nitelikli olmaları gerektiğidir. Aksi durumda önceki daha nitelikli kararları *taklid* daha akıllıca olacaktır. Gitgide önem kazanan husus –özellikle tesirli bir fıkıh âlimi olan Şafii döneminden sonra– oldukça nitelikli fakihlerce bile taklide yapılan büyük vurgudur. Bu da sonuç olarak İslam hukukunda bir duraklamaya neden olur. Keza Ebu Hanife'nin Kur'an ruhuyla fıkhi hükümleri ele alırken aklı devreye sokmadaki *Ehl-i Rey* (rasyonalist) unvanı. Ne var ki içtihadla ulaşılan hükümlerin sadece o ferdin bağımsız zannı olmayıp Kur'an'ın ruhunda olduğunu temin için akıl *fıkıh usulü* (fıkıh ilkeleri) tarafından sınırlandırılmıştır. Kati kabul edilen Kur'an hükümleri, yoruma açık değildir. Bununla birlikte birçok ayetin hüküm mü yoksa yalnızca tavsiye mi oldukları açık olmayıp bazen bir emrin tam kapsamı da açık olmayabilir. Bu spekülatif (*zanni*) ayetler içtihada açıktır. Ancak içtihad bir görüş meselesi değildir. Yalnızca bir bütün olarak Kur'an bağlamında anlaşılmayıp sünnet adı verilen Peygamberin kendi sözleri ve fiillerinin yer al-

dığı kaynaklardan da yararlanılabilir. Çünkü Hz. Muhammed, İslam'da Kur'an'ın fiilen en büyük yorumcusudur.

Bu kaynaklardan başka Hanefiye, söz konusu ilke ve ilahi buyrukların çıkarımı yanında, bunların izafi önemini belirlemede de bir metedoloji geliştirmiştir. Diğer birçok şey yanında *kıyas* (analojik muhakeme) ve *istihsan* (fıkhi tercih) buna dahildir. *İstihsan* birçok fıkıh âlimi arasında, özellikle ilk Müslüman topluluğun (Peygamber'in Ashabı) ve onların sadık takipçilerinin (Tabiin) önde gelenlerinin otoritesine büyük vurguda bulunan İmam Şafii için tartışılır bir konudur. Ne var ki *istihsan*, İslam fıkhının, toplumun değişen gereksinimlerine adaptasyonunda önemli bir rol üstlenmiştir. İstihsan büyük bir esnekliğe ve hüküm gelişimine olanak verip fıkıh ve toplumsal gerçeklik arasındaki boşluğu köprülemeye yardımcı olur. Burada mesele kadıların müphem bir ifade olan "fıkhi tercih"i uygularken Kur'an ve sünnetin çok sayıda hükmünün söz konusu meselede neler söylemiş olabileceğini tespite çalışmaktan çok sorunları çözmede *istihsan*a dayanabilmesidir. İmam Şafii gibi fakihler yanında Şii İslam'ın fıkhi ekolleri bu sebeple *istihsan*ı tamamen reddederler.

Daha da müphem olan bir husus, Ebu Hanife'nin "öznel görüş" olarak yorumlanabilecek "*rey*" yöntemine olan desteğidir. Bu kararlar, fakihin içtihadına ve yalnızca dolaylı olarak Kur'an ve sünnete dayanır. Öğrencilerinin bir görüş ortaya koyarlarken bazen imamların görüşlerinden farklı olarak kendi görüşlerine muhakemelerini de eklemelerine olanak veren şey, Ebu Hanife'nin fıkhi bir hükme ulaşmada kendi "rey"ini kullanmasıdır. Kaçınılmaz olarak Hanefiye üyeleri, hangi ilkenin hangisini hükümsüz kıldığı konusunda her zaman açık değildir: kıyasla muhakeme "fıkhi tercih"ten üstün müdür ve "öznel görüş"ün bunlarla alakalı olarak statüsü nedir? Ebu Hanife, fıkhi hükümlere daha sıkı ve daha metodolojik bir yaklaşıma ön ayak olurken, bunun açıklık ve esnekliği de onun aleyhine, dolayısıyla diğer âlimlerin yanı sıra İmam Şafii tarafından karşı bir tepkiye neden olabilmektedir.

Ebu Hanife, 767'de Bağdat'ta hapisteyken gözlerini hayata yummuş ve burada gömülmüştür. Asırlar sonra, 1066'da mezarının üzerine bir kubbe inşa edilmiştir. Kimileri onun Abbasi halifesi el-Mansur tarafından Bağdat'a davet edildiği ve kadı olarak tayin edilmeyi reddetmesi nedeniyle hapsedildiğine inanır. Kimileriyse bir Zeydi (akılcılık tesirindeki ılımlı bir Şii grup) isyanına olan desteği nedeniyle hapsedildiğini söylemişlerdir. Onun neslinden oğlu Hammad ve torunu İsmail de fıkıh alanında seçkin bir yere gelmişlerdir. Birçok takipçisi, Abbasi mahkemelerinde prestijli konumlar elde etmiştir. Bu da Hanefiye mezhebinin,

halifelerin şeriate bağlı olmalarından çok onların ihtiyaçlarını karşılayacak kadar esnek olduğu gerçeğinin bir yansımasıdır. Arazi vergisi kanunu üzerine bir risale yazmış olan Yusuf, halife Harun el-Reşid idaresinde ilk *kadı-ül kudat* olmuş ve Hanefiye mezhebi adıyla bu ekole resmi onay sağlamıştır. Hanefilik günümüzde dört Sünni mezhebin en liberali olarak durmaktadır. Orta ve Batı Asya'da (Afganistan'dan Türkiye'ye), Aşağı Mısır'dan (Kahire ve deltası) Hint altkıtasına kadar egemen bir mezheptir.

BAŞLICA ESERİ

- Ebu Hanife'nin ona atfedilen eserlerin yazarı olup olmadığı şüphelidir.

İLAVE OKUMALAR

İslam hukuku üzerine birçok mükemmel eser bulunmaktadır. Patricia Crone'unkiler belki de en tartışmalı eserler olup, Schacht'ınki gibi bazı çalışmalar biraz "oryantalist" olsalar da halen kullanılmaktadır.

- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Crone, P., *Roman, Provincial and Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1964.

Malik Bin Enes (709-795)

Ebu Abdullah Malik Bin Enes, dört büyük Sünni mezhepten birinin kurucusudur. *Fıkıh* ilminin öncülerinden olup Ebu Hanife'yle birlikte büyük İslam fakihlerindendir. Mevcut İslam hukuk ve dini uygulamalarını ilk düzenleyenlerinden olup Maliki mezhebine adını vermiştir.

İslam kültürünün önemli bir unsuru da "hukuk" olarak çevrilmesine karşın bundan daha fazlasını ifade eden *şeriat*tır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Muhammed tarafından sağlanan rehberlikte tezahür ettiği gibi, Tanrı iradesinin yansımasıdır. Tanrı'nın iradesi ve rehberliğinin ifadesi olarak şeriat iyi bir İslam toplumu tasarısı sağlama yanında Müslüman kimliği için de aslidir. Muhammed'in vefatıyla Müslümanlar'ın ne tür bir yaşam sürmeleri gerektiğine ilişkin hükümler, bir ölçüde dört Raşid (*Raşidin*) Halife'nin (Ebubekir, Ömer, Osman, Ali) ellerine bırakılmıştır. Dördüncü halifenin vefatından sonra güç, *Emevi* hanedanına geçer (661–750) ve bu dönemde İslam hukuku, gücün büyük bir bölümü, gerektiğinde yasa koymada halifelerin elinde olsa da bir ölçüde bir kadılar sistemi şeklinde gelişmiştir. Emeviler'in Abbasi hanedanı tarafından yıkılışıyla, meşruiyet arayışı, şeriatın sistematizasyonundaki bir artışla sonuçlanmıştır. Teori, Tanrı iradesinin nerede ikamet ettiklerine bakılmaksızın tüm Müslümanlar için aynı olması gerektiğidir. Bundan önce bir İslam beldesindeki şer'i hüküm diğer bir bölgeninkinden farklılık göstermektedir.

Sonuç olarak Tanrı'nın iradesinin gerçekte ne olduğu, Kur'an'ın nasıl ve ne ölçüde tefsir edilmesi gerektiği, Hz. Muhammed'in neler söyleyip yaptığı ve bu kaynakların ne kadar güvenilir olduğu, şayet Kur'an'da veya sünnette açıklayıcı bir hüküm yoksa hangi kaynaklara başvurulacağı konusunda ihtilaflar çıkmıştır. Âlimlerin mevcut tüm tahkik vasıtalarını kullanarak kaynakları mümkün olduğunca irdelemeleri gerekmiştir. Bu, Kur'an'ın dikkatli bir tefsir biçiminde analiziyle başlar; bu eğilimin zir-

vesine Muhammed bin Cerir el-Taberi'nin (ö.923) abidevi tefsiriyle ulaşılır. Kur'an'ın bir tür sistematik tefsiri gelişedursun, Hz. Muhammed'in söz ve fiillerinin güvenilir bir yapıda derlenmesi ise diğer önemli bir husustur. Malik'in esas ilgisi, o dönemin diğer birçok âliminde (*ulema*) olduğu gibi anıların kayboluşundan önce, Hz. Muhammed'in aslında neyi söylemiş olduğudur. Bu devirde birçok âlim Müslüman topraklarda Hz. Muhammed'i şahsen tanıyan veya O'nu tanıyanı tanıyan birilerini bulma arzusuyla gezinmektedir. Buradaki kaçınılmaz sorun, yalnızca anılar bakımından değil, ayrıca yanlış beyan bakımından da bu beyanların güvenilirliğini tespittir. İslam'ın ilk asrının sonlarına doğru, İslam dünyasının önemli merkezlerinde ikamet eden bir hadis ravileri (rivayet eden) grubu bulunmaktadır. Medine'de yaşayan Malik, Medine'nin İslam şehir devletinin merkezi olması nedeniyle Hz. Peygamber'e daha yakın kaynaklara ulaşmada açık bir avantaja sahip olmuştur.

Hz. Muhammed'in hadislerinin aktarılması, Kur'an'dan başka herhangi yazılı bir kaynak olamayacağı fikrine kimi çevrelerden bir karşı çıkış olduğu için yazılı biçimin oluşturulması uzun sürse de başlangıçtan bu yana hem sözlü hem de yazılı beyanları kapsamıştır. *Hadis* terimi tüm hadisleri ifade için kullanılsa da, tek bir söz de hadis olarak adlandırılır. (ıstılahta bir olaya ilişkin hikâye, anekdot veya öykü). Her bir hadisin iki unsura sahip olduğu varsayılır: hadisin gerçek içeriği (metin) ve asıl kaynağa yani ideal açıdan bizzat Peygamber'e yoksa ashaba (Hz. Muhammed'in çağdaşı olanlar) veya tabiine (Hz. Muhammed'in vefatından sonraki jenerasyon) dek uzanan ravi zinciri (isnad). Örneğin Muvatta'dan alınan ve Hz. Peygamber'in bir sahabesinden rivayet edilen aşağıdaki hadis bunu açıklayacaktır:

> "Malik bize el-Zuhri'nin Saîd b. el-Müseyyeb'den şöyle rivayet ettiğini bildirdi:
> Nüfey' Resûlullah (s.a.v.)'ın hanımı Ümmü Seleme'nin *Mükatebi*ydi. Hür olan karısını iki talak ile boşadı. (Tekrar dönmek istediğinde) Hz. Osman bin Affan'a fetvasını sordu. O da:
> "O, sana haram oldu" dedi"*

Burada meşhur bir hadis ravisi olan el-Zuhri'nin (ö.742) ve şer'i meselelerde meşhur olan el-Müseyyeb'in (ö.713) ravi zincirini (isnad) görüyoruz. Metin, bir *mükatebe*** olan Nufey'e'nin halife Osman'a (*Hulefa-i Raşidin*'den olup aynı zamanda bir sahabedir) boşanmadaki normal

* *The Muwatta of Malik, the Recension of al-Shaybani*, ed. 'Abd al-Wahhab 'Abd al-Latif, Kahire: Al-Maktabat al-'Ilmiyyah, 1979, hadis no. 555, s. 186.

** Bir kölenin çalışarak belirli bir bedeli ödemesi sonrasında azat olacağı anlaşmalı kölelik. (ç.n.)

prosedürün üç kez "Boş ol" ifadesini dile getirmek olduğunu düşünerek, evliliğini geri alınamaz bir şekilde bitirmemiş olduğu umuduyla müracaat ettiğini açıklamaktadır. Ancak Halife Osman, Nufey'e'nin bir köle olması nedeniyle iki talakın da aslında yeterli olduğu görüşünü belirtir. Burada şer'i hükümlere ulaşmada kıyas'ın kullanımının güzel bir örneği bulunur. Çünkü bu köle kızların (dolayısıyla kölelerin) zina işleyen hür kadınlara verilen cezanın yarısını alacağını açıklayan bir ayete dayanmaktadır. Cezanın yarıya indirilişi (üçün yarısı ona en yakın tam sayı olan iki olarak anlaşılmıştır) hür erkek ve kadınlarda geri alınamaz bir boşanmayı beraberinde getiren üç talak için uygulanmıştır. Bu durumda hür bir kadınla evli, köle bir erkeğin durumuyla alakalı karışıklık bulunmaktadır ve Osman bu hükmü hür bir erkeğin "yarısı" olarak belirlemiştir.

Şeriat ve yöntemlerinin gelişimi, dördü, Sünni İslam'da özel bir öneme sahip bazı âlim ve fakihlerce geliştirilmiştir. Bu dört âlim; Ebu Hanife, Malik, İbni Hanbel ve İmam Şafii'dir. Onların adıyla anılan dört mezhep, Allah iradesine dair Sünni anlayışı teşkil ederler. Bu kişilerin önemli bir biyografisi *İbn Hallikan* (ö.1282) tarafından yazılmış olup eserde bu kişilere ilişkin gerçekçi bilgiler yanında, önemli anekdotlar da yer alır. Malik'le alakalı olarak kısa bir açıklama sunar: Uzun, iyi giyimli, alnında saçları hafif açılmış ve sağlıklı bir tene sahip, bıyıklı ve kır saçlı. Mukaddes Medine kentinde doğmuş, yaşamış ve vefat etmiştir. Referans aldığınız otoriteye bağlı olarak 709'dan 716'ya kadar değişiklik gösterdiği için kesin doğum tarihi de dahil yaşamının ilk dönemleriyle alakalı çok az şey bilinmektedir. Kısa süren bir hastalık sonrasında 795'te vefat etmiştir. Çocukluk yıllarını kuşatan hikâyelerin birçoğu bize bu biyografilerin kaynaklarından çok, yazarları hakkında daha fazla bilgi sunar - Malik'in ana rahminde üç yıl geçirdiğini(!) anlatan bir hikâye şaşkınlık vericidir. Bir kaynak Malik'i oldukça yakışıklı olarak tanımlarken diğeri onun bir şarkıcı olmak istediğini ancak hayli çirkin olduğu için ona başka meslek bulması tavsiye edildiğini belirtir. Birkaç hocası olmuştur ancak yine öne sürülen, neredeyse dokuz yüz hoca, inanılması güç bir durum olarak görülmektedir. Daha güvenilir kaynaklar, dedesi ve babasının ondan önce hadis derlediklerini belirtmektedir. Medine'de çalışırken Hanefi mezhebinin kurucusu olan Ebu Hanife'yi tanımaktadır. Malik'in yönetimdeki otoritelerden bağımsız kaldığı söylenir ki bu durum o dönemlerde başarılması güç bir durumdur. Güçlü Abbasi halifesi Harun el-Reşid, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için Medine'ye geldiğinde Malik'le tanışır ve ondan iki oğluna eğitim vermesi için sarayına gelmesini rica eder. Malik şu cevabı verir, "Ey halife, ilim, yüce

bir doğaya sahiptir ve herhangi bir kişinin ayağına gitmek yerine ona gidilmesini gerektirir"*. Halife, Malik'i hapse atmak yerine ondan özür diler ve oğullarını sıradan vatandaşların arasında oturarak eğitim almaları için Malik'in sınıfına gönderir.

Malik, kendisini Hz. Peygamber'in hadislerine adamıştır ve onları ancak dinen temiz bir haldeyken (abdestliyken) rivayet eder. Bu durum ünlü *Kitabu'l Muvatta* isimli bir eseri kaleme almasıyla sonuçlanır. Ona birçok eser atfedilse de doğrulukları kuşkuludur. Bununla birlikte, *Muvatta* kendi içinde İslam hukukuna ait bir eser ortaya koymada ilk sistematik girişim olarak dikkat çekici bir çalışmadır. Ancak Malik, eserinin şerhini yazmamış olup zamanla kimi düzeltiler geçiren eserin günümüze kadar ulaşan yalnızca dört kopyası bulunmaktadır.

Malik'in *Muvatta*'yı oluştururken asıl niyeti onun döneminde Medine'de halihazırda mevcut olan yasal ve dini uygulamaların sistemleştirilmesidir. Bunun temeli aslen nasıl uygulandığı (*amel*) ayrıca yerel halk tarafından görüş birliğidir (*icma* olarak bilinir). Bunun yanı sıra sıkça Kur'an'a ve Peygamberin sünnetine başvuruda bulunur. Bununla birlikte tercih bakımından vurgu –Kur'an istisna olarak– ihtilafların ortaya çıktığı hadislerden çok insanların icmasınadır (insanlardan kastedilen eğitimli sınıftır). Bir meseleye ilişkin herhangi bir hükmün belirlenemediği durumlarda, Malik bağımsız bir yargıya (*rey*) başvurmada kendini hür hisseder. *Muvatta* konularına göre bölümlere ayrılmıştır. Bu bölümlerden bazıları namaz vakitleri, tezkiye, Kur'an, Cenaiz, zekât, oruç, hac, miras, evlilik, boşanma ve diyettir. Nakil bakımından, sonraki yazarlara göre daha az kesin olmakla birlikte önemi izlenecek ve geliştirilebilecek bir model sağlanmasıdır.

Hem eseri hem de kendisi, Müslümanlar arasında büyük bir saygı ve sevgiye mazhar olmuştur. Örneğin İmam Şafii, Kur'an'dan sonra dünya üzerinde Malik'in *Muvatta*'sından daha makul hiçbir kitap olmadığını belirtir. Buhari ve Müslim'in büyük hadis kitaplarında Malik'e sıkça atıfta bulunur. Maliki mezhebinin kuruluşu, Malik'in kendisinden çok talebeleri yoluyla olmuştur. Sonraki yüzyıllarda mezhep daha çok İslam dünyasının batısında (Müslüman bir ülke olduğu dönemde İspanya dahil) tesir ve otorite elde etmiş, ayrıca yukarı Mısır'da da birçok bağlısı bulunmuştur. Ömrünün sonlarına doğru Malik, uzlete çekilmiş ve 85 yaşındayken 795'te vefat etmiştir.

---

* Thomas P. Hughes, *A Dictionary of Islam*, Londra: W.H. Allen, 1935, s. 312.

BAŞLICA ESERİ

- *Al-Muwatta of Imam Malik ibn Anas: The First Foundation of Islamic Law*, Çev. A. Abdurrahman Bewley, London: Bookwork, 2001.

İLAVE OKUMALAR

- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Crone, P., Roman, *Provincial and Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1964.

Rabia (Basralı Rabia) (717-801)

Rabiatu'l Adeviyye el-Kaysiyye ya da daha çok bilindiği şekliyle Basralı Rabia, İslam kültüründe daha az spekülatif ve daha fazla adayışsal tasavvuf düşüncesinin büyük bir mistiği olarak hatırlanır. Kuşkusuz kendisiyle alakalı söylenenlerin büyük bölümü, menkıbeler dünyasına ait olan tarihi bir kişilik olsa da, tasavvuf inancının -Tanrı aşkı ve zühd, takva içre bir yaşam- önemli bir yönünü bize bildiren yine bu menkıbelerdir.

Rabia'nın yaşadığı dönemde ya da o dönem civarında hiçbir biyografi yazılmadığı için Rabia'nın yaşamına ilişkin çok az gerçek bilgi bulunmaktadır. En tam olan, ilk dönem biyografileri bağlamında, 1120 civarında doğan ve eserlerini Rabia'nın vefatından üç asır kadar sonra yazan İranlı şair Feridüddin Attar'ın *Tezkiretü'l Evliya*'sına başvurmamız gerekir. Ancak bu biyografide neyin gerçek neyin söylence olduğunu çözmek güçtür. Kuşkusuz Attar, şu an kaybolan kimi kaynaklara ulaşmış ve ulaşabildiği önceki döneme ait kaynaklara başvuruda büyük çaba göstermiş olmalıdır. Ne var ki bu bilgiyi mümkün olduğunca sağlayabilme girişiminde kuşkusuz gerçekleri söylenceyle renklendirmek için şiirsel yetkinliğini de kullanmıştır. Attar'ın zamanında, Rabia'ya atfedilen birçok efsane bulunmaktadır ve Attar da onları eserine dahil etmemesi için bir neden görmemiştir. Hiçbir şey olmasa bile onun varlığı ve konumuna inanmak için daha eski kaynaklar mevcuttur.

Rabia muhtemelen yaklaşık olarak 717'de Basra'da doğmuş ve yaşamının büyük bölümünü orada geçirmiştir. Attar, Rabia'nın fakir bir ailenin dördüncü kız çocuğu olarak doğduğunu ve bu nedenle Rabia (dördüncü) adını aldığını belirtir. Ebeveynleri o henüz çocukken ölürler ve Rabia yetim kalarak köle olma durumunda kalır. Yine kimi kaynaklara göre, o asla bir köle olmayıp aslında zengin bir aileye mensuptur. Bununla birlikte, modern biyografici Margaret Smith'e göre Rabia'nın ger-

çekte bir köle olduğunu öne sürmek için güçlü kanıtlar vardır. Rabia'nın bir aile adı (ya da lakabı) olmayıp kabilesinin adıyla anılması, onun köle statüsünün bir göstergesidir. Attar, onun efendisi tarafından azat edilişiyle manevi uyanışa doğru nasıl yolculuk ettiğinin öyküsünü sunar. Öyküye göre, bir gün Rabia'nın ayağı yolda kayıp yere düşer. Rabia "Ey Rabbim, ben anasız babasız bir garibim; yetim ve köleyim; esir düştüm ve bileklerim yaralı (yine de buna kederlenmedim; tek arzum Senin rızan. Senin de bundan razı olup olmadığını bilmekten hoşnut olurum." Buna yanıt olarak bir ses işitilir, "Üzülme; haşr günü (diriliş) senin merteben, cennette Allah'a en yakın olanların sana imreneceği bir mertebe olacaktır"*.

Bunun ardından Rabia, gündüzü oruçla geçirirken, efendisi için yorucu işler yaptığı bir yaşam sürer. Attar, efendisinin bir gece pencereden dışarı bakarken onun namaz kılışını görerek Rabia'yı nasıl azat ettiğini anlatır. Efendisi Rabia'nın başı üzerinde herhangi bağlantı olmadan havada asılı duran ve evin tamamını aydınlatan bir ışık görür. Bu İbranice *şekina*dan türemiş olan Hıristiyan azizlerin halesiyle eş anlamlı *sekine* yani kutsiyet sembolüdür. Efendisi buna şahit olunca onu azat eder ve Rabia çöle yolculuk eder. Daha sonra gerçekleşen olaylar, yine o zamanlar, Rabia kendi başına bir uzlet mekânı inşa edip sonrasında kendisini zahidane bir şekilde Tanrı'ya adadığı bir yaşam sürmüş olduğu görülmesine karşın, karışık hikâyelerle kaydedilmiştir.

Açıkçası Rabia birçok evlilik teklifi almış ancak bir uzlet halini muhafaza ederek bekâr olarak yaşamıştır. Basra yakınlarında bilinen, en eski medrese toplumlarından birinin kurucusu ve kendisi de bir zahid, kelamcı ve vaaz olan Abdulvahid bin Zeyd'den (ö. 793) bir nişan teklifi gelmiştir. Diğer bir teklif ise ona çeyiz olarak bir servet teklif eden Abbasiler'in Basra Emiri Muhammed bin Süleyman el-Haşimi'den gelir. Bu hikâyelerin en meşhuru -her ne kadar Rabia'dan yetmiş yıl önce ölmüş olsa da- Hasanu'l Basri'yle Rabia'yı ilişkilendiren hikâyedir. Hasan "ağlayan mutasavvıf" olarak bilinir (sürekli ağlayanlar ya da *el-bekkaun*). Çünkü hesap gününden çokça korkmakta ve dünyanın gidişatı için üzüntüyle dolmaktadır. Bir beyana göre Hasanu'l Basri, bir keresinde başını pencereden çıkarmış ve ağlamaktadır. Gözyaşları Rabia'nın önüne düşünce Rabia, yağmur yağdığını sanır! Kronoloji bakımından ikisinin karşılaşması çok olası görünmese de her iki mutasavvıfın bağlı olduğu sufilik biçimini kuşkusuz sembolize eder: daha az spekülatif ve adayışsal unsura eğilimli olmak yanında her iki durumda da dünyevi mal veya konumların reddi.

* Attar (1990)

Daha olası görünenler bağlamında bu sufilerden biri de Rabia gibi iffet, tevbe ve zühd içre bir yaşam benimseyen *Rabah el-Kays el-Basri*'dir. Rabah da velayetin nübüvvet üzre önemine vurguda bulunur ve aslında Rabia'yı diğer bir yakın arkadaşı Süfyan es-Sevri'yi kendini hadislere hasretmesi nedeniyle eleştirir. Zira bunun, Süfyan'ı ibadetten alıkoyacağına inanmaktadır. Rabia'nın inandığı şeyi anlama adına diğer bir kuşkulu ancak bununla birlikte aydınlatıcı bağlantı da Mısırlı sufi Zünnun-i Mısri ile olan bağlantısıdır. Zünnun, özellikle birinci ve ikinci yüzyılda büyüyen ezoterik bir hareketin yani *marife*'nin (gnosis) büyük bir taraftarıdır. Gnosis (Yunanca "vahyedilen bilgi") insanlığın tekrar uyandırılabilir bir "ilahi unsur"a sahip olduğunu öngörür. Zünnun, aşk yoluyla Tanrı'yla birlik (*tevhid*) kavramını izah etmiştir. Öyle görünüyor ki Rabia'yla bağlantılı olanların çoğunluğu erkektir; iki hanım hizmetkârdan başka onu ziyaret eden bazı kadınlardan da bahsedilir.

Rabia'nın *zühd* ve *fakr*ına ilişkin birçok öykü bulunmaktadır. Onun bedensel arzular ya da özellikle ihtiyaç duyduğunda başkalarından yardıma olan istemsizliği konusunda da öyküler bulunur. Onun adanmışlık biçimi, diğer dünyevi alakalara çok az yer bırakan bir ilahi aşkla karakterize edilir. Karakterine ışık tutmaya yardım edecek şekilde ona birçok *keramet* atfedilir. Bu öyküler, özellikle Attar tarafından yeniden anlatılmıştır. Bu öykülerden birinde iki şeyh biraz yiyecek bulma umuduyla Rabia'nın evi önünde dururlar. Rabia iki somun pişirmiş ancak iki şeyh onları yiyemeden bir dilenci gelince, Rabia da ekmekleri bu dilenciye vermiştir. Daha sonra köle bir kız, hanımından, Rabia'ya verilmek üzere on sekiz ekmek getirir. Rabia onları saydıktan sonra almayı reddeder. Köle kız ekmekleri getirirken iki tanesini almıştır ancak suçlulukla onları yerine koyar ve yirmi ekmekle geri gelir. Daha sonra Rabia kabul eder ve onlarla şeyhleri doyurur. Rabia şeyhlere şöyle seslenir:

> İçeri girdiğinizde aç olduğunuzu biliyordum ve şöyle dedim. "Bu iki mübarek kişinin önüne nasıl iki ekmek koyarım? Dilenci geldiğinde iki ekmeği ona verdim ve Kadir Allah'a şöyle dua ettim. 'Rabbim, bana, bire on vereceğini söylemiştin ve ben de itimad ettim. Şimdi senin rızan için iki tanesini verdim ki bana her biri için on tane veresin' on sekiz ekmek geldiğinde bu eksikliğin ya bir emanete hıyanet nedeniyle olduğu ya da bana gönderilmediğini biliyorum.*

Rabia'nın devrinde tasavvuf hâlâ başlangıç dönemindedir. Rabia, sistematik bir mistik olmadığı halde onun öğretileri tasavvufu bir doktrinler dizisi şeklinde geliştiren birçok sufi âlime ilham olmuştur. Rabia,

* Age.

Tanrı'ya giden yolun ilk aşaması olarak tevbe kavramına büyük vurguda bulunmuştur. Hasanu'l Basri gibi o da günahları için kederle gözyaşı dökmüştür. Ona göre tevbe "Allah'tan bir hediye"dir ve bu nedenle istenmez. Bununla birlikte samimi tevbenin mağfiretle sonuçlanacağına inanmıştır. Günahın, ruh ve Tanrı arasında bir ayrılığın ve dolayısıyla böylesi bir ayrılıkta üzüntü ihtiyacının nedeni olduğunu belirtmiştir. Ağlama yoluyla kederin zahiri (görünür) işaretleri, kişinin işlediği günahlar yanında, yapmaktan vazgeçtiği eylemler için de pişmanlıktır. Rabia'nın kederine neden olan, günahın cezalandırılması değil Allah'la olan sevgide neden olduğu kopmadır.

Allah'a giden yolda diğer bir aşama da sabırdır ve Rabia'da bu erdemin var olduğu aşikârdır. Bir köleyken ve önüne çıkan çeşitli sıkıntıları çekmek durumunda olduğunda bile her şeyi Tanrı'nın iradesi kabul etmiştir. Sabrı imanın asli bir parçası olarak kabul etmiştir; çünkü eğer Tanrı'nın irade etmediği bir şeyi irade edecek olursa, imansızlık suçunu işlemiş olur. Sabrın tamamlayıcısı şükürdür. Nimetler yanında talihsizlikler de tümüyle Tanrı'dan gelen hediyelerdir. Öyleyse kişi hamdetmeli ve Tanrı'ya şükretmelidir. Ayrıca talihsizliklere de şükredilmelidir çünkü daima daha kötüsü de olabilir. Rabia'nın duaları hep şükürle doludur. Tıpkı aşağıdaki hikâyede belirtildiği gibi:

> Rivayet edildiğine göre birgün Rabia başında sargı olan bir kişi görür. "Niçin bu sargı (başınızın etrafında)?" der. Adam "Başım ağrıyor" der. Rabia onun kaç yaşında olduğunu sorar. Adam, "otuz" yanıtını verir. Rabia, "Yaşamının büyük bölümü acıyla mı geçti?" der. "Hayır" yanıtını alır. Rabia'nın yanıtı şöyle olur, "otuz yıl boyunca (Allah) senin bedenini sağlıklı kıldı ve sen asla şükür sargısını bağlamadın ancak bir gecelik baş ağrısı için şikâyetle onu sargı içine aldın."*

Bu hikâyede görüldüğü gibi Rabia hazırcevap bir kişidir. Ahmak ve münafıklardan en ufak ıstırap duymamış ve erkek âlimler arasında kendi yolunu tutmuştur. Rabia aşk doktrinine vurguda bulunan ilk mutasavvıflardandır. "Aşk nedir?" Sorusuna Kur'an'dan şu ayetle yanıt vermiştir:

> Aşk Ezel'den gelmiş Ebed'e gitmektir. Yetmiş bin âlemde sonunda Allah'ta yok olana kadar ondan bir damla için şöyle demeyen bir kişi bile yoktur. "Allah onları sever, onlar da Allah'ı". (5:54)**

Rabia yaklaşık doksan yıl yaşamıştır. Eğer onun öğretileri gelip geçici bir şeyler olsa, onun ölüm için günahları nedeniyle duyabileceği her-

* Age.
** Age.

hangi bir korkuyu bastıracak. Tanrı'yla birlik gibi can attığından şüphe edilebilir. Rabia büyük bir zihin değildir ve tasavvuf ilminin yapısına asli ya da doktrinel herhangi bir katkıda gerçekten bulunup bulunmadığı tartışılabilir. Bununla birlikte onun katkısı birçok kişiye, özellikle de sosyal özgürlüğün kolayca elde edilmediği zaman manevi özgürlük için Rabia'yı bir arketip olarak gören kadınlar için esin olmasında yatar.

BAŞLICA ESERİ

- Rabia'nın eserlerinin yer aldığı hiçbir "derleme" yoktur, ancak ona atfedilen yazılar ilave okumalar bölümünde bulunabilir.

İLAVE OKUMALAR

- Attar, Farid al-Din, *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadhkirat Al-Auliya (Memorial of the Saints)*, Çev. A.J. Arberry, New York: Arkana, 1990.
- El-Sakkakini, Widad, *First Among Sufis: Life and Thought of Rabia Al Ada-wiyya, the Woman Saint of Basra*, ed. Daphne Vanrenen, Çev. Nabil Safwat, Londra: Octagon Press, 1989.
- Smith, Margaret, Rabi'a, *The Life and Works of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam*, Oxford: Oneworld, 1994.

Şafii (768-820)

İmam Şafii, İslam *fıkh*ının temellerini kuran bir fakih, kelamcı, âlim, şair ve müelliftir. Kuşkusuz en büyük İslam hukuk âlimlerinden olan Şafii'nin en büyük katkısı, özellikle bir şer'i kaynak olarak Hz. Muhammed'in hadislerinin sahihliğine kati yaklaşımıyla şer'i hukuku, daha sağlam ve bilimsel bir zemine oturtmasıdır. Dönemindeki diğer herhangi bir kişiden daha fazla olarak, kırılmaların eşiğinde olduğu görülen İslam toplumunun birliğini oluşturmaya çaba göstermiştir.

Muhammed İdris ibn el-Şafii, Filistin'in güneyinde yer alan Gazze'de 768 yılında dünyaya gelmiş ve doğumunun hemen sonrasında babası vefat etmiştir. Dul kalan annesi küçük Muhammed'i iyi bir medreseye devam etmesi için Mekke'ye götürmüş ve o dönemin bir uygulaması olarak İmam Şafii, bedeviler arasında binicilik, okçuluk yanında onların farklı sosyal ve bireysel ahlak alanındaki becerilerini öğrenmek üzere kalmıştır. On yılını bir kabileyle geçirmiştir. Diğer önemli bir konu da o dönemde kent yaşamı tarafından kirletilmeyen saf bir Arapça'ya olan hâkimiyetinin gelişimidir. Arap şiirinden zevk almış ve ayrıca sözlü ürünlerin bulunduğu böylesi bir toplumda pek de yaygın olmadığı şekilde uzunca metinleri ezberleme becerisini geliştirmiştir.

Fakih olan Malik'e ait Medine'de yaşamış daha önceki fakihlerin, fıkhi hükümlerinin yanı sıra Hz. Muhammed'in hadislerini de içeren *el-Muvatta* adlı ünlü eserini okuması, yaşamında bir dönüm noktası olmuştur. Eserin tamamını ezberlemeye başlamış ve bununla tatmin olmayarak on sekiz ayını İmam Malik ölmeden önce bizzat ondan eğitim alarak geçirmiştir. O vakit İmam Şafii 28 yaşında olup henüz işin başındadır. Bununla birlikte haccederken Yemen valisiyle tanışır ve vali ona sarayda bir iş teklif eder. Detayları belirsiz olsa da İmam Şafii'nin diğer Yemenliler'le birlikte bir tür isyana karışmış olduğu görülür ve so-

nuç olarak zincirle Bağdat'a, halife Harun el-Reşid'in huzuruna, vatan hainliği suçuyla getirilir. Yemenliler'in bir bir başları kesilir ancak sıra İmam Şafii'ye geldiğinde, ilmiyle halifeyi etkilediği ve serbest bırakıldığı anlaşılmaktadır. Ancak bu durum, her ne kadar Şafii fakir bir aileye mensup olsa da Hz. Muhammed'in kabilesi Kureyş'e mensup, soylu ve nüfuz sahibi bir dostu nedeniyle de gerçekleşmiş olabilir.

İmam Şafii, Bağdat'a olan bu mecburi ziyaretten yeterince faydalanmıştır. Maliki mezhebinin kurucusu İmam Malik'in görüşleri üzerine çalışıp vaktini Hanefiye mezhebinin kurucusu, merhum İmam Ebu Hanife'nin talebeleri arasında geçirmiştir. Mekke'ye dönmeden önce iki yılını Bağdat'ta deve yüküyle kitapları arasında geçirirmiş ancak Bağdat'ın entelektüel yaşamını özlemesi nedeniyle oraya dönmüştür. Çok geçmeden onun, şer'i, dini ve toplumsal işlerinde rehberliğini arzulayan kendi takipçilerinden bir çember oluşturmuştur. Sevenlerinden birisi de kendi mezhebi olan Hanbeli'yi kuracak İmam İbni Hanbel'dir. İmam Şafii Bağdat'tayken İslam hukukunun ilmi açıdan ilk incelemesi olarak kabul edilen *er-Risale*'yi kaleme almış ve bu onun ilmi şöhretinin yayılmasına yardımcı olmuştur.

815'de -her ne kadar daha sonraki dönemlerindeki kadar entelektüel ve kültürel bir merkez olmasa da- Kahire'ye gitmeye karar verir. Şafii'nin ünü Kahire'ye ondan önce ulaşır ve kimilerince İslam'ın bir sonraki *müceddidi* (yenileyici) kabul edilerek Kahire'de hoş karşılanır. "*Müceddidü'l İslam*" lakabı meşhur bir hadise dayanan bir unvandır. Hadise göre her yüzyıl başında İslam toplumunu yeniden kurup canlandıracak, İslam'ı yenileyecek (*tecdid*) ve Müslümanlar'ı *sırat-ı müstakîm*e (dosdoğru yol) yöneltecek büyük bir kişi gelecektir. Hicri takvim 815-199'u göstermekte ve bu nedenle İmam Şafii başlamakta olan İslam'ın üçüncü yüzyılı için müceddid olarak görülmektedir. İlginç olan konu, Şafii mezhebinin diğer bir takipçisi olan el-Gazali'nin İslam'ın altıncı asrının müceddidi kabul edilmesidir. İmam Şafii, tefsir, hadis, belagat ve şiirle alakalı konularda camilerde günlük dersler vermiştir. 52 yaşında görünürde hemoroit kanaması nedeniyle ölümüne kadar beş yıl boyunca öğrenci yetiştirmiş ve risaleler kaleme almıştır.

İmam Şafii fıkıh ilminin temellerini ortaya koymuştur. Bu yeni İslami ilim (fıkıh) İmam Şafii tarafından -örneğin- Aristo mantığı ya da diyalektiğine başvurmaksızın geliştirdiği için tamamen İslami olması nedeniyle biriciktir. Fıkhın amacı insanın Tanrı'yla olan tüm ilişkisini düzenlemek, İslami kaynaklar uyarınca doğru yolu tesis etmektir. O halde fıkıh kurallardan daha fazlası, bir yaşam biçimidir. Namaz, oruç, zekât, hac gibi dini vecibeleri düzenler. Ayrıca ceza hukuku ve medeni

hukuku ayrıntılandırır. İnsanın işlediği her fiil, aradaki birkaç derecelendirmeyle helal ve haram olarak ayrılır.

Fıkhın temeli olarak İslami kaynakların dayandığı şey bağlamında başvurulacak ilk merci elbette Kur'an'dır. Kur'an –en azından teoride– en anlaşılır olanı ifade eder ve diğer tüm hükümlerin kaynağı bir açıdan vahiydir. Bununla birlikte Kur'an birçok kural ve düzenleme sağlama bağlamında çok açık değildir. Sonraki müracat kaynağı, Kur'an'ın en büyük müfessiri olan Hz. Muhammed'dir. İmam-ı Şafii için Hz. Peygamber esasen "canlı" Kur'an'dır ve bu yüzden onun sünneti vahiyle takdis edildiği için doğru davranışın bir modeli vazifesi görür. Bu noktada Şafii, yalnızca Peygamber'in değil ayrıca Ashab'ın ve Tabiin'in sünnetinin de eşit biçimde yetkin olduğu görüşü dahil olmak üzere Malikiler'in görüşlerinden (aslında eski hocasından) ayrılır. Şafii, hadisi yalnızca Peygamberin sünnetiyle sınırlamış ancak Hz. Muhammed'in statüsünü esasen Kur'an'ınkine eşit bir statüye yükseltmiştir. Bundan da Peygamber'in yanılmazlığı kavramı doğmuştur. İmam Şafii. Hz. Muhammed'in sünnetinin statüsünü göz önünde bulundurarak hadislerin sahih olduğundan emin olma ihtiyacını ortaya koyar. Diğer bir deyişle hadislerin uydurma değil sahih olduğundan emin olunmalıdır.

İmam Şafii'nin zamanında binlerce hadis bulunmaktadır ve Şafii sahihliğin teyidi için ayrı bir ilim geliştirmişir. Örneğin, Hz. Peygamber'in bir hadisini rivayette ravi zincirinde bir kopukluk olması ve ravilerin de güvenilir oldukları kanıtlanmalıdır. Sonuç olarak İmam Malik'in *Muvatta*'sındaki bazı hadisler de dahil birçok hadis reddedilmiştir. Sünnetin önemi, onun Kur'an'daki noktaları izah ve tanımlama kabiliyetinde yatar; ancak Kur'an'daki ayetlerle çelişemez veya neshedilemez. Öte yandan kelamcılar genellikle hadisi toptan reddedip yalnızca Kur'an'a dayanmayı tercih edip diğer yandan anlamını tespit için diyalektik (kelam) becerilerinden yararlanmayı tercih etmişken, İmam Şafii kelamcıların yaptıklarına çok inanmamaktadır. Peygamberin bir hadisinin sıhhati teyid edildiğinde, onun hükmü, Kur'an'ın emirleriyle eşit durumdadır. Hadislerin Kur'an'la çelişmeyeceğine olan ısrar, bir dizi problemi de beraberinde getirmiştir. Örneğin, Kur'an bir hırsızı elinin kesilmesiyle cezalandırırken (5:42) sahih bir hadise göre Hz. Muhammed eğer hırsızlık önemsiz bir hırsızlıksa cezanın ertelenebileceğini söylemiştir.

Sonuç olarak üçüncü bir şer'i kaynağa ihtiyaç duyulmuştur: *icma*. Bu kaynak İmam Şafii'den önce geniş ölçüde kullanılmıştır ancak sorun kimin *icma*sı (konsensüs) olduğudur. İcmada söz konusu olan, yalnızca yerel bir halk mı yoksa tüm Müslüman ulus mudur? Yoksa bundan daha sınırlı mı olmalıdır? Yalnızca yerel bir topluluksa, bunun anlamı örne-

ğin Bağdat'taki şeriatın Mekke'deki şeriattan birçok açıdan farklılık gösterebileceğidir (aslında durum budur). İmam Şafii, benimsediği görüşe ilişkin daima açık olmasa da bir bölgeden diğerine farklılık gösteren hükümleri açıkça onaylamadığı için söz konusu "topluluk"u bir bütün olarak eğitimli fakihlerden bir topluluk olarak ele alma eğilimindedir. Sonuç olarak bir uygulama eğer Kur'an ya da hadiste bulunmuyorsa, insanlar Kur'an ya da hadislerde belirtilmeyen, İslam'ın ilk dönemindeki uygulamalara müsaade eden yetkin fakihlerin hükümlerine bakmalıdır. Bununla birlikte icmanın avantajı, prensipte hükmün esnek olup değişime ayak uydurabilmesine imkân vermesi olmuştur.

Şeriatın son kaynağı ya da "delil"i, *kıyas*ın (analoji) kullanımıdır. *Kıyas* bir kişinin (özellikle de Kur'an ve hadisi iyi bilen eğitimli bir Müslüman âlimin) Kur'an ve sünnetteki bir durumla yeni yeni ortaya çıkan bir durum arasında bir kıyasta bulunmaya dayalı kişisel görüşünü içerir. Örneğin, varsayalım Kur'an'da veya hadiste bir devenin çalınması durumunda verilecek cezanın kaynaklarda belirtilmeyen ancak değeri eşit olan diğer bir değerli şeyle karşılaştırılmasıdır. Yine bu İmam Şafii'den önce özellikle Hanefi mezhebinde yaygın olarak kullanılır; daha muhafazakâr Hanbeli mezhebi için Kur'an'da buna ilişkin neredeyse delil yoktur ve dolayısıyla İslami olmayan bir yenilik (*bidat*) olarak görülür. İmam Şafii kendi payına bu hususta çok da istekli değildir; ancak son bir çare olarak yani Kur'an, sünnet veya icmadan bir hüküm çıkarılamadığında ona müracaat edilebilir. Sonuç olarak muhakemenin (us) ya da içtihadın kullanımı gerçekten aşırı bir duruma gelmiş ve bundan sonra fakihler verecekleri hükümde eski hükümlere bakmışlardır. Günümüzde birçok modern âlim değişimin hızlı olduğu modern dünyada İslam'ın karşılık verebileceği yegâne yolun içtihadın yeniden takdimi ve Ortaçağ ya da öncesindeki âlimlerin hükümlerinden çok, söz konusu âlimin muhakeme becerisine daha fazla vurguda bulunmak yoluyla olacaktır.

Fıkıh ilminin kuruluşuyla İmam Şafii daha anlaşılır ve tutarlı bir hukuk sistemi sağlamada başarılı olmuştur. Şafii mezhebi, Hanefi, Maliki ve Hanbeli mezheplerinden sonra dördüncü mezhep olmuştur. Bu mezheplerden hiçbiri önemli bir derecede farklılık göstermezler ve diğer mezhepler İmam-ı Şafii'den sonra kendi kaynaklarına özellikle uydurma hadislere dayanma konusunda alakalı, onların görüşlerini benimsemişlerdir. Günümüzde Şafii mezhebi Malezya-Endonezya takımadaları, Güney Arabistan, Doğu Afrika ve Aşağı Mısır'da yaygındır.

BAŞLICA ESERİ

- *Islamic Jurisprudence: Risala*, Çev. M. Khadduri, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1961.

İLAVE OKUMALAR

- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Crone, P., Roman, *Provincial and Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1964.

İbni Hanbel (780-855)

İbni Hanbel, dört büyük mezhepten biri olan Hanbeliliğin kurucusudur. Meşhur bir fakih ve kelamcı olup Bağdat imamı olarak da tanınır. Eserlerinden büyük bir bölümü hadis üzerinedir. Başlıca eseri 30.000 kadar hadis içeren *Müsned*'dir. İbni Hanbel'in mezhebi genellikle en Ortodoks ve geleneksel mezhep kabul edilmiş olup İbni Hanbel, Abbasiler döneminde varolan akılcı eğilimlere karşı kendi geleneksel yaklaşımını savunmuştur.

Ebu Abdullah Ahmed ibn Muhammed ibn Hanbel ibn Hilal el-Şeybani, 780 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. Soylu bir Arap kabilesi olan Benî Şeyban'a mensuptur. Bu kabile, İslam'ın ilk yüzyılında Müslümanlar'ın Irak ve Horasan'ı fethinde önemli bir rol oynamıştır. Babası orduda hizmet etmiş ve oğlu doğmadan kısa bir süre önce vefat etmiştir. İbni Hanbel, eğitiminde de önemli bir role sahip olan annesi tarafından büyütülmüştür. İbni Hanbel, ailesinin soyluluğu nedeniyle bağımsız olarak yaşamasına olanak veren küçük bir varlığa varis olacak denli şanslıdır. İki kez evlenmesi ve her eşinden bir erkek çocuğunun olması, az bilinen hususlardır. Her iki oğlu da Hanbeli mezhebinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.

İbni Hanbel küçük yaştan itibaren dini ilimlere hayranlık duymuştur. O zamanlar İslami eğitimin merkezi olan Bağdat'ta lügat ve fıkıh alanında eğitim almıştır. Dönemin Baidat kadısı olan meşhur fıkıh âlimi Ebu Hanife'nin derslerine katılır. İbni Hanbel 795'ten itibaren hadis çalışmalarıyla dört yıl geçirmiş ve Kufe ile Basra'nın yanı sıra Hicaz ve Yemen gibi meşhur ilim merkezlerini ziyaret etmiştir. Ömrü boyunca en az beş defa hacca gittiği ve bunlardan birinde Şafii mezhebinin kurucusu Muhammed İbn İdris el-Şafii'yle tanışıp derslerine devam ettiği söylenir. İmam Şafii de 804'de Bağdat'ı ziyaretinde kimi düşünsel farlılıklara karşın İbni Hanbel'e büyük sevgi ve saygı göstermiştir.

İbni Hanbel kırklı yaşlarında Bağdat Camii'nde ders vermek suretiyle kendi halkasını genişletir. Bu dersler hayli ün kazanır.

Ancak 832'de İbni Hanbel, 50'li yaşlarının başındayken, Abbasi Halifesi el-Me'mun (813–833 arasında hüküm sürmüştür) Ahmed İbn Ebu Davud'u Bağdat başkadısı olarak tayin eder. Buradaki önemli nokta Ebu Davud'un bir Mutezile sempatizanı olmasında yatar ve genellikle Ebu Davud'un halifeyi Mutezili doktrini hâkim kılmaya teşvik ettiği kabul edilir. Mutezile'nin doktrinlerinden birisi *Tevhid* düşüncesidir. Söz konusu düşünce, Tanrı'nın ahirette cennettekiler tarafından görülebileceği (*rüyet*) fikrine karşı çıkar. Bu düşünce ayrıca Tanrı'nın Eli, arşta oturması vb. Tanrı'nın sıfatlarının antropomorfik (*tecsim*) yorumlarına bir karşı çıkıştır. Tanrı'yla alakalı bu görüşlerden birçoğu hadislerde yer alır ve bu yüzden hadislere müracaat edenlere de bir saldırı söz konusudur. Bu "selefiler" arasında İbni Hanbel de sayılmalıdır. Mutezililer ayrıca Kur'an'ın daha önce var olduğu ve ezeli olduğundan ziyade, zamanla "yaratıldığı"na* inanmışlardır. Çünkü eğer ezeliyse, bunun anlamı Tanrı'yla birlikte varolan diğer bir ezeli varlığın olduğudur; bu da onun Bir ve Biricik sıfatlarına halel getirir. Aslında Mutezile'nin karşı çıktığı nokta Hıristiyan inancındaki teslis ve Mecusilerin ikiliği gibi şirk ya da İslami olmayan, sonradan yapılan ilavelerin olasılığıdır. Halifenin desteğiyle başkadı diğer kadıları Mutezili öğretilerin kabulü girişiminde bulunmuş ve bunu eğer insanlar kabul etmezlerse hapse atılmayla karşı karşıya kaldıkları *mihne* olarak da bilinen aslında bir nevi engizisyon takip etmiştir.

Öyle görünüyor ki İbni Hanbel ve Muhammed İbni Nuh olarak da bilinen genç bir âlim dışında âlimlerin büyük bölümü baskıya karşı koyamamıştır. Bu iki âlim zincire vurulup halifenin huzuruna çıkarılmıştır. Öte yandan halife adı geçen iki kişi konaklama yerleri Tartus'a ulaşmadan önce ölmüş ve onlar da Bağdat'a geri gönderilmişlerdir. İbni Nuh geri dönüş yolunda ölürken İbni Hanbel sonraki iki yılını geçireceği hapse konmuştur. El Memun'un halefi olup 833'den 842'ye kadar hüküm süren el-Mutasım da bir Mutezili'dir. İbni Hanbel görüşlerinden vazgeçmeyi reddetmiş ve serbest bırakılmıştır. Eylemleri sonraki halife el-Mütevekkil yönetiminde şiddetle kısıtlanmışken, halife nihayet mihneye son vermiş ve Ortodoks kelam bir kez daha kaldığı yerden devam etmiştir. Mihnenin bir sonucu olarak İbni Hanbel'in ünü yayılmış ve yeni halife tarafından saygıyla muamele görmüştür.

Meşhur bir âlim ve kelamcı olmasına rağmen, İbni Hanbel, çoğunlukla hadis derlemeleriyle ve Kur'an ve hadislere şer'i ilmin başlıca kay-

* Mahlûk. (ç.n.)

nakları olarak vurgusuyla meşhurdur. Sonuçta Hanbeli, fıkıh doktirini, güçlü bir selefi ve muhafazakâr karaktere sahip olur. En meşhur eseri, kendisi ve oğlu Abdullah tarafından derlenip tasnif edilen, yaklaşık 28.000 hadisin yer aldığı *el-Müsned*'dir. Bu eser, en eski hadis kitaplardan biridir. Ashabın ilk jenerasyonundan (tabiun) başlayarak ravi adlarına göre sınıflandırılmıştır. Ayrıca bir hadisin, ancak onu rivayet eden kişi kadar sıhhatli olabileceğinden hareketle, hadis ravilerinin eleştirel bir incelemesi yanında önemli biyografik malzeme de sağlayan *Kitabü'l ilal ve maarifu'l-rical* adlı eseri kaleme alır. Bu kitap tekrar İbni Hanbel'in oğlu Abdullah tarafından derlenmiş ancak açıkçası *el-Müsned* kadar meşhur olmamıştır. İbni Hanbel'e atfedilen eserler arasında yanlış bir biçimde namaz kıldıklarını düşündüğü bir gruba ilişkin yaptığı gözlemler üzerine yazdığı söylenen *Kitabü'l Salat vema yelzemu fiha* sayılabilir. Hapisteyken, Mutezili kelama karşıt olarak *el-Reddi ale'l Zenadika ve'l Cehmiye* adlı risaleyi kaleme alır.

İbni Hanbel gereksiz spekülasyonlarla ilgilendiğini ve bütünüyle kaçınılması gerektiğini düşündüğü kelam ilminden pek haz etmemektedir. Bununla birlikte kaçınılmaz olarak mihne döneminde Mutezili düşüncelere karşı kendini savunmak durumunda kalmış ve böylesi meselelerde beklenen şeyi benimsemiştir: kişinin Kur'an ve sünnete başvurup burada olanları yorumlama ya da tartışma olmaksızın kabul etmesi gerektiğini belirten gelenekçi* bir yaklaşım. Sonuç olarak Kur'an Allah'ın "El"inden bahsediyorsa** bu "mecazi el" değil "Allah'ın Eli" anlamındadır. Bununla birlikte, Allah'ın insan suretinde olduğu görüşüne katılmaz. Daha ziyade meseleleri basitçe ele alarak Allah'ın Eli'nin insanın eli gibi olmadığını ifade eder: onlar "Allah'a özgü El"dir. Ayrıca kimin Müslüman olup kimin Müslüman olmadığına bağlı olarak insanların hesapta başarılı olmalarının onların gücü dahilinde olmadığına inanır. Eğer birisi dininden açıkça dönmek gibi (irtidat) büyük bir günah işlerse, bu kişiyi affetmek ya da cezalandırmak Allah'ın elindedir. Kişinin hesaptan kurtulması kendi elinde değildir. Sonuç olarak kadere ve müminlerin hesap günü Allah'ı göreceklerine inanmakla birlikte bu görüşün gerçekte hangi koşulda gerçekleşeceği konusunda spekülasyondan kaçınır. Ayrıca Kur'an'ın mahlûk olmadığına da inanır.

Onun fıkhi düşüncelerine gelince, daha önce ifade ettiğimiz gibi rehber olarak alınacak birincil kaynaklar Kur'an ve sünnettir. Zayıf olduğu (güvenilemez kaynaklarda olduğu gibi) bilinen bir hadis bile herhangi bir fakihin kıyasından önce gelir. Yalnızca Kur'an veya sünnette bir de-

* Selefi. (ç.n.)
** Yed'ullah. (ç.n.)

lilin bulunmadığı durumlarda kadı, kendi muhakemesini kullanabilir. Sonuç ise İbni Hanbel'de görüldüğü gibi Kur'an ve hadiste içerilmeyen durumlarda hüküm verilmesine olan isteksizliktir; bu durum onun insan muhakemesine olan güvensizliğini gösterir.

Hanbeliye mezhebi şu an Suudi Arabistan ve körfez ülkelerinde egemen olup Suriye ve Irak'ta sınırlı sayıda mensubu bulunmaktadır. Hanbeli doktrinin en belirgin bağlıları Takiyeddin İbni Teymiyye (ö.1328) ve yakın dönemde Suudi Arabistan'ın kurucularının ataları olan İbni Suud'la ittifakı Hanbeliliğin bu ülkedeki resmi düşüncesini doğuran Muhammed ibn Abdülvahhab'dır.(ö.1792).

BAŞLICA ESERİ

Eserlerinin çok küçük bir bölümü İngilizce'ye çevrilmiştir. Aşağıdaki eser İbni Hanbel'in görüşlerine ilişkin bir miktar bilgi sağlayacaktır.

- *Chapters on Marriage and Divorce*: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh, ed. Susan A. Spectorsky, Austin, TX: University of Texas Press, 1993.

İLAVE OKUMALAR

- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Crone, P., Roman, *Provincial and Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1964.

Me'mun (786-833)

Tarih Me'mun'u büyük bir devlet adamı olarak ya da yaptığı askeri fetihlerle hatırlamasa da İslam eğitimindeki hamiliği bağlamında hayli büyük önem taşır. Yedinci Abbasi halifesi olarak başkent Bağdat'ta büyük bir entelektüel harekete hamilik etmiş ve bunun sonucu, o dönemlerde Batı dünyasında kaybolan bilgilere kapı açan Yunan ve Suriye kökenli eserlerin çevirileri olmuştur.

Harun el-Reşid, 786'da güçlü Abbasi hanedanının beşinci halifesi olmuştur. Bu dönemde hanedan, güç bağlamında zirve dönemini yaşamaktadır. El-Reşid yönetimi büyük bir kültürel rönesansı başlatmak üzeredir. Harun el-Reşid bir sanat hamisidir. Dolayısıyla Bağdat'ın yanı sıra Kufe, Basra ve Harran gibi imparatorluğun diğer kentlerinde de edebiyat eleştirisi, felsefe, şiir, matematik, astronomi ve tıp gelişmiştir. Bununla birlikte *Hulefa-i Raşidin*'in idaresinin aksine Harun el-Reşid mutlak bir Sultan olarak barışı sağlamıştır. Kendisini tebaasından uzaklaştırmış ve saray mensupları huzuruna geldiklerinde yer öpmeye başlamışlardır. Celladı, insanlara, halifenin yaşam ve ölüm gücüne sahip olduğunu hatırlatmak için tahtının arkasında durmaktadır. Yönetim geniş ölçüde vezirin elindeyken, halifenin rolü Reşid'in kendine biçtiği unvanda görüldüğü gibi "Allah'ın yeryüzündeki Gölgesi"dir.* Müminlere cuma namazında imamlık yapmak, gerektiğinde ordusunun başında olmak. Harun el-Reşid'in ününün nedeni büyük ölçüde *Binbirgece Masallarındaki* ihtişamlı ve tantanalı sarayıdır. Ne var ki yazın değil tarih söz konusu olduğu zaman oğlu el-Me'mun. ondan daha büyüktür.

Harun el-Reşid'in tahta çıktığı yıl iki oğlu doğar. İlk oğlu Ebu'l Abbas Abdullah ya da el-Me'mun (itimad edilen), altı ay sonra doğan ikinci oğlu el-Emin (güvenilir kişi)dir. El-Me'mun yalnızca altı ay büyük olsa da el-Emin 5 yaşında Harun el-Reşid'in halefi olarak seçilir. Bu-

* *Halifetullah fi'l Arz.* (ç.n.)

nun nedeni, el-Emin'in Abbasiler'in ikinci halifesi el-Mansur'un torunu Zübeyde'nin oğlu olmasıdır. Ancak el-Me'mun böylesi net bir silsile iddiasında bulunamaz çünkü annesi Meracil adlı Farisi bir köledir.

Ancak iki kardeş büyüdükçe Harun el-Reşid, el-Me'mun'un entelektüalite ve ahlak açısından daha iyi bir konumda olduğunu fark ederek kendi halefi olarak el-Emin'i tayin edişinden kuşku duymaya başlar. Zübeyde'nin kendi oğlu için bir sonraki halife olmasında ısrar etmesi Harun'un iki oğlunu eğer halife olurlarsa ne yapacakları şeklinde bir soruyla imtihan etmeye sevk eder. Düşünmeden hareket eden el-Emin, babasına halifeliğin karşılığı olarak hediyeler ve araziler sunacağını ifade ederken, el-Me'mun halifeliği kabul konusunun bile kendisine düşmediği ve eğer halife olursa gerektiğinde babasına hizmet edip onun için ömrünü ortaya koyacağını belirtir. 799'da, Harun el-Reşid, el-Me'mun'u ikinci halefi olarak tayin eder. Ancak onu aslında ilk halefi olarak tercih edip etmediği kuşkuludur. Harun iki ferman düzenler: İlki el-Emin eğer el-Me'mun'un halefi olma konusunda herhangi bir mücadeleye girerse halifelikten çekileceğini gösterir bir fermandır; ikinci olarak el-Me'mun'un kardeş biat ettiğini gösterir. İki ferman da şahitler huzurunda imzalanır ve Harun 802'de haccederken fermanlar Kâbe'nin içine konur. Aynı dönemde el-Me'mun, Horasan valisi tayin edilir. Bu da kardeşi Bağdat'tayken onun Bağdat'ı terk etmesini gerektirmektedir.

Harun'un 809'daki vefatıyla iki erkek kardeş arasındaki rekabet –her ne kadar bundan kaçınılması için Harun yoğun çaba gösterse bile– daha da belirginleşir. İki kardeş dünya görüşlerine ilişkin bir çatışmayı temsil eder. Bir yanda el-Me'mun akıllı, kültürlü, zahid ve azimliyken diğer yanda el-Emin havai, rahatına düşkün, saraydaki kadınlı şaraplı zevk-ü safayla alakadardır. Ayrıca el-Emin'in soyağacı Sünni-Arap İslam'ı temsil ederken, el-Me'mun Farisi Şii İslam'ı temsil etmektedir. Arap İslam daha geleneksel, muhafazakâr ve Ortodoksiye eğilimliyken Farısi İslam'ın felsefe, din ve sanatta, İslam öncesi kültüründeki zenginliğiyle daha yenilikçi ve gelenekselin dışında bir eğilime sahip olduğu biçiminde bir genelleme çok da abartı sayılmaz.

Bu iki halefin bir güç gösterisinde karşılaşmaları çok sürmez. Önce el-Me'mun Bağdat'ta yeni halifeye hürmet gösterir; ancak kendine ait güçlü Horasan Bölgesi'nde Me'mun zaten kendi ordu ve ajanlarını hazırlamaktadır. El-Emin 810'da küçük yaştaki oğlunun adını hutbelerde okutur. Bu da el-Me'mun'a bir hakarettir; çünkü el-Emin, oğlunun halef olduğunu duyurmaktadır. El-Me'mun bu durumun babalarının vasiyetini ihlal olduğunu söyler ancak el-Emin vasiyetin Kâbe'den alınıp yakılmasını emrederek karşılıkta bulunur. El-Emin 40.000 kişilik bir orduyu

kardeşine karşı sevk eder ancak komutanı o kadar kendinden emin ve yeteneksizdir ki el-Me'mun'un Horasanlı bağımsız kumandanlarca yönetilen 4000 piyadelik küçük ordusu, el-Emin'in birliklerini kolayca püskürtür. 812'de, el-Me'mun Bağdat'ı kuşatır. Ertesi yıl el-Emin kentten kaçmaya çalışırken yakalanıp öldürülür.

Ancak el-Me'mun sonraki altı yıl boyunca Halife cübbesini giyemez. En azından Arap Müslümanlar'ın desteğini bile alamaz. Her şeyden önce el-Me'mun imparatorluğun batı yarısında gerçekleşen isyanları bastırmak durumunda kalmıştır. Öte yandan, imparatorluğun doğu yarısında İmam Ali'nin dördüncü göbekten torunu Ali ibn Musa el-Rıza'yı kendinden sonra halef ilan ederek Şiayla ittifak kurmanın diplomatik açıdan iyi olacağını hissetmiştir. El-Me'mun siyah bayrak ve üniformaları yeşil olanlarla (ilki Abbasiler'in ikincisi ise Şia'nın rengi) değiştirip Sünni Arapları çileden çıkaracak kadar ileri gider. İş tersine döner ve İmam Rıza, Me'mun'dan daha kısa bir ömür sürüp 817'de ölür. Tus dışında bir köyde, Harun el-Reşid'in mezarı yanına gömülür. Bu yer çokça tazim (saygı) gösterilen bir türbe haline gelerek (*meşhed*) ve daha sonra gelişecek olan Meşhed kentine adını verir. Sonunda Me'mun 819'da Bağdat üzerine yürür ve idaresinin geri kalanında isyanları bastırmak durumunda kalsa da resmi olarak halifelik konumunu elde eder.

El-Me'mun babası tarafından başlatılan rönesansı devam ettirip geliştirir. Bağdat yalnızca bir entelektüel merkez olmayıp ayrıca Fırat'a yakın ve İran körfezine de uzak olmayan konumu nedeniyle de önemli bir ticaret merkezine dönüşmüştür. Ancak burada önemli olan, İslam düşüncesine olan katkısıdır. El-Me'mun tarafından hız verilen diğer bir önemli süreç de İslam dünyasını yeni bilgilere açan yabancı eserlerin çevirisidir. Özellikle önem arz eden konu, artan Helenleştirmedir: yeni Yunan dili ve düşüncesinin benimsenişiyle Suriyeli mütercim el-Hallac ibn Mattar, İskenderiyeli âlim Batlamyus'un astronomi ve coğrafya teorilerini ortaya koyan *Almagestin* Arapça versiyonunu hazırlamıştır. El-Hallac ayrıca Öklid'in geometri biliminin temelini oluşturan *Elementler*ini çevirmiştir. Diğer bir önemli çevirmen ise tıp ve felsefe eserleri çeviren, fizikçi Yuhanna İbn Museveyh'dir. (Batı dünyasında Mesue olarak tanınır). El-Me'mun ayrıca Bağdat'ta bir gözlemevi ve geniş bir kütüphaneyi de kapsayan *Hikmetevi* (Beytü'l Hikme) adlı bir akademi inşa etmiştir.

Teolojik bir perspektifken, el-Me'mun, Şii İmam el-Rıza'nın ölümünün ardından akılcı Mutezili doktrinlerine yönelmiştir. Bu grup popüler olan adlarını tercih etmeyip "adalet ve tevhid ehli" (*ehlü'l adl ve'l Tevhid*) olarak adlandırılmayı yeğlemiştir. Başlıca alakaları Tanrı'nın birliği

(tevhid) yanında onları motive eden vahiyle birlikte işlev gösteren muhakemenin önemidir. İlgilendikleri alanlar kısaca şöyle özetlenebilir:

> Allah ve Sıfatları; Kur'an Tanrı'nın Tabiatı ve Sıfatlarına atıfta bulunan birçok ayet içerir. Örneğin Elleri (3:73; 26:7), Gözleri (11:37) ve Yüzü (2:115). Ayrıca Tanrı konuşurken, işitirken ve görürken kullanılan dil. Mutezililer böylesi bir dilin metaforik (mecazi) olarak görülmesi gerektiğine inanırlar. Örnekse Tanrı'nın "el"i, gerçekte O'nun "lütfu"na olan bir atıftır. Bunun nedeni, Tanrı'nın birliği (tevhid) kavramına zarar vereceğine inanmalarıdır. Tek olan Tanrı "sıfat" ya da organlara sahip olamaz. Üstelik Mutezililer şirk ve antoporfizm izleri taşıyan Hıristiyanlıktaki teslis doktrini nedeniyle Hıristiyanlığın başına gelenlerden İslam'ın da muzdarip olacağını düşündüklerinden, Tanrı'nın insan olarak görünmesini istememişlerdir.
> Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı (mahlûk – ç.n); Kur'an zamansal bir noktada (örneğin Muhammed A.S. fiilen vahyi aldığında) mı yaratılmıştır yoksa ezeli olarak mı var olmuştur? Mutezililer Kur'an'ın ezeli olarak var olduğu görüşünü reddederler. Çünkü bu durum da tevhide karşıdır: hiçbir şey Tanrı'yla birlikte var olmaz, Tanrı ezelidir. Ayrıca Hıristiyanların ilahi Kelam (Kelime) imalarıyla alakadardırlar.
> İrade ve İhtiyar; Mutezililer için insanlar eğer cezalandırılacak ya da mükâfatlandırılacaklarsa, fiilleri için de sorumlu olmalıdırlar. Tanrı yarattıkları için daima *hayrı* (iyiliği) irade ederken, insanlar hür iradeye (ihtiyar-ç.n.)sahiptirler ve *şerri* de (kötülük) seçebilirler. Bu durumda sorumluluk onların elindedir. Mutezileye göre Tanrı zorunlu olarak kötülüğü cezalandırma durumundadır, aksini yapamaz. Tanrı'nın fiilleri yalnızca O irade ettiği için iyi değildir; daha ziyade Tanrı, yalnızca adil ve iyi şeyleri irade eder. Muhakeme ise kendi payına bu külli, tabii iyi ve kötünün ne olduğunu belirleyebilir.

827'de el-Me'mun, Mutezili akaidinin devletin resmi inancı olduğunu deklare edecek kadar ileri gitmiştir. Özellikle tüm kadıların bu doktrini onaylayacakları ya da vazifelerini bırakacaklarını ifade eden bir tanım ortaya koyarak Kur'an'ın mahlûk olduğu (yaratıldığı) kavramını önlerine koymuştur. Aslında İslam tarihinde bir ilk olacak engizisyon (*mihne*, "imtihan" anlamında) benzeri bir şey başlatmıştır. Bu dönemde Hanbeli mezhebinin kurucusu İbni Hanbel, Kur'an'ın mahlûk olmadığında ısrar etmiş ve bu da el-Me'mun'un onu boş yere iki yıl hapse koymasına neden olmuştur. Mutezili doktrin sonraki halife el-Mutasım'ın idaresinde (833–842) devam etmiş ancak daha sonra ortadan kaldırılmıştır. El-Me'mun'un en önemli olayının bu olduğu söylenemez. Babası kültür ve sanatla daha fazla ilgiliyken el-Me'mun İslam dünyasına, Müslümanlar'a daha önce olduğundan daha fazla güç ve prestij getirecek bilim ve felsefeyi getirmiştir. Onun saltanatında Bağdat, dünyanın entelektüalite

merkezine dönüşmüş ve bu da İslam'ın yalnızca geleneksel ve taklid değil daha çok yenilikçi ve yaratıcı gelişimiyle sonuçlanmıştır.

İLAVE OKUMALAR

Aşağıdaki tüm kitaplar yalnızca el-Me'mun dönemi değil, öncesi ve sonrasına ilişkin İslam tarihi üzerine nefis bir çalışma sunmaktadır. Bu dönemle alakalı olarak LeStrange ve Shaban özellikle yararlıdır.

- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, cilt. 1 *The Classical Age of Islam, Chicago:* University of Chicago Press, 1977. (*İslam'ın Serüveni*, Hodgson, İz Yayıncılık, 2000)
- Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, London: Faber and Faber Ltd., 2002.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- LeStrange, George, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2004.
- Shaban, M.A., *Abbasid Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

El-Kindi (Alkındus) (801-873)

Yakub ibn İshak el-Kindi, Müslümanlar arasında "Arap Felsefeci" (*Feylesufu'l Arab*) olarak bilinip Batı dünyasında "Alkindus" olarak tanınır. Aslında el-Kindi, filozof unvanı taşıyan ilk Müslüman'dır ve diğer bir önemli nokta da saf Arap kanına sahip yegâne filozof olmasıdır. Astronomi, astroloji, psikoloji, tıp ve müzik gibi alanlarda yüzlerce eser yazmış ancak ünü, zamanın imtihanına karşı duran ilk büyük Müslüman filozof olmasından ileri gelir. Eğer İslami öğretilerle çeliştiğine inanmışsa büyük Yunan düşünürlerle çelişmekten çekince duymamasına karşın Yunan felsefesinin İslam dünyasına girişine büyük katkıda bulunmuştur. Buna karşın, felsefi görüşleri hayli tartışmalı olup Ortodoks Müslümanlar tarafından kuşkuyla karşılanmıştır.

El-Kindi, 801'de (tam tarihi bilinmemektedir) Kuzey Irak'ta Kufe'de dünyaya gelir. O dönemde Kufe büyük bir kültürel merkezdir ve yönetimdeki Abbasi halifeliğinin başkentidir. Nüfuzlu bir aileden gelmektedir. Bunun göstergesi El-Kindi'nin hem dedesi hem de babasının Kufe valisi olmalarıdır. Ancak babası onun doğumundan kısa bir süre önce ölmüştür. Soyağacı, Kinde adlı soylu bir Arap kabilesine dek uzanır. İlk eğitimini memleketinde almış ve sonra İran körfezine yakın olan Kuzey Irak'taki Basra'ya taşınmıştır. Kufe ve Basra kentleri aslen Arap askeri kentleri olagelmişlerdir. Örneğin Basra, iki büyük kelamcı olan Hasanu'l Basri (ö.728) ve el-Eşari'nin (ö.935) doğum yeridir ve her iki şehir de önemli dilbilim merkezleridir. El-Kindi daha sonra Basra'dan Bağdat'a geçmiştir. Bağdat, 762'de Abbasi Halifesi el-Mansur tarafından yine Bağdat isimli eski bir İran köyünün karşısında, Dicle'nin batı yakasında inşa edilmiştir. Asıl kent, üç eşmerkezli duvarla oval yapıdadır. Sonraki yarım yüzyılda bu kent Harun el-Reşid idaresinde bayındırlığının zirvesine ulaşmıştır. El-Kindi oraya gittiğinde halife diğer bir büyük tarihi figür ve sanat hamisi olan el-Me'mun'dur ve oval kent yakın geçmişteki

bölünme savaşı nedeniyle harabe haldedir. El-Kindi Sultanlık himayesinden hem el-Me'mun hem de halefi el-Mutasım'ın idaresinde saray mahkemesinin danışmanı ve yardımcısı olarak yararlanmıştır. Kendisi Yunanca bilmeyip çevirilere dayanmak durumunda olsa da antik Yunan bilimi ve felsefe -özellikle de Aristo felsefesi-üzerine çalışmıştır.

Görevinin ilk aşaması, *Mutezile* hareketinin (vahye oranla akla mümkün olduğunca -şayet daha fazla olamıyorsa- daha yüksek bir statü vermeyi arzulayan bir harekettir; ayrıca bkz. Eş'ari, Maturidi ve Zemahşeri) nüfuzuna tanık olur ve kimi zamanlar bir Mutezile sempatizanı olarak tanımlanır. Mutezile hareketi akılcı olarak bilinir ve dini doktrinlerini desteklemeyenlere eziyetle sonuçlanan bir "imtihan" (mihne) uyguladıkları için kimileri tarafından inanıldığı gibi hür düşünürler olmamasına karşın, Yunan mantık ilkelerini desteklemiştir. Büyük fakih İbni Hanbel söz konusu *mihne*nin kurbanlarından birisidir. Bununla birlikte Mutezile, el-Me'mun idaresinde devletin resmi mezhebidir ve el-Kindi'ye Mutezili olması hiçbir zarar vermemiştir. Bu da 9. yüzyılın ortalarında Mutezili doktrinin gözden düşerken el-Kindi'ye olan rağbetin da azalmasıyla sonuçlanmıştır. Büyük kütüphanesine kısa süre içinde el konulmuş ve el-Kindi Basra'ya göç etmiştir. El-Kindi kısmen kendi entelektüel kibri, açıkçası birçok kişiyi kendisine yabancılaştıran ve Arap çevrelerde ahlak dışı kabul edilen hasislik ünü nedeniyle mahkemelerde birçok düşman kazanması nedeniyle yaşlılığını inzivayla geçirmiştir. Ölüm tarihi ve nedeni kesin olmamakla birlikte 873 civarında vefat ettiği söylenir.

El-Kindi, zengin ve aristokratik bir arka plana sahip olduğu için çoğunluğu Hıristiyanlardan oluşan birçok çevirmeni, antik Yunan eserlerini Arapça'ya çeviriyle görevlendirmiştir. Bu çevirilerin İslam düşüncesine önemli bir katkısı olduğu kanıtlanmıştır. Özellikle Aristo ve Eflatun'un görüş ve eserlerine ilgi duymuş görünmektedir ve etkileyici birçok eserin düzenlenmesiyle bizzat meşgul olmuştur. Bazı araştırmacılar felsefe, psikoloji, tıp, matematik, müzik, astronomi, coğrafya, mantık, politika ve astroloji gibi çok çeşitli alanlarda üç yüzden fazla eseri ona atfetmişlerdir. Bazı çağdaşlarının aksine astrolojiyi gerçek bir bilim olarak kabul etmiş ancak bir hile biçimi kabul ettiği simya üzerine yazmayı reddetmiştir. Ayrıca, Aristo üzerine birkaç yorumsal eser kaleme almıştır. Ne yazık ki eserlerinin çoğunluğu büyük ölçüde 1258'de Bağdat'ı yağmalayan Moğol istilalarının sonucu olarak şu an kayıp durumdadır. Ancak kırk kadarı bize ulaşabildiği için tüm eserlerinin önemini değerlendirmek güçtür. Çok geçmeden onun eserlerinin yerini başkalarının alması ve sonuçta sonraki yazarlarca bu eserlere nadiren atıfta bulunulması da bu durumu daha da güçleştirir.

Tıp alanında ilaçların etkisini hesaplamada karmaşık bir sistem oluşturmuş, matemetiksel ve tıbbi alakalarını bir hastalığın olası seyrini tahmin için bir kural oluşturma girişimiyle birleştirmiştir. El-Kindi'nin asıl katkısı, entelektüel odağı, kelamdan felsefeye kaydırmasıdır. En iyi bilinen eseri *Felsefe-i Ula*'dır ve Kindi giriş kısmında şu tespitte bulunur:

> Tüm insani eylemlerin nitelik açısından en soylusu ve mertebe açısından en yükseği felsefedir. Felsefe insanın kabiliyetini belirlediği için eşyanın gerçekte oldukları hal üzre bilgisi olarak tanımlanır. Filozofların teorik çalışmalarındaki amacı hakikat uyarınca yönetmek için pratik bilgisinde hakikati araştırmaktır.*

El-Kindi'ye göre felsefeden elde edilen hakikat, İslam entelektüel dünyasındaki en tartışmalı konulardan biri olduğu kanıtlanan ve filozofların Ortodoks Müslümanlar'ca, özellikle de kelamcılar tarafından büsbütün düşmanlıkla değilse bile, kuşkuyla yaklaşılmasıyla sonuçlanan evrensel ve yüce hakikattir. İhtilafın nedenlerinden birisi, *kelam* ve *şeriat* ilimlerinin aksine, felsefenin ithal bir şey olduğu dolayısıyla da "İslami" olmadığı kabul edilmiştir. Bu, birçok Ortodoks tarafından benimsenen İslam'ın kendi kendine ayakta durduğu görüşüyle de çelişir. Yaşamın bütün yönleriyle alakalı tüm bilgiler Kur'an'da içerildiği üzere vahiyde bulunabilir. Bu eleştiriyi kullanarak El-Kindi aynı eserde şöyle yazar:

> Asla hakikati tasdikten utanmamalı ve bizden ayrı olan yabancı halklardan, farklı uluslardan gelmiş olsa bile kaynağı ne olursa olsun hakikati elde etmekten utanç duymamalıyız. Hakikati arayan kişi için diğer hiçbir amacın değeri ulvi değildir. Ne hakikat küçümsenmeli ne de savunucuları küçük görülmelidir. Aslında hakikat hiçkimseyi küçültmez aksine herkesi soylulaştırır.**

El-Kindi, kelam ilmiyle elde edilen hakikatin felsefe yoluyla elde edilenle uyuşmaz olmadığını belirtir ve kelamcıların gerçeklikten çok felsefi mantık araçlarından yararlanmaları gerektiğini öne sürer. Keza her ne kadar El-Kindi, Peygamberlerin felsefecilerden büyük olduğuna ısrarla işaret etse de nebevi hakikatler filozofun hakikatleriyle uyum halindedir çünkü nebevi bilgi spontan ve yanılmazken filozof, mantık ve ispat kullanımıyla savaşım vermelidir; ayrıca hataya duyarlı olmalıdır. Bununla birlikte felsefecinin –yetkin olması koşuluyla– elde ettiği hakikat nebininkine eşittir. Böylesi tespitler tehlikeli bir alandır çünkü

* Muhammad 'Abd al-Hadi abu-Ridah, *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyah*, cilt. 1, Kahire, 1950, s. 97.
** Age, cilt. 1, s. 103.

eğer felsefeci elde edilebilecek tüm bilgileri elde edebilirse vahye ya da nübüvvete niçin herhangi bir ihtiyaç olmaması sorusunu öne çıkarır.

El-Kindi'nin *Felsefe-i Ula*'sını yazmadaki amacı, Tanrı'nın birliğinin kanıtını ortaya koymaktır. Aristo'nun görüşlerini benimseyen halefleri İbni Rüşd ve İbni Sina'nın aksine, el-Kindi, Tanrı'nın evreni yoktan varettiğini (*ex nihilo*) ve dolayısıyla madde sonlu olduğu için ona varlık verecek sonsuz bir varlığı gerektirdiği şeklindeki Ortodoks doktrini benimsemiştir. Kindi'ye göre sonsuz, Tanrı'dır. Tanrı hem yaratıcı hem de nimet vericidir, "İlk Neden"dir. Yunanca öğrenmedeki istekliliğine karşın el-Kindi, Yunan geleneğinin geleneksel İslami yorumlarla örtüşmediği bir hususta Yunan geleneğini toptan reddetmekte tereddüt etmez. Bunun en açık ve önemli örneği, onun dünyanın kökeniyle ilişkin tartışmasıdır. Aristo âlemin ezeli olduğunu öne sürer. Öte yandan el-Kindi âlemin Allah tarafından yoktan var edildiğini kabul eder. Ona göre madde ve zaman sınırlıdır; yalnızca Tanrı ezeli, sonsuz ve değişmezdir. El-Kindi ruhla ilişkili olarak onun tıpkı güneşten sadır olan ışınlar gibi Tanrı'dan sudur eden basitçe bir varlık olduğunu belirtir. Dolayısıyla maddi bir cevhere sahip olmayıp manevi ve köken itibarıyla ilahidir. Bedenin ölümüyle ruh, ilahi ışığa döner ve doğaüstüne iştirak eder.

Daha spekülatif ve felsefi eserlerine ilaveten el-Kindi'nin etik ve pratik felsefeye ilgisi birçok eserde aşikârdır. Bu eserler arasında her ne kadar el-Kindi'ye ait oluşu kuşkulu olsa da *Fi'l hile li def'il Ahzan* sayılabilir. Kindi, burada stoacıların geleneğine yaklaşmış görünmektedir. Stoa etiğinin temeli, iyiliğin zahiri âlemde değil bizzat ruhun halinde, kişinin sıradan yaşamına sıkıntı veren ihtiras ve arzulardan kurtulduğu hikmet ve kendine hâkim olmada bulunduğu ilkesidir. Stoacı felsefenin dört büyük erdemi hikmet, cesaret, adalet ve itidal olup bu sınıflandırma Eflatun'un öğretilerinden çıkmıştır. Stoacılar gibi el-Kindi de okurlarına bedenin yaşamındansa ruhun yaşamına yoğunlaşmalarını salık vermiş ve onları dünya mülküne bağlılığın aşırı gelişmesine karşı uyarmıştır.

El-Kindi bir saray hekimi olarak hizmet etmiş olsa da, tıbbı uygulamak yerine tıbbi eserler yazmayı tercih ederek bu disiplini bir ölçüde uygulamış görünmemektir. El-Kindi'nin şu ana dek bize ulaşabilen tıpla alakalı 36 tıbbi risalesinden çok azı orijinaldir. Onun katkısı daha çok orijinalliğinden ziyade, üslup ve sunumuna dayanır; bilimlerin sistematik ve anlaşılır sınıflanmalarını sağlayan ilk Arap yazar olması, onun saygınlığını gösterir. Çoğu bize ulaşmasa da matematik üzerine 14 eser yazmasının yanı sıra batıda Latince'ye ilk çevrilen eserlerden olup Alkindus ismini Avrupa'da yayan astronomi üzerine 44 eser kaleme almıştır. Avrupa'daki ününe en azından katkıda bulunan diğer bir önemli

eser de onun ışığının yol almasının zaman almadığı ve görme eyleminin gözlerden nesneye gönderilirken ışınlarla elde edildiğini ele aldığı fizik üzerine olan eseridir. Her zaman doğru olmasa da Avrupa'ya diğer birçok bilim adamının yanı sıra İngiliz filozof-bilim adamı Roger Bacon'un (ö.1294) eserleri üzerinde etkili olan fizik bilimini tanıtmıştır. El-Kindi ayrıca bir müzik teorisyenidir. Geniş ölçüde Neo-Pisagorcu teorilerin yanı sıra Neo-Platonist müzik teorilerinden faydalanıp Lavta'ya (ud) beşinci bir teorik tel ilave etmiş ve değişiklikte bulunmaksızın iki kat oktava ulaşmıştır.

Eserlerinden birçoğu Latince ve İbranice'ye çevrilmiş, özellikle Müslüman Endülüs'teki âlimlerce çokça okunmuştur. Eserleri genelde daha sonra Farabi (Kindi'nin ölümünden bir yıl sonra doğmuştur) ve İbni Sina gibi sonraki Müslüman filozoflarca önüne geçilmiş olsa da onun yaklaşımı daha sonra *İhvanu's-Safa* (bir külliyatı oluşturmayla meşgul olmuş bir topluluk) etkilemiştir. İhvanu's-Safa'nın eserlerinin Latince çevirileri sonraki jenerasyona mensup Avrupalı filozof ve bilim adamları üzerinde büyük bir etkiye sahiptir.

BAŞLICA ESERLERİ

- *Medical Formulary*, Çev. M. Levy, Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1966.
- *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of the Treatise on First Philosophy*, Çev. A.L. Ivry, Albany, NY: State University of New York Press, 1974.

İLAVE OKUMALAR

Atiyeh, halen el-Kindi felsefenin en iyi açıklamasıdır. Bundan başka örneğin fizik ve hava tahmini gibi farklı eserleri İngilizce olarak mevcuttur.

- Atiyeh, G., *Al-Kindi: Philosopher of the Arabs*, Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Lindberg, David C., *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Eş'ari (837-935)

El-Eş'ari, Hanbeli mezhebinin (bkz. İbni Hanbel) karakteristiği olan katı selefilik yaklaşımından kaçınırken Mutezile düşünce ekolünün akılcı eğilimleriyle karşılaşan büyük bir kelamcıdır. Fıkıh ilminde, fakih âlim el-Şafii gibi El-Eş'ari de Sünni kelamcılar arasında güçlü, etkili bir mezhep olan ve Eş'ariyye olarak beliren kelami görüşlere karşı çıkan bir sentez geliştirmiştir.

Ebu'l Hasan Ali ibn İsmail El-Eş'ari, Irak'ın Basra kentinde 837'de dünyaya gelmiştir. Dendiğine göre Tabiin döneminde Irak valiliğini üstlenen Yemenli Eş'aira kabilesinden Ebu Musa El-Eş'ari'nin torunlarındandır. Böyle bir soylu aileye mensup olan El-Eş'ari, onun bağımlı olmayacağı anlamına gelen küçük bir gelire sahip olur. O dönemde, Basra, İslami entelektüelliğin önemli bir merkezidir ve başlangıçta hukuk eğitimi aldıktan sonra vaktini önde gelen Mutezili kelamcı Ebu Ali el-Cubbai (ö.915) gözetiminde kelam ilmine adamıştır. El-Eş'ari'nin parlak bir öğrenci olduğunu kanıtlayarak gençliğinin büyük bölümünü ve erişkinliğinin başlangıcını Mutezili doktrinin gayretli bir talebesi olarak geçirdiği söylenir. Bununla birlikte 912 civarında Eş'ari bu akılcı mezheple bağlarını koparmıştır. Bu ayrılmanın nedenleri farklıdır. Bundan önce, kendi görüşlerini irdeleyip bunların Mutezili akılcılığıyla örtüşmediğini hissettiği iki haftalık bir inziva dönemi geçirmiştir. Diğer beyanlara göre, El-Eş'ari, Hz. Peygamberi üç kez rüyasında görüp Peygamber'in ona sünneti savunmasını söylediği ve bunu gerçekleştirirken ilahi inayet ve yardım alacağını gördükten sonra Mutezilileri terk ettiği iddia edilmiştir. Nedeni ne olursa olsun, El-Eş'ari Mutezile'nin öğretilerini reddederken onların silahını yani teolojik diyalektiği (*kelam*) kullanmıştır.

El-Eş'ari, insan kategorileri ve deneyimini aştığını öne sürdüğü rasyonel olmayan inanç unsurlarını savunmaya devam etmiştir. Öyle görünüyor ki Mutezililer tarafından vücuda getirilen aşırı rasyonalizm-

den (akılcılık) hoşnutsuzluğu gitgide artar çünkü ona göre bu durum, Tanrı'yı kuru bir soyutlamaya ve yaşamı da anlamsız bir dizi nedenselliğe dönüştürmüştür. El-Eş'ari'nin görüşünün bir örneği olarak insan muhakemesinin (us) sınırlı oluşu, hocası el-Cubbai'ye yöneltmiş olduğu meşhur soruyla ortaya konmaktadır:

> Cennette her ikisi de hakiki iman üzre ölmüş olan bir çocuk ve bir yetişkin olduğunu farz edelim. Ancak yetişkin, çocuğa oranla daha yüksek bir mertebeye sahip olsun. Çocuk Allah'a şöyle sorar: "Niçin o kişiye daha yüksek bir mevki verdin (ey Rabbim)?" Allah, "O birçok hayırlı amel işledi." buyurur. Daha sonra çocuk şöyle der, "Niçin beni daha erken öldürdün ve hayır işlemekten engelledin?" Allah şöyle cevap verir, "Senin büyüyünce bir günahkâr olacağını biliyordum; dolayısıyla bir çocuk olarak ölmek senin hayrınaydı!" Bu noktada cehenneme atılmaya mahkûm olanlar haykırarak, "Rabbimiz! Niçin biz günahkâr olmadan önce canımızı almadın?"*

Mutezili akılcılığın cehenneme atılanların çağrısına verecek bir yanıtı yoktur. Bu nedenle el-Eş'ari, Basra Camii'nde hataları için umumi bir tevbe ve yadsıma biçiminde farklı bir yol seçer. Bu kırılma sonrasında Sünni fakihlerin ilim halkalarını sıkça ziyarete başlar ve yavaş yavaş üç başat selefi âlimin, yani Abdullah ibn Kellab (ö.854), Haris el-Muhasibi (ö. 857) ve Ebu'l Abbas el-Kelanisi'nin (ö. 868–869) etkisi altına girer. El-Eş'ari fıkıhta İbni Hanbel'e büyük bir saygı ve sevgi beslese de Şafii mezhebine bağlıdır. Aslında el-Eş'ari kendisini bir Hanbeli kabul etmiştir ancak Hanbeliler Kur'an ve sünnetin lafzi bir tevilini benimseyip kelama çok az ilgi duymuşlardır. El-Eş'ari'ye elli ile yüz arasında farklı sayılarda birçok eser atfedilmiştir. Ne var ki eserlerinden ancak bir elin parmaklarını geçmeyecek kadarı günümüze dek ulaşmıştır. Bunlar arasında en meşhurları *El-İbane an usul'il Diyane*, *Makalatu'l İslamiyyin ve İhtilafi'l Musallin*, *Kitabu'l Lüma fi'l reddi ala ehli'l zeygi ve'l Bida* ve Kelami deliller üzerine kısa bir risale olan *Risaletu'l İstihsan el-Havz fi ilmi'l Kelam*. Eş'ari uleması arasında bunların gerçekten onun tarafından yazılıp yazılmadığı konusunda çokça tartışma olsa da üzerlerinde el-Eş'ari ismini taşımaktadırlar. Örneğin *el-İbane* katı bir selefi yaklaşım benimserken *el-Lüma* akılcılığa yönelik daha fazla sempati sergiler. Bununla birlikte bunların, el-Eş'ari'nin kendi entelektüel gelişimi bağlamında görülmesi ihtiyacı söz konusudur. Çünkü hangisinin el-Eş'ari bir muteziliyken ya da bir Hanbeliyken yazıldığı ya da ne zaman bu iki doktrini bağdaştırmaya devam ettiği çok açık değildir. El-Eş'ari Mute-

* Bu hikâyenin birçok versiyonu vardır. Buradaki versiyon Fazlurrahman tarafından *Islam*, 2.baskı (Chicago: University of Chicago Press), 1979, s. 91.'da aktarılmıştır.

zileyle bağlarını kopardığında, yeni duruşunu özetlemek için aşağıdaki beyanda bulunur:

> Benimsediğimiz duruş ve ikrar ettiğimiz görüşler şunlardır: Rabbimiz'in Kitabı'na ve Hz. Peygamber'in sünnetine sıkı sıkıya sarılmak; Ashabın ve Hadis imamlarını izleyenlerin otoritesiyle ilişkilendirilen her şeye sarılmaktır. Ayrıca Ebu Abdullah Ahmed İbn Muhammed ibn Hanbel'in öğrettiklerini kabul ederiz... ve onun öğretileriyle çelişen herkesi reddederiz.*

Bu ve benzeri tespitler daha önce belirtildiği üzere bu gibi durumlarda Hanbeli literalizmine sıkı bir bağlılığı akla getiriyorsa, akılcılık ve selefiliği en iyi biçimde birleştirmeye farklı bir Eş'ari yaklaşımı geliştirmeye başladığı için sürekli değildir. Nakle (*nass*) salt bağlılığın cahil ve tembellerin işi olduğunu, salt akla bağlılığın ise tehlikeli olduğunu belirtir. Ona göre en iyi yaklaşım akıl ve nakili birleştirmektir. Kur'an belli bir noktaya kadar akılla savunulur ve bunun ötesinde vahyedilmiş hakikat olarak kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla doktrinin belli yönleri akılcı spekülasyon için "yasak bölge"dir ve kısaca "nasıl olduğunu sormaksızın" (*bila keyfe*) kabul edilmelidir. Hükmün bu şekilde askıya alınışı, insanın bilgisinin sınırlarının Tanrı'nın bilgisiyle karşılaştırılmasının bir sonucudur. Tanrı iradesi bu şekilde insan kavrayışının ötesinde olduğundan, eğer Tanrı muttakileri cehenneme göndermeyi ve günahkârları da cennete göndermeyi dilemişse bunu kısaca tutarlılık ve mantığı oluşturan bir insani anlayış içinde yorumlamaya kalkışmayıp Tanrı'nın iradesi olarak kabul ettiğimiz ölçüde Tanrı'nın fiilleri keyfi de görülebilir. Mutezililer insan aklının, insanların bu dünyada yaptıkları eylemlere bağlı olarak onların, kaderlerini tahmin etmesinin olası olduğunu belirtirler. Çünkü Kur'an, açıkça neyin iyi neyin de kötü olduğunu ortaya koyar; eğer Tanrı vaatlerini gerçekleştirmez ve tehditlerine devam ederse, bir yalancı durumuna düşeceğini beyan eder.

Mutezile için insanlar eğer cezalandırılacak ya da mükâfatlandırılacaksa, kendi eylemlerinden de sorumlu olmalıdırlar. Tanrı daima yarattıkları için hayrı irade ederken insanlar iradeye sahiptir ve şerri de seçebilirler. Ne var ki bu durumda sorumluluk onlara aittir. Onlara göre, Tanrı zorunlu olarak şerri cezalandırmakla mükelleftir ve bu yüzden aksini yapamaz. Tanrı'nın fiilleri yalnızca o irade ettiği için *hayr* (iyi) değildir. Akıl kendi payına bu evrensel, doğal olanın iyi mi kötü mü olduğunu belirleyebilir. Bununla birlikte burada hem Hanbeliler hem de Eş'arilerin ilgisi, Tanrı'nın kendisini bağlı kılacak özge bir tabiata sahip olduğunu vurgulayarak bunun Tanrı'nın kudretine bir sınırlama koy-

* Goldziher'de *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 104- 105.

mak oluşudur. Tanrı için her şey mümkündür. Tanrı'ya akli bir amaç dayatamayız. Çünkü bu O'nun asli adalet, rahmet ve mağfiretine olan iman eksikliğini gösterir. Tanrı, inanç ve inançsızlık, itaat ve itaatsizliği irade etme gücüne sahiptir. Ayrıca eğer akıl, kişinin hangi ahlaka bağlı kalacağını belirleyebiliyorsa, o zaman vahyin yeri nedir? Ancak el-Eş'ari, determinizmin sonuçlarının ahlaki gevşekliğe yol açacağını fark ederek aşırı determinizm yoluna sapmaz. Hür irade ve insan sorumluluğuyla Tanrı'nın kudretini koruma teşebbüsü olup *kesb* olarak da bilinen sorumluluğa ilişkin ilgi çekici bir görüş geliştirmiştir. Bunu şu şekilde belirtir:

> Allah yarattıklarının hiçbirini kâfir veya inançsız olmaya zorlamaz. Onları kâfir ya da mümin olarak yaratmamıştır. Onları bireyler olarak yaratmıştır. İman ve küfür insanların fiilleridir. Allah küfr halinde bir kâfir olarak imana sırt çeviren kişiyi bilir; eğer kişi sonradan imana yönelirse, ilim veya sıfatlarında bir değişme olmaksızın o kişiyi sever. İnsanın tüm fiilleri –hareketi yanında durması da– onun kendi kesbidir. Ancak Allah onları yaratır ve onlara Allah'ın iradesi, ilmi, hükmü ve emri neden olur.*

Örneğin el-Eş'ari üşüdüğümüzde titrememiz veya hasta olduğumuzda ateşlenmemiz gibi bedenimizin bazı istemsiz hareketlerinin bilincinde olduğumuzu belirtir. Bu istemdışı eylemelerin, oldukça özgür bir şekilde yapıyor göründüğümüz "gitme ve gelme" gibi kimi istemli eylemlerden farklı olduğunun da bilincindeyiz. Ona göre bu istemli eylemler içimizde Tanrı tarafından yaratılan bir güçtür ve dolayısıyla "*kesbi*dir". Bu nedenle Tanrı'dan sadır olduklarında, birey açısından istemli fiillerdir. Tanrısal kudret ve determinizm arasında bu uzlaştırma çabası birçok tartışmaya yol açmış ve geniş ölçüde yetersiz kabul edilmiştir. El-Eş'ari'nin de kabul ettiği gibi hem istemsiz hem de kesbi fiiller, Tanrı'nın Kendi kudreti içinde insanın ne yapacağını bilmesi zorunlu olan fiilleridir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı'nın insanı ne mümin ne de kâfir olarak nasıl yarattığını görmek oldukça güç olur. el-Eş'ari'nin görüşlerini sonradan değiştirme çabaları, failin seçimi ya da niyetinin Tanrı tarafından yaratılan "kesbi" fiilden önce gelmesi gerektiğini varsayan düşünce de dahil çok az başarı elde etmiştir.

El-Eş'ari ayrıca Tanrı'nın hem iyi hem de kötü fiillerinin yaratıcısı olduğuna inanır. Bu, Mutezili'nin Tanrı iyi olduğu için kötü fiilleri yaratmasının mümkün olmayışı nedeniyle reddettiği bir duruştur. Ne var ki yine el-Eş'ari'nin başlıca alakası Tanrı'nın kudretini sağlamaktır.

* A.J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (London: Frank Cass, 1965), s. 191'den alıntı.

Bu nedenle Tanrı'nın herhangi bir şeyi "yapamayacağını" ifade etmek mümkün değildir. Şer (kötülük) Tanrı tarafından yaratılamaz ve bu nedenle Tanrı halen hayrdır (iyi). Daha ziyade, kötülük O'nun yarattıkları için yaratılmıştır. İnsan, karşılığı olarak şer var olmadıkça (bu şerrin yalnızca hayrın yokluğu olduğu görüşüne zıttır) hayrı bilemez. Tanrı, şerri emretmez. Ancak onu yaratır.

Eş'ariler ve Mutezililer'in üzerinde anlaşamadıkları son bir önemli nokta ise Tanrı'nın birliğidir (tevhid). Her ikisi de hiçbir şeyin Tanrı'yla kıyaslanamayacağını ve yalnızca O'nun tek ve ezeli olduğunu kabul ederler. Bu açıdan Mutezililer Tanrı'nın Kur'anda bulunan sıfatlarının izahları -örnekse Tanrı'nın el, göz, yüz vb. atıfta bulunduğunda- alegorik ya da metaforik olarak anlaşılmalıdır. Örneğin, Tanrı'nın "el"ine olan atıf, Tanrı'nın lütfu olarak tevil edilmelidir (yorumlanmalıdır). Hanbeliler zahiri açıdan eğer Kur'an Tanrı'nın ellerinden bahsediyorsa, "sözü edilen Tanrı'nın elleridir" görüşünü benimser. El-Eş'ari eğer *Kur'an* Tanrı'nın iki eliyle yarattığını (38.75'te belirtildiği gibi) beyan ediyorsa, bu O'nun böyle yaptığının yeter sebebidir. Dilbilimsel olarak el-Eş'ari'ye göre Tanrı'nın "lütfuyla" yarattığını söylemek anlam taşımaz. Bununla birlikte sıfatlar salt antropomorfik şekilde anlaşılmamalıdır. Bunlar daha çok önceden atıfta bulunulan "nasıl olduğunu sormaksızın"(*bila keyfe*) formülü kullanarak yalnızca kabul edilmesi zorunlu olan açıklamalardır.

Eş'ari doktirinin sonraki gelişimi, Hâkim Muhammed ibn el-Tayyib el-Bakıllani (ö. 1012/13), Abdülmelik ibn Abdullah el-Cüveyni (İmamu'l Harameyn olarak da bilinir; ö.1046), meşhur Ebu Hamid el-Gazali ve filozof Fahreddin el-Razi (ö.1209) gibi kimi önde gelen âlimlerin başarılarının bir sonucudur. Bu âlimlerden ilk ikisi Eş'ariye'nin skolastik dönüşümüne büyük katkıda bulunmuşken, sonraki ikisi onu felsefi bir tarzda geliştirmiştir.

BAŞLICA ESERİ

- *The Theology of al-Ash'ari: Being Annotated Translations of Two Arabic Texts with Appendices*, Çev. R. McCarthy, Beyrut, 1953.

İLAVE OKUMALAR

- Corbin ve Watt genel olarak İslam felsefesi konusunda yetkindirler.
- Corbin, H., *History of Islamic Philosophy*, Çev. L. Sherrard and P. Sherrard, London: Kegan Paul, 1993. (*İslam Felsefesi Tarihi*, Corbin, İletişim Yayınları, 1994))

- Makdisi, G., *'Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History'* Studia Islamica 17–18 (1963).
- Watt, W.M., *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, 2. baskı, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

Taberi (839-923)

Muhammed ibn Cerir el-Taberi, kelam, edebiyat ve tarih konularında üretken bir yazardır. En çok, yaratılışından kendi dönemine kadar dünyanın evrensel tarihine ilişkin kaleme aldığı eser yanında Kur'an tefsiriyle meşhurdur. Her iki eser de kendi alanlarında açıklayıcı referans eserler haline gelmiş ve klasik Arap-İslam kültürünün oluşumunda büyük katkılardan birisi olarak kabul edilmiştir.

Ebu Cafer Muhammed ibn Cerir ibn Yezid ibn Kesir ibn Galib el-Taberi, 839'da şimdi Doğu Azerbaycan'da yer alan Tebriz'in (dolayısıyla adı Taberi'dir) başkenti Amul'de dünyaya gelmiştir. Babası Cerir ibn Yezid, oğluna dini ilimlerde makul bir eğitim sağlamada büyük destek olmuş ve el-Taberi babasının vefatıyla bir miktar miras aldığından ekonomik olarak bağımsız olabilmiştir. Bunun anlamı özellikle yönetimden gelen maaş ya da herhangi bir hediyeyi reddetme yanında, sarayda bir görev almasına yönelik herhangi bir teklifi de reddetme hakkına sahip olmasıdır. Dolayısıyla yalnızca finansal bağımsızlığı elde etmekle kalmamış ayrıca siyasete uymaya yönelik yönetim baskısından da kurtulmuştur. Çoğu tabakatçi onun hiç evlenmediğini ve yaşamı boyunca bekâr kaldığını belirtmektedirler. 923'te Bağdat'ta vefat etmiştir.

İslam dünyası genelinde genç âlimlerin bilgili bir üstad arayışıyla büyük entelektüel merkezlere yolculuk yapmaları yaygın bir uygulamadır. Babasından gelen destekle el-Taberi de bunu yapmaya teşvik edilmiştir. Kur'an'ı 7 yaşında hıfzettiği, 8 yaşında imamlık yaptığı ve 9 yaşında hadis çalışmaya başladığı söylenir. 12 yaşından itibaren bilgi arayışıyla yaptığı yolculuklar, onu önce 5 yıl kalacağı Rey'e (günümüz Tahran'ı; Rey 1221'de Moğollar tarafından yıkılmıştır) götürmüştür. Burada büyük fakih İbni Hanbel'in çağdaşı olan Muhaddis (hadis otoritesi) Abdullah ibn Humeyd el-Razi'nin (ö.862) öğrencisi olmuştur.

Daha sonra el-Taberi, o dönem İslam dünyasının en önemli kültürel ve entelektüel merkezi olan Bağdat'a gider. Burada bizzat büyük âlim

İbni Hanbel'den eğitim almayı ummaktadır ancak oraya İbni Hanbel'in 855'te vefatının hemen sonrasında ulaşabilmiştir. Bununla birlikte Bağdat'ta çalışmalarına bir yıl devam eder. Daha sonra Kufe ve Basra kentlerinde eğitim almak için Güney Irak'a yolculuk eder. 858'de Bağdat'a döner ve bu kez sekiz yıl burada kalır. Abbasi Veziri ibni Hakan'ın oğluna eğitmen olur ve tefsir, fıkıh alanında çalışmalarına devam eder. Ardından Mısır, Suriye, Filistin ve Beyrut'a geçer. Tüm mezheplerin öğretilerine aşina olmaya önem verir. Bu yolculuklardan birinde tanıştığı ünlü âlimlere göre Kur'an'ın tevil ve tarihini kaydetme fırsatı bulmuştur. Tefsir ve İslam tarihi üzerine eserler yazmaya başlamış, özellikle tefsir ve fıkıh bilgisi nedeniyle saygı duyulmayı hak edecek prestijli bir âlim olmuştur. *Camiu'l beyan an te'vilu'l Kur'an* ilk kez devasa bir tefsir geleneğini bir araya getirmiştir. Bu eser, Ebu Hamid el-İsfehani'nin şu meşhur sözleri söylemesine neden olmuştur, "Eğer bir kişi Muhammed ibn Cerir'in (el-Taberi) tefsirinin bir nüshasını elde etmek için Çin'e gitmek durumundaysa, bu çok da büyük bir çaba sayılmaz."

Tefsirinin yazımı 7 yıllık bir sürede (yaklaşık 903'de bitmiştir) öğrencileri tarafından tamamlanmış olup modern edisyonları otuz cildi bulmaktadır. Benimsediği yaklaşım farklı hadisleri belli bir ayetle alakalı olarak sıralamaktır. Bu da Kur'an'daki bir kelime öbeği hatta tek bir sözcüğün tefsiri için farklı görüşleri sağlayabilecek neredeyse yirmi farklı hadisi gerektirmektedir. Önemli olan nokta, el-Taberi'nin yalnızca görüş farkını kaydetmesi ve öylece bırakmasıdır. Bazen de ya bir tür senteze ulaşma ya da bir görüşü diğerine karşı savunma teşebbüsüyle farklı hadislerin değerlendirilmesinde eleştirel davranır. el-Taberi Kur'an'ın farklı okumalarını ya da iğrabını (metnin dilbilgisini) ele alırken akılcı Mutezile'nin aksine (bkz. el-Taberi'nin tefsirinden sonra *Mutezili* bir te'ville tefsir yazan el-Zemahşeri) spekülatif alegorik ya da metaforik tefsirle meşgul olmaktan kaçınmıştır.

El-Taberi bizzat kendi tefsirinin etkisinde kalarak şöyle demiştir:

> Bu, insanların ihtiyaç duydukları (Kur'an tefsirine ilişkin) her şeyi içeren bir kitaptır. O kadar anlaşılırdır ki başka kitaplara başvurma ihtiyacı kalmamıştır. Bunda ihtilafların olduğu yerde üzerinde ittifak edilen delilleri aktaracağız. Her mezhep ya da görüşün gerekçelerini sunup elden geldiğince özlü olarak, doğru olduğunu düşündüğümüz şeyi açıklayacağız.*

Âlimler bu eser yanında tarih alanındaki diğer bir açıklayıcı referans niteliğindeki esere, *muhtasar tarihu'l rusul ve'l muluk ve'l hulufa* adlı eserine de dayanmışlardır. Bu eser Âdem'in yaratılışıyla başlayıp 915

* Ayoub, *The Qur'an and its Interpreters*, s. 4.

yılında biten tam bir dünya tarihidir. Aslında böylesi bir proje tüm dünyanın tarihini, İncil'deki (dolayısıyla Kur'an'da da geçen) halkların ve Peygamberlerin İslami bir perspektiften tarihini, antik İran'ın özellikle de Sasaniler döneminin ve Hz. Muhammed'le İslam'ın doğuşu, *Hulefa-i Raşidin*, Emeviler (661–750) ve sonra 750'den kitabın tamamlandığı 915 yılına kadar Abbasi hükümdarlığı tarihini kapsar. Daha önce yazdığı tefsir gibi *Tarih*'i de onun yolculukları süresince kaydettiği tarihi olayları aktardığı bir selefi yaklaşımına bağlı kalmıştır. Hadisçi görüşün nevi şahsına münhasır olduğu tartışılabilse de Mutezile ya da Şia gibi doktrinel mezheplerin bakış açısını benimsemekten kaçınmıştır. El-Taberi, yöntemini açıklarken şunları söylemiştir:

> Okur bilmelidir ki aktardığım ve bu kitapta ortaya koymayı öngördüğüm her şeyle alakalı olarak rivayet ettiğim ve ravilerine atıfta bulunduğum hadis ve beyanlara dayanıyorum. İstisnai olarak akli argümanları vazederken dahili düşünce süreçlerinde üretilenlere dayanıyorum. Çünkü geçmiş ve bugün, insanlık ve olaylar tarihine ilişkin hiçbir bilgi ve nakil haricinde onları gözlemlemeyen ve onların devrinde yaşayamayanlarca ulaşılır değildir.*

El-Taberi kendi zamanı için bilge bir kişi olarak sıra dışı değildir. Kur'an tefsiri ve tarih çalışmalarındaki uzmanlığı yanında hatırı sayılır bir fıkıh bilgisine sahiptir. Daha önce belirtildiği gibi dört büyük mezhebin öğretileri üzerinde çalışmış ve genelde Şafii mezhebine sempati duyduğu kabul edilmiştir. Bu nedenle Hanbeliler gibi Selefi değildir. Aslında Ceririye olarak da bilinen kendi mezhebini kuracak kadar ileri gitmiş ancak -birçok mezhep gibi- bu da zamanın imtihanına karşı ayakta duramamıştır; ayrıca gerekliliklerini aşırı kılacak kadar Şafii'den bir miktar farklılaşmıştır.

El-Taberi, tüm bu yolculuklardan sonra yaşamın geri kalanında Bağdat'ta yaşamış, kendi memleketini mümkün olduğunca sık ziyaret etmiştir. Bununla birlikte kaydedilen son ziyareti 903'dedir ve açıkçası bölgede büyüyen Şii nüfuzdan kaynaklanan ölüm tehditleri nedeniyle Tebriz'den kaçmak durumunda kalmıştır: El-Taberi onun anti-Şii görüşlerinde açıkça dillendirilmiştir. Şia'dan başka Mutezile'nin görüşlerine de karşı çıkmıştır. Ancak bu, Taberi'yi bir selefi kılmaz çünkü Hanbeliler de ona karşıdır ve ironik olarak Taberi'yi Şia sempatizanlığıyla suçlamışlardır. Katı bir Selefi olmamasına karşın yazılarının adları dışında tamamen selefi bir yaklaşım benimsemeleri nedeniyle Hanbeliler'e düşman olduğu pek de söylenemez. Görüldüğü gibi sorun, el-Taberi'nin nedeni ne olursa olsun İbni Hanbel'i bir fakih olarak tanımaması ve fiilen de

* History, cilt. 1, s. 170.

olasılıkla onun adıyla anılan mezhebi için (Hanbeli) adını verdiğini ve Hanbeliye'nin ancak ondan sonra bir mezhebe dönüştüğüdür. İbni Hanbel bir hüküm koyucudan çok hadis derleyicisi olarak kabul edilir. Bu görünürdeki küçük detay el-Taberi'nin içinde yaşadığı zaman ve mekân bağlamında görülmelidir. Çünkü eğer yalnızca birkaç yıl daha uzun yaşasa, kaleme aldığı *Tarih,* Abbasi halifesinin etkili sonuyla tamamlanmış olacaktır. Ancak Taberi 923'de vefat ettiğinde sadık Hanbelilerce birçok gösteri yapılmış ve uygun bir şekilde defnedilmesi reddedilmiştir.

BAŞLICA ESERLERİ

- Sunny Press, Taberi'nin tarihini çevirmek için yürekli ve değerli bir çaba göstermiştir. Okumaya birkaç gün ayırmanız şiddetle tavsiye edilir.
- *The Commentary on the Qur'an: Being an Abridged Translation of Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an*, Giriş ve notlar J. Cooper, Oxford: Oxford University Press, 1987.
- The History of al-Tabari, İng. Çev. 39 cilt, ed. E. Yar-Shater, New York: State University of New York Press, 1989–1998.

İLAVE OKUMA

- Ayoub, M., *The Qur'an and its Interpreters*, cilt. 1, Albany, NY: State University of New York Press, 1984.

Farabi (Avennasar) (870-940)

Batı'da Latinize edilmiş adıyla "al-Farabius" ya da "Avennasar" olarak tanınan Farabi, önde gelen Müslüman filozoflardan birisidir. Ayrıca bir sufi ve bir tür müzisyen olarak tanınır. İslam düşüncesine büyük katkısı, Yunan felsefesinin o dönem Müslümanlar'ınca ortaya atılan birçok kritik soruna nasıl yanıt ve destek verdiğini göstermesidir. İlk gerçek sistematik Müslüman filozoftur.

Farabi'nin tam adı Ebu Nasr Muhammed İbn Muhammed'in Tarhan ibn Uzlug'tur. Ancak Türkistan'ın Farab kentinde doğmuş olduğundan, el-Farabi olarak bilinir. Babasının Türk kökenine rağmen İran ordusuna askeri bir yetkili olduğu söylenir. Farabi'nin yaşamına ilişkin çok az bilgi olup elde olanlar tamamıyla güvenilir değildir. Yaklaşık olarak 870'de doğmuş ve ilk eğitimine ilişkin ayrıntılar belirsiz olsa da ilk yıllarını Arapça yanında Farsça ve Türkçe öğrenmeyle geçirmesinin yanı sıra fıkıh, hadis, tefsir eğitimi almıştır. Kırk yaşında Bağdat'a geçen Farabi, burada yirmi yıl yaşamıştır. Bu dönemde Bağdat, İslam dünyasının entelektüel ve kültürel merkezi olup burada Hıristiyan Nesturi âlimlerden mantık tahsil ederek antik Yunan filozoflarını özellikle de Aristo'yu öğrenmiştir. Farabi'nin döneminde Eflatun, Aristo ve sonraki Yunan şairlerinin büyük bölümü kısmen Doğu Hıristiyanlarınca Süryanice'ye çevrilmiştir. Politik otorite meselelerinin geniş ölçüde tartışıldığı 8.yydan 11.yy'la kadarki dönemde, Yunan felsefesine olan ilgi zirvesine ulaşmıştır. Farabi bu dönemde Bağdat'ta *İhsaü'l-Ulum* ve *Tahsilu's-Saade* gibi eserler kaleme almıştır.

Öyle görünüyor ki Farabi bir muallim olmuştur ve yaşamının büyük bölümünde sarayın himayesinin dışında kalsa da 942'de Bağdat'tan Suriye'ye oradan da Halep'e geçerek Hemdani hanedanından Seyfüddevle'nin sarayına saray müzisyeni olarak katılmıştır. Saray Şii'dir ve Farabi de Şii bir Müslümandır. Başlıca eserleri, özellikle de politik

felsefe alanında olanları bu dönemde yazılmıştır. 950'de Şam'da yolculuk esnasında haramilerce öldürüldüğü söylenir. Farabi'ye yüzden fazla eser atfedilse de olasılıkla abartıdır ve bunlardan ancak küçük bir bölümü bize ulaşabilmiştir.

Ayrıca Aristo'nun mantıkla alakalı eserlerine olan şerhleri de içeren mantık ve dil felsefesi üzerine birçok eser kaleme almış ancak Aristo mantığı üzerine kendi yorumlarını geliştirmek yoluyla salt özet ve açıklamanın ötesine geçmiştir. Farabi'nin bir ilgisi de felsefi mantık ve sıradan dilbilgisi arasındaki ilişkinin tam olarak sınırlarını çizmektir. Bu ilgi, özellikle Arap âlimler Arapça'ya olan çeviriler bağlamında Yunan felsefi mantığını anlamada sıkıntı çektikleri için yerinde bir durumdur. Farabi, mantığın ithal bir şey olmayıp kişi hangi dili benimserse benimsesin muhakeme için ortamın kuralları sağlayan bir tür evrensel dilbilgisi olduğunu, öte yandan dilbilgisinin belli bir kültürün diline özgü olduğunu belirtir. Bu açıdan dilbilgisi (gramer) ve mantık, biri evrensel diğeri özel iki farklı bilimdir. Farabi bir mantık anlayışının kişinin seçtiği dil ortamı yoluyla nasıl yorumlandığına bağlı olduğunu ortaya koyar. Mantığın doğruyu yanlıştan ayırmaya yardım ettiğini ve bir kılavuz olarak da kişinin düşünce süreçlerinin nerede başlayıp nihai çıkarımlara nasıl ulaşacağını da göstererek Aristo mantığının adımlarını izlemiştir. Farabi, Eflatun'u izleyerek tüm hakiki filozofların felsefelerini diğerlerine aktarma göreviyle yükümlü olduklarını ve bu nedenle retorik, poetika ve diyalektik sanatlarının mantıkla aynı şekilde evrensel olmasa da felsefenin asli unsurları olduklarını belirtir. Çünkü bunlar bir filozofun insanların büyük çoğunluğuyla iletişim kurduğu araçlardır.

Farabi'nin mantık üzerine yazdıkları, ona Ortaçağ Müslüman felsefecileri arasında bir ün sağlamıştır. Tarih felsefecisi İbni Haldun'un sözleriyle bu Farabi'ye Aristo'dan hemen sonra gelen "ikinci öğretmen" (*muallim-i sani*) unvanı verilişini haklı çıkarır. Bununla birlikte Farabi, politik felsefe alanına büyük önem vermiştir ve burada Eflatun'un etkisi görülmektedir. Eflatun'un filozof krallarca idare edilen mükemmel devlet kavramına Farabi de inanmış ve bu durum Şii dünya görüşünün imamın otoritesine olan vurgusuyla çok iyi örtüşmektedir. 10. yüzyıla Şia yüzyılı olarak atıfta bulunulur çünkü bundan sonra Şia'nın nüfuzu hayli yükselir. Halifenin –Sünni Müslümanlar'ın lideri– payitahtı Bağdat yavaş yavaş yeni bir Şii askeri hanedan olan Büveyhiler (Buyiler) tarafından ele geçirilir ve Farabi hayattayken 12. İmam 941'de küçük gaybet'ten (*gaybe-i Suğra*) büyük gaybet'e (*gaybe-i Kübra*) geçer; dini ve politik otoriteye ilişkin ciddi sorunlar ortaya çıkar.

Farabi, Hz. Muhammed dahil tüm Peygamberlerin ilk ve önde gelen filozoflar olduklarına inanır. Çünkü -müminlerin aksine- gerçek filozoflar ilahi bilgi anlamında "vahye" ulaşabilirler. Farabi'ye göre "Tanrı" Faal Akıl'a eşittir ve bu nokta Eflatun'un muhakeme yoluyla "ulaşılan" İyi'nin Sureti kavramına zıt değildir. Tanrı'ya ilişkin bu "Faal Akıl" kavramı, bir Neoplatonist Tanrı kavramından türer. Neoplatonizm Mısırlı Plotinus (ö.270) ve öğrencileri tarafından kurulmuştur. Neoplatonizm en iyi biçimde Eflatuncu, Aristocu, Pisagorcu ve Stoacı düşünceyi bir araya getiren ve onları bir doğulu dini mistik dünya görüşüyle yeniden biçimlendiren bir Yunan felsefesi biçimi olarak tanımlanabilir. Arap Müslümanlar'ın Batı felsefesiyle ilk karşılaşmaları, doğrudan Eflatun ya da Aristo'nun eserleriyle değil İskenderiye'nin 641'de zapt edilmesiyle ortaya çıkan Neoplatonculukla olmuştur. İskenderiye, büyük kütüphane ve üniversiteleriyle antik dünyanın kültür merkezine dönüşmüştür. Araplar'ın bu antik metinleri çeviriye ilk başladıkları dönemde Eflatun, Aristo ve Neoplatonizm arasındaki farkın ne olduğu konusunda bir kafa karışıklığı olması söz konusudur. Yazarın kim olduğu konusunda yanlışlıklar söz konusu olmuştur.

Aşırı şekilde iyi olarak, bu iyiliğin kendisinden tıpkı güneş ışınları gibi "sudur" ettiği bir Kâmil varlık olan Tanrı, tam bir Neoplatonist kavramdır. Bu sudurun sonucu yaratılış dereceleridir ancak Tanrı tarafından neden olunmayıp doğal bir "yan ürün" dürler. Kısaca ifade etmek gerekirse, insanların dünyası sudurun bu hiyerarşik sürecinde oldukça aşağıda bulunur; bununla birlikte insan ruhu Faal Aklın tahtıdır ve dolayısıyla insanlar bile içlerinde ilahi bir "kıvılcım"a sahiptir. Ruh nihai olarak Faal Akıl'da bulunur ancak maddi bedene mecburdur. Tabi saadetle akledilebilir dünyayla ruhun yeniden birleşmesini karşılaştırır. Fakat buna ulaşmak için inziva ya da çileciliğe değil insanın ancak diğerleriyle etkileşim yoluyla bunu yerine getirebilecek bir "politik hayvan" olduğuna inanır. Dolayısıyla kişisel gerçekleştirme yalnızca toplumsal gerçekleştirmeyle mümkün olur ve bu kendi içinde eğer toplum daha önce böylesi bir mutluluk halini elde edenlerce yönetilirse mümkündür.

Farabi Aristo'yu izleyerek siyaset bilimin ana bilim olduğunu çünkü nihai amacının gerçek mutluluk olduğuna inanır. Dolayısıyla nasıl yaşamamız gerektiği ve ne tür bir toplumun mutluluk ve gerçekleştirmeyi teşvik ettiğiyle alakalı olduğu için ahlaki bir yöne sahiptir. En çok bilinen eseri *el-Medinetu'l Fazıla*'da (942-943'te yazılmıştır) Farabi ideal devleti oluşturmak için gerekli bilgi olan siyasi bilginin ancak ilm-i siyasetle elde edilebileceğini öne sürer. Aristo gibi Farabi de politik beceriyi kişinin o becerinin doğru ve yanlışlarını öğrenerek gelişebildiği

diğer hüner ve becerilerle eş tutar. Örneğin, iyi bir doktor, hünerinde iyi deneyim kazanmış ve gerekli bilgiye sahip kişidir. Aynı şekilde iyi bir politikacı işinde uzmanlaşan ve bu durumu sürdürmek için gerekli "bilgiyi" öğrenmiş kişidir. Kuşkusuz sorun iyi bir durumu sürdürmek için gerekli bilginin hasta bir kişiyi iyileştirmek için gerekli bilgiyle eşit olup olmadığıdır. Bu, Eflatun ve Aristo'ya karşı yöneltilen bir eleştiridir ancak zamanın çoğu Müslüman filozoflarının aksine, Farabi hem Eflatun hem de Aristo'nun öğretilerini eleştirmeksizin doğru olarak kabul etmiştir.

Yine felsefenin yalnızca bir seçkinler grubuna açık olduğunu ve Filozof-kralların yönetici olacak birkaç kişi arasından seçildiğine inanan Eflatun gibi Farabi de felsefeye yetkin olan birkaç kişiyle dine ihtiyaç duyan çoğunluk arasında açık bir ayrımda bulunur. Eflatun ve Şii kelamcılar gibi Farabi, liderliği bilgiye (bilgi, yanılmaz olan bilgi anlamında anlaşılmalıdır) dayandırır. Farabi böylesi bir şeyin "hakiki" olduğunu ve bu hakikate ulaşmanın en iyi yönteminin felsefe yoluyla olacağını göz önünde bulundurarak felsefecilerin yönetme eylemi için en vasıflı kişiler olduklarını ifade eder. Çünkü onlar nasıl yönetileceğini (insanlar için neyin en iyi olduğunu) bilirler. Bu elitist görüşe göre "sıradan insanlar" vahyin batını anlamını ve dolayısıyla Tanrı'nın gerçek buyruklarını anlamada zihni kapasiteye sahip değildirler. Çünkü onlar Kur'an'ı onun sembolik, metafizik anlamından ziyade lafzi bir düzeyde anlayabilirler. Yalnızca felsefenin araçlarında değil ayrıca fıkıh, kelam ve tasavvuf gibi İslami ilimlerdeki bilgilerinde de uzman olan elitler, İlahi bilgiye yakındırlar. Bir ölçüde Tanrı'nın iradesine "iştirak" ederler. Bu, Şia'ya özgü imamların yeni bir vahiy getirmedikleri anlamında Tanrı tarafından geniş bir güç verilerek rehberlik edildikleri *velayet* kavramıdır. Ancak kâmil (mükemmel) yönetici olmadan hiçbir mükemmel kent olamaz. Farabi, Eflatun kadar pratik detaylara girmese de ikna becerileri ve kanıtlayıcı bilgi eğitimi alan yönetici olacak kişiler için gerekli eğitim sistemini ana hatlarıyla ifade etmede Eflatun'un *Devlet*'ine atıfta bulunur. Eflatun'un *Devlet*'i gibi *el-Medinetü'l Fazıla* ahlaki ve teorik bir modeldir. Farabi'nin ideal devleti olarak İmamlarca idare edilen Şii devleti göz önünde bulundurduğu açıktır. Öte yandan Eflatun için yönetici, aslen belli bir kültür ya da inanç sisteminden çok esasen "akıl"dır. Bununla birlikte Farabi burada doğru olarak anlaşıldığı takdirde dinin akılla eş olduğu konusunda bir çelişki görmemektedir.

Farabi'nin mantık ve dil felsefesi üzerine, özellikle de dünyamıza dair anlayışımızda dilbilgisinin önemine ilişkin yazıları modern Anglo-Amerikan analitik felsefesi alanında asla yersiz olmayacaktır ve Farabi

felsefesinin bu yönü (eserleri halen İngilizce'ye çevrilmektedir) etkileyici olarak tanınmaktadır. Müslüman, Yahudi ve daha küçük ölçüde Hıristiyan filozoflar arasındaki yüksek saygınlığının nedeni, onun felsefesinin bütününden çıkan şeyin görünürde birbirinden ayrı inançlarla tutarlı olması ve anlaşılır bir şekilde iletişim kurma niyetidir. Eflatuncu felsefenin gerçekten Şii İslam'la harmanlanma derecesi tartışılabilir olsa da onun ortaya koyduğu bağlantılar yalnızca entelektüel açıdan etkileyici olmakla kalmayıp ayrıca, örneğin, İmam Hüseyin'in 20.yy sonlarında İran'da bir "faziletli devlet" oluşturma çabalarında pratik işaretlere sahiptir. İbni Sina ve İbni Rüşd dahil birçok Müslüman filozof Farabi'ye borçlu olduklarını ifade etmişlerdir.

BAŞLICA ESERİ

- *On the Perfect State*: (Mabadi Ara Ahl Al-Madinat Al-Fadilah), Çev. R. Walzer, Chicago: Kazi Publications, 1997.
- *Al-Farabi's Philosophical Lexicon*: English Translation, cilt. 2, Çev. ve ed. Ilai Alon, Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2002.

İLAVE OKUMALAR

- Fakhry, Majid, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, Oxford: Oneworld, 2002.
- Galston, Miriam, *Politics and Excellence: Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.
- Netton, I., *Al-Farabi and His School*, London: Routledge, 1992.

Ubeydullah El Mehdi (Ö.873-934)

Ubeydullah el-Mehdi, takipçileri tarafından "*Mehdi*" olduğuna inanılan esrarengiz bir kişiliktir. Bir Şii Müslüman olarak, Müslümanları yeni bir saflık ve esenlik çağında yönetmek için gelmiş *İmam* olarak takdim edilir. Şii kurnazlığıyla Batı'da Mısır'dan Doğuda'ki Hindistan'ın Sind bölgesine kadar 969'dan 1171'e kadar hüküm süren Fatımi hanedanını kurmuşlardır.

Kendisini Ubeydullah (Allah'ın küçük kulu) el-Mehdi (hidayet bulmuş) olarak adlandıran bu gizemli kişilik hakkında çok az şey bilinir. Bilinenler, onun 873 civarında Suriye'deki Selamiye'de doğduğudur. 7. Şia İmamı İsmail'den dolayısıyla Hz. Ali ve eşi (Peygamberimizin kızı) Fatıma soyundan geldiğini iddia eder. Çoğu Sünni yazar, onun nesebinin bir fabrikasyon olduğunu ve el-Mehdi'nin bir sahtekâr olduğunu düşünmektedirler. Sonuç olarak Sünni kaynaklar bu aile hanedanını vurgulamak için ona Ubeydullah olarak atıfta bulunmaya ısrar etmektedir. Aslında kimileri Ubeydullah'ın Yahudi ataları olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir. Ancak böylesi suçlamaların tartışmalı kabul edilecek herhangi müphem bir tarihi kişilik için yapılması olağandışı değildir.

El-Mehdi'nin dönemini değerlendirmek için ilkin *İsmaililer*in Şii İslam bağlamında kim oldukları ve ikinci olarak, söz konusu bölgede dönemin tarihsel koşullarının neler olduğu konusunda bazı arka plan bilgileri gerekmektedir. O halde el-Mehdi'nin yaşamı ve sonradan ortaya çıkan Fatımi doktrinine göz atmaya devam edelim.

İsmaililerin bir kolu, günümüzde Ağa Han adlı trilyoner bir kişinin yönettiği varsıl bir tüccar topluluk olarak halen varlıklarını sürdürmektedir. Bununla birlikte aslında suikast ve darbelere karışan devrimci bir harekettir. Fatımi hanedanı esnasında (969–1171) güçlerinin zirvesindeyken Batı'da Mısır'dan Doğu'da Hindistan'ın Sind eyaletine kadar

uzanan bir bölgede egemen olmuşlardır. İsmaililer, çoğunluğu Sünni olan Müslümanlar'dan ayrı olarak Şii bir gruptur. Dördüncü Raşid halife Ali'nin 661'deki vefatıyla halifelik Emevi hanedanına geçmiştir (bkz. Muaviye). Ne var ki bu dönemde halifeliğin Ali'nin doğrudan ahfadına geçmesi gerektiğini öne süren "Ali taraftarları" tarafından yönetimlerine karşı çıkılmıştır. Emevi Halifesi Yezid'in saltanatında (680-683) Ali'nin oğlu Hüseyin bir başkaldırıyla önderlik etmiş, o ve birlikleri Emevi ordusu tarafından 680 yılında Kerbela'da katledilmişlerdir. Bu olayın ve Hüseyin'in "şehadet"inin hatırası tüm Şii gruplar için asli paradigmadır. Ali taraftarları (*şia*) Emevilerin onların meşru miraslarını gasp ettiğine inanırlar ve halifeliğin İslami otoritenin meşru bir kaynağı olduğunu reddederler. Aslında Şia, Ali'nin Hz. Muhammed'den sonra halife olmasına inanmakta ve dolayısıyla sadece Ali'den sonrakileri değil ayrıca Ali'den önceki üç halifenin (bkz. Ebubekir, Ömer ve Osman) halifeliğini de reddetmektedirler.

Sünni ve Şiiler arasındaki temel fark burada yatar; Sünniler halifelik kavramına sahipken, Şiiler imamet kavramına sahiptirler, halifeler seçimle ya da seçilerek başa gelirken İmam ilahi ilhamla yanılmaz ve masum (günahsız) olup ilk İmam Ali'nin doğrudan torunlarından birisi olması gereken dini ve politik bir liderdir. Sonuçta İmamlar nebi olmasalar da sonraki en iyi kişilerdir ve inanılmaz bir dini otoriteye sahiptirler. Bununla birlikte üç büyük bölüme ayrılarak kendi içlerinde halifelik açısından aynı görüşü paylaşmazlar: (1) Zeydiler, (2) İmamiler (ya da İsna Aşeriye)ve (3) İsmaililer. Kısaca, Zeydiler Hüseyin'in torunu Zeyd ibn Ali'nin beşinci imam olduğunu kabul ederken Şia'nın büyük bölümü Muhammed el-Bakır ve oğlu Cafer-i Sadık'ın gerçek varisler olduklarını iddia ederler. Zeydiler Hazar Denizi üzerindeki Taberistan'da 844 yılında bir hanedan kurduklarında, politik bağımsızlık kazanan ilk Şiiler'dir. Diğer bir Zeydi devleti Yemen'de 893'te kurulmuş olup 1963'e kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir.

8. yy'da altıncı İmam Cafer-i Sadık'ın varisi olarak kimi seçtiği konusunda bir anlaşmazlık söz konusu olur. İmamiler olarak bilinen çoğunluk, onun küçük oğlu Musa-i Kazım'ı yedinci imam kabul ederken, küçük bir azınlık büyük oğlu İsmail'i imam kabul ederler. İmamlar ayrıca On iki İmamcı olarak bilinirler çünkü İmamlar hattı 874'de kaybolan (*gaybet*) ve bir gün Mehdi olarak dönecek olan 12. İmama kadar devam eder. Öte yandan İsmaililer "Yediciler" olarak bilinir, çünkü silsilerini yedinci imam olarak kabul ettikleri İsmail'e dayandırırlar. İşler daha da karmaşıklaşmış, İsmaililer arasında da fırkalar oluşmuştur: bazıları İmametin fiilen İsmail'in ölümüyle sona erdiğine inanırken diğerleri -İmamiler

gibi– onun kaybolduğu ve Mehdi olarak döneceğine, diğer bir grup ise İsmail'in oğlu Muhammed'i İmam kabul edip bu hattın devam ettiğine inanmışlardır.

Mehdi'ye ilişkin ilk beyanlar onun eşi ve oğlu el-Kasım'la Selamiye'den ayrılıp Filistin'den Mısır'a geçtiği 902'de gerçekleşir. Küçük bir grup müntesibi de onunla birliktedir çünkü halihazırda Suriye'de küçük bir fırkanın önderidir. Mısır'a yolculuğunun nedeni, kendisi de el-Şii olarak bilinen Ebu Abdullah Hüseyin isimli bir İsmaili'den aldığı bir mesajdır. Ebu Abdullah Hüseyin'in dikkat çeken politik ve askeri hünerleriyle Fatımi hanedanı vücuda gelmiştir. Bununla birlikte el-Şii, ayrıca başarılı bir devletin kuvvetli bir meşruiyete sahip olması gerektiğini dolayısıyla el-Mehdiye gereksinimi olduğunu fark etmiştir. O yalnızca Hz. Ali'nin değil Hz. Muhammed'in de doğrudan torunlarıdır. El-Şii, Ubeydullah'ı insanları kurtarmaya ve yeryüzünde tam bir Müslüman topluluk oluşturmaya gelen gerçek imam, "Mehdi" olarak sunar. Söylentiye göre el-Şii aslen İsna Aşeriyeci (on iki imamcı) olup etkileyici, karizmatik ve ikna edici bir karakter olduğunu kanıtlamış ve şaşırtıcı şekilde güçlü, propagandacı becerisiyle Mehdi'yi müjdeleyen vaftizci Yahya rolünü üstlenmiştir. Görünüşte yalnız olan el-Şii, Kuzey Afrika'da İsmaililiği tebliğ için yola koyulur.

El-Şii'nin vaaz ettiği Afrika, farklı Sünni, Şii ve diğer dinlerin farklı biçimlerinden oluşan tam bir devletçikler yığınıdır. Birlikten yoksun olarak ayrıca bütünüyle değişken ve ekonomik olarak fakirleştirilmiştir. El-Şii 895 civarında ilkin Kuzey Afrika'da Ketama Berberileri'ne gider. Onlar bütün olarak Şiidirler ancak ayrıca güçlü bir irfan (gnostic) geleneğine sahiptirler; öyleki el-Şii'nin öğretileri bu irfanla bilindik bir çember oluşturur. Daha önce Mekke'de tanıştığı bir grup olan Ketamalar, günümüzde Kuzeydoğu Cezayir'i kapsayan bir alana yayılmışlardır. El-Şii "Güneş Batıdan doğacak" şeklinde bir hadisi yayar ve ayrıca Ketama'ya özel bir atıfta bulunan diğer bir hadisi ortaya atar. Hadis şöyledir; "Mehdi adları *kitman*'dan (gizlilik) gelen doğrucu bir halk tarafından desteklenerek uzak bir diyarda zuhur edecek". Onlara bu Mehdi'nin ölüleri diriltmek de dahil kerametleri sergileyeceği söylenir. Mehdi artık gelmek üzeredir. El-Şii Ketamalar'ın silahlanıp insanları onun gelişine hazırlamaları için askeri misyonerlik faaliyetlerine girişmeleri gerektiğini söylemektedir.

Aslında el-Mehdi bir tüccar kılığında Mısır'a girmiştir ancak Abbasi hanedanının casusları her yerdedir. Yolculuğa devam etmek durumundadır ancak ansızın yakalanıp 905 yılında Fas'ta hapse konur. Bununla birlikte, dendiğine göre el-Şii bir şekilde 200.000 kişi toplamayı ba-

şarmış ve kabileler ya hafif ya da daha az hafif bir ikna yoluyla onun mesajına karşı koyamamışlardır. 909'da el-Şii ve İsmaili ordusu kıtanın tamamında en muhkem kale olan ve Kuzey Tunus'taki Kayrevan şehrinin halen ayakta kalan duvarlarını çevreleyen surlara ulaşmıştır. Burası Sünni Aglabi hanedanının başkentidir ve Sultan 3. Ziyadetullah'ın şehirden kaçmasıyla hanedanı son bulur. El-Şii kolayca şehri alır ve saraya yerleşir. Sonraki üç ayını bir Sultan olarak yaşar. El-Şii'nin el-Mehdi'yi serbest bırakmaya ilişkin ikincil düşüncelerinin bulunması olasıdır ancak mesihi vaatlerinin başarısızlığı, kuşkusuz takipçilerinin usanmasına ve el-Şii'yi bir gaspçı olarak düşünmelerine neden olacaktır. Bu yüzden el-Şii, ordusunun başında Fas'a, Ubeydullah'ın hapiste tutulduğu Sicilmesa kentine yönelir. Kent düşer ve el-Mehdi oğluyla serbest kalır. Burada kırk günlük bir kutlama düzenlenir.

Kayrevan'a dönerler ve el-Mehdi artık ailesiyle birlikte sarayda yaşamaya başlar. Oğlu varis ilan edilir ve artık Sünni İslam'ın azalan gücüyle rekabet için Afrika'da yeni bir güç belirmiştir. El-Şii, askeri operasyonlarla görevlendirilir. Kimi açılardan Kayrevan "mehdi" adıyla ona yüklenen büyük beklentiler nedeniyle yetersiz kalır ve bu yüzden el-Mehdi başka bir misyonerlik faaliyetiyle ilgilenmeyip daha çok zaten orada mevcut yönetim sistemini kullanarak (geniş ölçüde Sünni Müslümanlar'dan oluşan) din değiştirmelere ısrar etmeden bir uzlaşı ve birleşme sürecine yer verir. Elbette açıkçası Ubeydullah, *el-Mehdi* unvanını mümkün olduğunca az kullanmıştır ancak bu ayrıca kimilerinin onun aslında bir Mehdi olup olmadığını sorgulamaya başlamaları ve kimilerinin de onun sergileyebileceği kerametleri, "işaret"leri istemeleri anlamına gelir. El-Mehdi bu söylentileri, artık kendisine olan halk ilgisinin azalmasını el-Şii'nin başlattığından kuşkulanır ve onu idam ettirir. Ancak bu da Ubeydullah'ın liderliği üzerindeki kuşkuları bastıramaz. Özellikle el-Şii'yle güçlü yakınlıkları bulunan Ketama, başkaldırırken diğer kabileler kendi mehdilerini ilan ederler.

Kendisini güvende hissetmeyen el-Mehdi, 912'de Kayrevan'ın 20 km. güneydoğusunda oldukça yüksek duvarları, demir kapıları ve derin hendekleriyle zapt edilmesi güç bir kale olan el-Mehdi'yye adlı bir başkent inşa etmiştir. İçteki isyanları bastırmada yaygın bir taktik, dışarıda savaşa girmektir. Böylece el-Mehdi ordularını Mısır'ın son Sünni Abbasi kalesine yöneltir. İlk fetih teşebbüsü 914'te gerçekleşir ancak Bağdat'tan destek gönderilince Ubeydullah geri çekilmek durumunda kalır. İki yıl sonra ikinci bir teşebbüs gerçekleşir ve dört yıl süren bu savaş esnasında Ubeydullah'ın ele geçirmeyi başardığı Mısır bölgeleri, Abbasiler tara-

fından tekrar alınır. Mehdi, Mısır'ı almada başarısız olur fakat bu elli yıl sonra İsmaililer'ce başarılır.

Ubeydullah 61 yaşında el-Mediyye'de ölür. Kuşkusuz başarılarının çoğu el-Şii nedeniyledir. El-Mehdi 25 yıl hükmetmiş ve başlardaki isyanlara karşın zamanla düzenli ve bayındır olan Fatımi hanedanına reislik edebilmenin yanında mücadeleci, kabilevi ve kavgacı halkları birleştirebilmiştir. 969'da Mısır, torunu el-Muiz tarafından fethedilerek yeni başkent olur. Onun oğlu el-Aziz (saltanatı 965–996) idaresinde Fatımi İmparatorluğu zirvesine ulaşır. Fatımi hanedanı Kuzey Afrika, Mısır, Sicilya, Suriye, İran, Batı Arabistan ve Hindistan'ın Sind bölgesi boyunca uzanan bölgeleri yöneten güçlü bir merkezi monarşidir. Halkının çoğunluğu Sünni kalsa da resmi olarak bir Şii imparatorluktur. Bu derin bir kültürel ve ticari başarıdır; Kahire'deki ünlü dini merkez olan el-Ezher âlimler için üniversite işlevi görmüştür. Fatımiler ayrıca Bağdat'ı kısa bir süreliğine kuşatmışlar ancak İslam dünyasının bütününü yönetmede asla başarılı olamamışlardır. Fatımhanedanının sonu 1171'de Selahaddin Mısır'ı fethedip onu tekrar Sünni Selçuk yönetimine bağlamasıyla ansızın sona ermiştir.

İLAVE OKUMALAR

Mevcut herhangi bir İslam tarihinden başka (örneğin genel kitaplar için bkz. Muaviye maddesi), aşağıdaki iki kitap daha berrak bir anlatım sağlayacaktır. İlki, ilk elden bir hikâye olup el-Şii'nin düşünce ve eylemlerini aktaran İbn el-Heysem'in yazdığı *Kitabu'l Münazarat*'ın bir çevirisidir.

- Ibn al-Haytham, *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness*, ed.ve Çev. Wilfred Madelung and Paul Walker, London: I.B. Tauris, 2001.
- Lewis, Bernard, *Origins of Isma'ilism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*, London: Ams Pr Publishing, 1986.

Maverdi *(972-1058)*

İmam Maverdi büyük bir fakih, sosyolog ve siyaset bilimi uzmanıdır. Bir fakihtir ve *el-Ahkamu's Sultaniyye* adlı eseri günümüzde büyük bir saygıyla ele alınır. Bu kitap kendi alanında bir klasik kabul edilmiş, Arap yazarlar ve oryantalistlerce çokça tartışılmış, bunun yanı sıra İslam hukuku ve yönetim üzerine derslerde çokça alıntıda bulunulmuştur. Maverdi, tefsir, kelam, siyaset, genel ve anayasa hukuku, dil ve ahlak dahil birçok konuda yazmıştır.

Ebu'l Hasan Ali el-Maverdi, 972'de Irak, Basra'da doğmuştur. Babası gülsuyu tüccarıdır. İlk eğitimi Basra'da tamamlar ve temel eğitimi sonrasında yine burada fakih Ebu'l Vahid el-Sımari'den fıkıh eğitimi almıştır. Daha sonraki eğitimini Şeyh Abdulhamid ve Abdullah el-Baki gözetiminde almak üzere Bağdat'a gider. Fıkhın yanı sıra felsefe, siyaset bilimi ve edebiyatta da başarılı olduğunu kanıtlamıştır. Kadı olarak tayin edilmiş ve çok geçmeden oldukça prestijli bir konum olan Bağdat başkadılığına atanmıştır. Abbasi halifesi el-Kaim Biemrillah onu gezici elçisi olarak atamış ve özel misyonların başı olarak birçok ülkeye göndermiştir. Bu kabiliyetiyle, düşüşteki Abbasi halifeliği ve Şii Buveyhiler ile Selçuklu Türkleri arasında uyumlu ilişkiler kurmada anahtar bir rol oynamıştır. Bağdat, Buveyhiler tarafından alındığında bile Bağdat'ta kalmıştır. İmam Maverdi 1058'de vefat eder.

Zamanın politik çalkantıları ışığında Müslüman halkların yönetimi için savaşan farklı hanedanlara ilişkin yönetim hakkının kimde olduğu şeklindeki ezeli konu –bu konu Hz. Muhammed'in vefat ettiği dönemden bu yana söz konusu olmuştur– özellikle önem taşır. Yönetimin kimde olması gerektiği meselesi bir kenara, asıl sorun gücün sınırları ve yöneticiye karşı itaatkârlıkta Müslümanlar'ın vazifesiyle alakalıdır. Şii İslam otoriteyi yeni kanunlar yapabilecek imamlar olarak karizmatik ve yanılmaz figürlere odaklı kılarken, Sünni İslam yavaş yavaş halifenin

Müslüman toplumun (*ümmet*) önderi olduğu ancak hiçbir surette bir inanç yorumcusu olmadığı düşüncesine böylece de açık bir *şeriat* gereksinimi yanında âlimlerden yani *ulema*dan oluşan bir konseyin İslami olmayan uygulamalara karşı dini savunma gereksinimine doğru kaymıştır. O halde teoride halife ancak şeriatın, Allah'ın kanununun sınırları içinde eylemde bulunabilir. Bir halifenin adaletsiz olma olasılığı da vardır; bu durumda o yöneticiyi devirmek Müslümanlar'ın bir hakkı ve ödevi olur. Bu argüman 749'da *Emevi* halifesini deviren Abbasi hanedanınca da kullanılır. Onlara göre Emeviler, İslami ilkeleri terk etmişlerdir. Abbasiler kendi paylarına sürekli olarak kendi yönetimlerini meşru kılmakla meşgul olurlar. Öte yandan çoğu durumda aynı suçlama onlara karşı da yöneltilmiştir.

10.yy'a kadar halifelik teorisinin tam formülü geliştirilmemiştir. Abbasi hanedanı bu dönemde, yalnızca yükselen güçlerce önlerine konan meşruluk tehdidinin oldukça farkında olmuşlardır. Kahirede'ki Şii Fatımi halifesinin, o dönemde Endülüs'te bulunan Emevi halifesiyle birlikte ortaya çıkışı yalnızca kimin meşru halife olduğu sorununu değil ayrıca aynı anda birden fazla halifenin olup olamayacağı sorununu da beraberinde getirmiştir. Dahası Bağdat içinde Büveyhiler adlı askeri bir hanedan, Büveyhiler'in Şia sempatizanı olmaları gerçeğine rağmen halifeyi bir birlik sembolü olarak kullanarak, gücü etkin biçimde ellerinde tutmuşlardır. Üstelik ufukta diğer bir güç daha belirmektedir: el-Maverdi hayattayken Bağdat'ı fetihte başarılı olan Selçuklu Türkleri.

Bu bağlamda halifeliğe ilişkin en ünlü teorik açıklama ve gerekçe, Şafii âlim (bkz. El-Şafii) el-Maverdi tarafından kaleme alınmıştır. Onun başlıca siyaset eseri olan *el-Ahkamu's Sultaniyye* Selçuklu Türkleri'nin Bağdat'ta yönetimi ele aldığı 1045-1058 yılları arasında yazılmıştır. Maverdi, kitabında güçlü ve vahye dayalı bir halifelik tercihini vurgular. Dolayısıyla onun halifelik kavramı her ne kadar siyasi otorite yanında dini otoriteyi uygulasa da Hıristiyanlıktaki Papa kavramından farklı değildir. Burada el-Maverdi felsefecilerin bir devleti yönetmede salt aklın yeterli olduğu anlayışını eleştirmektedir. Maverdi'ye göre muhakeme -bir insan yapısı olarak- kendi sınırlarına sahipken vahiy Tanrı kelamıdır ve mantıksal olarak Tanrı'nın insandan istediği bilgisi muhakemenin gerektirdiğinden daha büyüktür. İslami liderlik muhakemeden çıkarsanamaz. Hıristiyan düşünür Aziz Thomas Aquinas gibi el-Maverdi de Tanrı'nın vahyettiği düzenle politik düzen arasında doğrudan bir bağlantı görür.

Halife ve onun siyasi bakanı olan vezir arasındaki ilişkiyi tanımlarken, el-Maverdi vezirin -Sultan, Emir veya diğer bir unvanı taşısa da-

dönemindeki politik gerçekliğin sıklıkla halifeden daha büyük bir güce sahip olduğunu belirtir. Maverdi kimi durumlarda vezirin konumunun, halife tarafından özel politik -hatta kimi dini- görevleri gerçekleştirmek üzere verildiğini aktarır. Bir vezirin güç kullanarak başa getirilebilmesi olasılığı, vezirin halifeyi nominal anlamda bile Müslümanlar'ın önderi olarak kabul etmesi ve ülkeyi şeriat uyarınca yönetmesi koşuluyla mümkün olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, vezirin adil davranıp davranmadığına kimin karar vereceği açık değildir ve bunun halifeye açık bir seçenek olup olmadığı hatta halifenin fetihlerde bulunan bir vezirin otoritesini tanımayı reddetme seçeneğine sahip olup olmadığı konusunda hiçbir gösterge yoktur.

El-Maverdi herhangi bir vezirin gücünün ancak halife tarafından tayin edilen kadılardan oluşan "Şikâyetlerin Halli" biçiminde adlandırılan mahkemenin oluşumuyla kontrol edilebileceğini ummaktadır. Şeriat bir vezirin gücünü kontrol etmenin bir yoluyken, el-Maverdi şeriatın değişen koşullara daima yanıt sağlayamadığının farkındadır. Bununla birlikte Şikâyetlerin Halli şeriatle işlemeyip gerçekte ondan daha geniş ve daha özgür güçlere sahip olmuştur. Ancak prensipte mahkeme, ilave bir kontrol sağlayabilirken, uygulamada böyle yapması mümkün değildir. Çünkü eğer şeriat sınırları içinde değilse, böylesi bir mahkemenin nasıl "İslami" olacağı sorunu ortaya çıkar. Ayrıca herhangi bir güçlü vezirin, bir halifeye vezirin uygun davranıp davranamadığını dile getirecek mahkemeyi tayin yetkisini isteyerek vermesi olası değildir. Gerçekte olan şey -özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda- vezirin "Sultan-Halife" unvanının aynı kişi tarafından üstlenilene kadar kendinden daha ziyade halifenin işlevlerini vermesidir.

Burada el-Maverdi seküler güç ve dini güç arasında bir ayrıma yönelik eğilime karşı, onları "Sultan-halife"nin otoritesi altında birleştirme yoluyla hareket eder. Bu Sultan-Müslüman, tebaayı yönetmenin yanı sıra dini takdirle de sosyo-politik sistemin dayanak noktası olarak işlev görür. Dolayısıyla Sultan-halife halkının yaşamlarının her yönü üzerinde otoriteye sahiptir. *El-Ahkamu's-Sultaniyye*'de belirttiği gibi:

> "Allah ümmete kendisiyle Peygamber'in vekilliğini sunduğu ve onunla dini birliği muhafaza ettiği bir önder (halife) emretti; ona siyaset verdi ki işlerin yönetimi hak din (temeli) üzre devam etsin... halifelik Dini Birliğin temellerinin üzerine kurulduğu ve insanların refahının tanzim edilip ortak işlerin sabit kılındığı, belli umumi işlevlerin kendinden hasıl olduğu ilke haline gelmiştir."*

* *Lambton (1981), s. 85'ten alıntı.*

Diğer birçok âlim gibi o da ciltlerce kitap yazan bir bilgedir. Diğer bir önemli eseri *Kitabu'l Edebu'l Dünya vazu'l din*'dir. Bu eserde sosyal ve politik düzenin ya da dünyanın düzeninin (*salahu'l dünya*) anlaşılır bir özetini sunar. Dünya düzeninin altı kaynağını ana hatlarıyla belirtir. İlkin, insanın arzularını kontrol altında tutan kurulu bir din gereksinimi vardır. İkinci olarak, güçlü bir yönetici (*Sultan*) gereksinimi vurgular çünkü din kendi payına insanların kötü fiilleri işlemelerini engellemede yeterli değildir. Üçüncüsü eşitler, astlar ve üstlere yönelik adalet gereksinimidir. Dördüncüsü hukuk ve düzen, beşincisi ise ekonomik refahtır. Nihayet insanlara umut ve ilerlemenin gerektiğine işaret eder. Bu yüzden politika, ekonomi, din ve hukuk birbirine bağlıdır ve dayanışma için gereklidir.

El-Maverdi, ortaçağda siyaset biliminin en meşhur düşünürlerinden birisi olarak kabul edilir. Orijinal eserleri bu bilimin gelişimiyle birlikte daha sonra İbni Haldun tarafından geliştirilen sosyoloji bilimine de etkide bulunmuştur. Özellikle el-Maverdi'nin *El Ahkamu's-Sultaniyye* adlı eseri, Sultanın gücüne ilişkin Sünni doktrinin yetkin bir beyanı olarak geniş ölçüde kabul görmüş ve aslında siyasi otoriteyi –özellikle Osmanlı İmparatorluğu'ndakini– meşrulaştırmaya yardım etmiştir.

BAŞLICA ESERİ

- *The Ordinances of Government: Al-Ahkam As-Sultaniyyah W'at Wilayat Al Dinniyya*, Çev. Wafaa Wahba, Reading: Garnet Publishing, 2000.

İLAVE OKUMALAR

Maverdi ve düşüncesine ilişkin müstakil bir eser olmasa da el-Maverdi'ye atıfla bu dönemdeki İslam siyasi düşüncesi üzerine birçok güzel eser bulunmaktadır.

- Arnold, Thomas W., *The Caliphate*, Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Gibb, H.A.R., *Studies on the Civilisation of Islam*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962.
- Lambton, Ann K.S., *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Thought: The Jurists*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

İbni Sina (Avicenna) (980-1037)

Batı'da daha çok *Avicenna* olarak bilinen İbni Sina'nın felsefe ve tıbba katkıları oldukça fazladır. Felsefesi günümüzde özellikle İran'da tesirli olmaya devam ederken, tıp alanındaki araştırmaları 17.yy'la kadar standart eğitim olarak devam etmiştir. İbni Sina sayesinde klasik Yunan eğitiminin büyük bölümü, aksi durumda bu bilginin kaybolmuş olacağı Avrupa'nın karanlık çağı esnasında korunmuştur. Seçkin bir filozof ve hekimdir; ona Batı'da "Doktorlar Prensi" unvanı verilmiştir. Hıristiyan âlimlerini Yunanlı filozof Aristo'nun *Metafizik*'ini dikkatlerine sunarak etkilemiş ve büyük Yahudi düşünürü Moses Meymonides'in (ö.1204) düşüncesi üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur.

İbni Sina, Batı Özbekistan'daki Buhara yakınlarında bulunan Efsane adlı küçük bir köyde dünyaya gelmiştir. Babası yakındaki bir kalede kumandandır. O dönemde Buhara, Araplar ve İranlı Samanoğulları hanedanı yönetiminde İslami eğitimin önde gelen bir merkezidir. İbni Sina'nın ailesi o daha genç bir delikanlıyken bu kente taşınmışlardır. Babası, *İsmaili* geleneğe bağlanmış ve bu geleneği oğluna da tanıtmıştır. İbni Sina 10 yaşında Kur'an'ı ezberlemiş ve daha çocukken Arap edebiyatının büyük eserlerinden birçoğuna aşina olarak büyümüş de küçülmüş bir çocuktur. Eğer İbni Sina'nın otobiyografisine güvenecek olursak 14 yaşında hocalarından daha fazlasını bildiğini, 18 yaşında çok kolay bulduğunu iddia ettiği tıp dahil birçok ilimde ustalaştığını belirtmektedir. Açıkçası, bu genç yaşta ona güvenen kişiler üzerinde tıp bilgisini uygulamaya başlamıştır. Bu hastalardan birisi, İbni Sina'nın tedavi etmede başarılı olduğu Samanoğulları'ndan şehzadedir. Mükâfat olarak şehzade, hatırı sayılır bir yer olan saray kütüphanesini İbni Sina'nın hizmetine sunmuş ve İbni Sina'nın hukuk, tıp ve metafizik üzerine bağımsız çalışmalarını sürdürmesine olanak sağlamıştır. Öyle görünüyor ki İbni Sina fotoğrafik hafıza gibi bir özelliğe sahiptir. Zira tüm eserleri 18

ay içinde okuyup bitirmiştir. Bu yıllarda Farabi'nin kaleme aldığı şerh yardımıyla Aristo'nun *Metafizik*'ini tam olarak kavramıştır. 21 yaşındayken felsefeye ilişkin kendi eserini kaleme alır. O dönemde, nadir bir edebi tür olan otobiyografisi İbni Sina 32 yaşındayken yakın bir dostuna aktardıklarından oluşmuş olup genç bir dehanın zihnine ilişkin ilgi çekici bir anlayış ortaya koyar. Bu çalışma metodunun bir örneği aşağıda verilmektedir:

> Ne zaman şaşırtıcı bir meseleyle karşılaşsam ya da kıyasın ortasında bir ifadeyi çözemesem, mescide koşup ibadete dalar ve Allah'tan gizli olanın açığa çıkmasını ve güçlüğün kolaylaşmasını niyaz ederdim. Eve dönünce geceleyin, kandilimi yakar ve okuyup yazmayla meşgul olurdum. Uyku ya da yorgunluk ağır bastığında gücüm yerine gelene kadar bir içecek içerdim. Sonra tekrar okumaya dalardım. Uyumamak için daha önce aklımdan geçenleri uykudayken aklımdan geçirmeye devam ederdim. Aslında birçok meseleyi böyle hallettim. Tüm ilimlerde uzmanlık elde edene kadar böylece devam ettim. Bu ilimleri kavramam o vakit (18 yaşında) insan imkânının sınırlarına ulaştı. Bu dönemde öğrendiğim her şey tam olarak şu an bildiklerimdir.*

Bununla birlikte kabiliyetlerine olan aşırı güven, İbni Sina'nın kırk kez okumasına rağmen anlamakta güçlük çektiği, Aristo'ya ait *Metafizik* adlı eseriyle karşılaştırıldığında gölgelenir. Farabi'nin şerhiyle karşılaştıktan sonra eseri anlamaya başlar. Bu, çalışmalarında yeni bir dönüm noktasına işaret edip daha fazla enerjiyi felsefeye, özellikle Neoplatonizm olarak bilinen alana adar.

Geçimini sağlamak için saray hizmetine alınmış, Samanoğulları idaresinde vezirliğe yükselmiştir. Ancak Samanoğulları nispeten aydın ve kültürlü olsalar da güçleri azalmış ve Buhara 999'da Gazneliler olarak bilinen bir Türk hanedanı tarafından fethedilmiştir. Bu hanedan, eğitime pek de saygı duymayan oldukça Ortodoks ve acımasız bir hanedandır. İbni Sina saray himayesini ve babasını kaybedince kaçar ve çoğunlukla güvensiz bir yaşam sürer; sıklıkla eşyalarını toplayıp diğer bir kente ve saraya geçer, hatta bir müddet hapiste kalır. Tehlikeli yaşamı, sıkça bir dizi hastalıktan musdarip Emirleri tedavi yeteneklerine bağlı olmuştur. Gündüzleri yaşamını saray hekimi olarak, geceleri ise ilmi külliyatına değerli bir katkı sağlayan büyük eserleri yazarak sağlamıştır. Böylesi verimli ürünler, en çok da referans kaynağı olarak kendi hafızasına dayanmak durumunda olduğu göz önünde bulundurulduğunda, çarpıcı hale gelir. Bununla birlikte kaleme aldıkları salt ezberlediklerinin bir kopyası değildir. Çünkü onun dehası klasik Yunan felsefi eserlerini özellikle o

* *Al-Qifti, Ta'rikh al-Hukama*, ed. Julius Lippert (Leipzig, 1903), s. 415.

dönem içinde yaşamış olduğu dünyanın gerçeklikleriyle sentezleyişinde yatar. Son on dört yılını Batı İran'da yer alan Hemedan'daki Buveyhi sarayında hekim olarak pek de tekin olmayan bir konumda geçirmiştir. Buveyhiler İslam öncesi Pers krallarından geldiklerini iddia eden ve Bağdat'ı rejimin sembolik kuklalarından daha fazlası olmayan halifelerle yöneten *Şii* İranlılar'dır. İbni Sina bu dönemde -her ne kadar konumu güvenli olmayıp kimi zamanlar hapiste olsa da- hatırı sayılır bir güce sahip vezir mertebesine yükselmiştir. Onu kurtaracak olan yalnızca bir hekim olarak sahip olduğu yetenekleridir. Üç yıl önce geçirdiği bir hastalığın nüksetmesiyle, Emir'le birlikte seferdeyken 1037'de 57 yaşında ölmüştür.

İbni Sina'nın insanlarla daima iyi geçiniyor görünmeyişi, ona verilen iltimas nedeniyle, kurulan komplolar arasında kıskançlığa maruz kalan entelektüel kibire sahip bir kişi olduğunu gösterir. Ayrıca liberal zihne sahip İsmaililer'in etkisinde olan kişilere yöneltilen hiç de olağandışı olmayan bir suçlamayla yani *küfr*le suçlanmıştır. Onlara göre İbni Sina, şarap ve kadınlarda teselli arayan bir tür münzevidir.

Maalesef İbni Sina'nın eserlerinin hepsi günümüze ulaşamamış hatta kimi önemli eserleri o daha hayattayken kaybolmuştur. Yazdıklarının sayısı el-Kindi'nin eserlerine eşittir ve modern biyografi kataloglarında ona atfedilen yaklaşık olarak 200'ü günümüze ulaşabilmiş 270 eser, sayı bakımından Kindi'ninkilerden bile fazladır. *El-Şifa* ve *el-İşarat ve'l Tenbihat* adlı iki felsefi kitabı ve *el-Kanun* adlı bir tıp eseri olmak üzere üç ansiklopedik eseri hâlâ mevcuttur. Yazmış olduğu en uzun eser -ve aslında büyük olasılıkla türünde yazılan en uzun eser- *el-Şifa*'dır. Eser; mantık, fizik, matematik ve metafizik üzerine dört büyük bölümden oluşur. *El-Kanun* bu konu üzerinde birikmiş çağdaş bilgilerini onun kendi keşif ve tecrübelerini içerir. Geniş ölçüde neredeyse yedi yüzyıl tıpla alakalı en ünlü ve yetkin kitap olarak kalmıştır. *El-İşaret* ise sufi için aydınlanmanın aşamalarını dile getirdiği en kişisel eseridir.

İbni Sina felsefi konularda spekülasyonda bulunarak kaçınılmaz bir şekilde konuyu iman için potansiyel olarak zararlı gören ve İslami olmayan kaynakları, özellikle büyük Yunan düşünürleri Aristo ve Eflatun çevirilerini kullanması nedeniyle küfre eğilimli kabul eden Ortodoks Müslümanlar'ın şüphelerini uyandırmıştır. Aristo'da olduğu gibi İbni Sina'nın da özellikle üzerinde durduğu konu varlığın doğasıdır (ontoloji). İbni Sina'ya göre Tanrı saf varlık, zorunlu ve kendi kendine kaimdir. Evrenin yaratıcısıdır ve bu nedenle onu aşar. Öte yandan Aristo, Asıl Muharrik olarak soyut bir Tanrı'ya atıfta bulunurken, İbni Sina'nın Tanrı'sı yalnızca İslam'ın değil ayrıca Yahudilik ve Hıristiyanlığın yakın-

dan ilişkili olduğu Semitik Tanrı'dır. İbni Sina'nın ussallaştırmasının bir örneği, özellikle aydınlatıcıdır:

> Sebep ve sonuçlar düzeninde -sonlu ya da sonsuz- düzenlenen her dizi, eğer yalnızca sebep olunanı içeriyorsa açıkça ona dizinin bir ucundan bağlı harici bir sebebe ihtiyaç duyar. Aynı şekilde, eğer dizi sebepsiz herhangi bir şey içermiyorsa, bu dizinin sonu, sınırı olduğu açıktır. Dolayısıyla her dizi kendi kendine zorunlu olan Varlık'ta son bulur.*

Bu alıntı yoğun olarak Aristo'dan ödünç alınmasa bile (burada Yunan filozoflarının öneminin altını çizmemiz gerekir) ayrıca Tanrı'nın varlığıyla ilişkin kozmolojik delil olarak bilinegelen hususa, özellikle Hıristiyan skolastiği Aziz Thomas Aquinas tarafından iki yüz yıldan fazla bir süre sonra ortaya konan "Beş Yol"a ışık tutması nedeniyle önemlidir.

İbni Sina, insanın beden ve ruh olarak ikili tabiatına ilişkin görüşlerinde Eflatun'un etkisinde kalmıştır. İnsanın ruhu kendi içinde bir cevher olup bedenden bağımsızdır ve maddi cevherin ölümü sonrasında hayatta kalır. O halde ruh, maddi olmayıp bozulmaz ve ölümsüzdür. Bununla birlikte, İbni Sina her ne kadar -kabul görmüş Müslüman Ortodoksluğa karşı- ayrıca bedensel dirilişe inancı reddetse de, Eflatun'un aksine ruhun bir başka bedene girmesi olan reenkarnasyonu da reddeder.

Peygamber'in rolü, nübüvvetin kurumsallaşmış bir doktrin olmadığı Yunan felsefesinde daha az açıktır. Ancak İbni Sina nübüvvetin zorunluluğunu savunmuş ve filozof el-Kindi'nin düşüncesiyle paralel olarak Peygamberin en yüksek, en kâmil insan halini temsil ettiğini benimsemiştir. Bir Peygambere üstün zekâ, canlı bir muhayyile ve yönetme yeteneği bahşedilmiştir. Peygamber normal öğrenim sürecinden ziyade doğrudan sezgisel bir tarzda bilgiyi alır. Bir Peygamberin işlevi vahyi iletmektir ancak diğer bir önemli nokta, ayrıca Tanrı bilgisini yalnızca semboller, örnekler ve metaforlar yoluyla anlayabilen bir halka onu yorumlamaktır. Determinizme karşı hür irade meselesinde, İbni Sina, insanın kendi eylemleri için sorumlu olduğu görüşüne parelel olarak hür irade yaklaşımını benimsemiştir. Tanrı bizzat büyük güçlerin kontrolüne tamamen sahiptir ancak ayrıntıları insana bırakır. Yine bu durum, hür iradenin Tanrı'nın kudret ve ilmini sarsacağını öne süren birçok Ortodoks tarafından kınanmaya sevk etmiştir.

İbni Sina özellikle İslam dünyasında bir filozoftan çok hekim olarak tanınmıştır. Onun adıyla özdeşleşen kırktan fazla tıp eseri vardır. Özellikle *el-Kanun*'unda, Yunan kanunlarının yanı sıra Hint-Pers ve Si-

* *Directives and Remarks*, ed. Salayman Dunya, bölüm 3-4 (Cairo, 1958), s. 455.

ro-Arap kanunlarından tıbbi bilgilerin harika bir sentezini onun kendi deneyim ve deneylerinden ayrı olarak buluruz. *El-Kanun* en azından 12. yy'a kadar Doğu'da yetkin bir eser olarak kalırken Avrupa'da 17. yy'a kadar standart tıbbi metin olarak kalmıştır. Bu esere ilişkin en çarpıcı olan şey, İbni Sina'nın sağlığa ilişkin, örnekse iklimin ve diyetin kişinin fiziksel durumuna olan etkisi gibi holistik yaklaşımıdır. Sonuç olarak İbni Sina'nın modern sağlık rehberlerinde halen referans alındığını duymak, hiç de sıra dışı bir durum değildir.

İbni Sina'yla el-Me'mun himayesinde iki yüzyıl kadar önce doğan Doğulu Müslüman filozoflar dizisi sona erer. Arap entelektüel faaliyetleri artık diğer büyük sistemleştirici el-Gazali'yle doruğa ulaşarak teolojik ve hukuk alanlarına odaklanmıştır. Gazali, ünlü *Tehafutu'l Felasife* eserini kaleme alır. Filozofları eserlerinde küfre düşmekle suçlar. Gazali, İbni Sina'yı özellikle üç konuda eleştirir. İlkin İbni Sina'nın ölümden sonra yalnızca ruhun hayatta kaldığı görüşünü eleştirir. Öte yandan Gazali, Kur'an'dan referanslarla *bedensel* dirilişin gerçekleşeceğine işaret eder. İkinci olarak İbni Sina Tanrı'nın insana hür irade verdiğini belirterek, Gazali'nin, yine Kur'an'a başvuruyla, Tanrı'nın âlemin her bir ayrıntısıyla (sadece külli olanlar değil cüzi olanlarla da) hatta bir karıncanın hareketleriyle bile alakadar oluşuna işaret etmesine neden olur. Üçüncü olarak İbni Sina evrenin ebedi olup yoktan (*ex nihilo*) yaratılmadığını öne sürerken, Gazali hiçbir Müslüman'ın böylesi bir görüşü desteklemediğini belirtir.

Felsefe, Doğu'da düşüşe geçse de, Batı'da karanlık çağından doğmaya başlamıştır; Kuzey Afrika'dan İbni Haldun adlı bir filozof İbni Sina'nın etkisini onaylar. Daha genel olarak İbni Sina'nın katkısı, Yunan felsefesinin tektanrılı inançlarla ilişkilendirme konusunda başarılı olmasında yatar. Kimileri her iki sistemin bağdaşmaz olduğunu öne sürse de, İbni Sina İslam'ın ilmi her yerde arama emrini benimseyerek her ikisini birleştirmede etkin bir girişimde bulunmuştur: Dinle, akli çelişkilere sevk etse bile Yunanlılar'ın hikmetini anlamayı istememek ve bundan yararlanmamak aptalca olacaktır. Aziz Thomas Aquinas'ın (ö.1294) İbni Sina'dan etkilendiği daha önce belirtmiştik. Bunun yanı sıra İngiliz filozof ve bilimadamı Roger Bacon (ö. 1294) İbni Sina'yı Aristo'dan sonra en büyük filozof olarak kabul eder. İbni Sina'nın ne ölçüde sadık bir sufi olduğu tartışması mevcut olsa da *İşarat*'ın son üç bölümü tasavvuf üzerine 32 başlığa ayrılmış olup İbni Sina Tanrı'nın görülmesinin (rüyet) nihai amaç olduğunu belirterek dua ve Tanrı'yı tefekkürün önemini vurgular. Böylece İbni Sina, takipçisi Sühreverdî tarafından başlatılan (ö.1191) İşraki (*Hikmetu'l Işrak*) felsefeye kapı aralanmasına yardımcı olmuştur.

BAŞLICA ESERİ

Batı'daki önemi nedeniyle eserlerinin bazılarının, özellikle de tıpla alakalı eserlerin İngilizce'leri mevcuttur.

İLAVE OKUMALAR

- İbni Sina üzerine birçok güzel eser bulunmaktadır. Aşağıdakiler, tanınmış bilimadamlarınca yazılmış ve aydınlatıcı eserlerdir.
- *The Propositional Logic: A Translation from Al-Shifa': Al-Qiyas, with Introduction, Commentary and Glossary by Nabil Shehaby* (Synthese Historical Library), Berlin: Kluwer Academic Publishers, 1973.
- *Canon of Medicine*, Chicago: Abjad Book Designers and Builders, 1999.
- *The Metaphysics of the Healing*, Çev. Michael E. Marmura, Utah: FARMS, 2004.

Gazali (1058-1111)

Kelamcı, fakih, filozof ve mutasavvıf Gazali, dünya genelinde *Hüccetü'l-Islam* (İslam'ın delili) ve büyük bir *müçtehid* olarak bilinir. Bu, büyük ölçüde İslam akılcılığının üç ana kaynağını sentezleme girişimi nedeniyledir; teorik ve felsefi sorgulama, fıkhi delillendirme ve tasavvufi uygulama. Gazali'nin İslam düşüncesi bakımından önemi, önceki yüzyılda Şii entelektüel baskınlığın sonucunda, Sünni düşünceyi yeniden yönlendirme ve yenilemedeki becerisinde yatar. Yaşamı ve eserleri elbette Hz. Muhammed'den sonra Batı dünyasında diğer herhangi bir Müslüman'dan daha fazla çalışılmıştır.

Ebu Hamid Muhammed el-Gazali'nin doğduğu dönem, İslam dünyası, politik ve dini çalkantıların olduğu bir dönemdir. İslam dünyası İspanya'da hüküm süren *Emevi* hanedanı, Kuzey Afrika ve ötesindeki Şii Fatımi hanedanı ve sonrasında Bağdat'tan hükmeden ancak artık hükmü kalmayan yaşlı ve can çekişen Abbasi hanedanı arasında bölünmüştür. Gazali doğduktan sadece üç yıl sonra Bağdat, Selçuklu Türkler'ince fethedilmiş ve bunun öncesinde adı Şii olan Buveyhi hanedanı yüzyıldan fazla Bağdat'ta yönetimi elde tutmuştur. *Sünni* olan Abbasi halifeleri İslam dünyasının sembolik ve birleştirici liderleri olarak muhafaza edilmişler ancak aslında kendi saraylarında mahkûm olarak yaşamışlardır. Bu nedenle 10. yüzyıl Şia yüzyılı olarak adlandırılır. İslamiyet artık tek bir politik birim olarak işlev görmese de asla bir düşüşe geçmemiştir. Aslında Bağdat'taki tek bir başkentten ziyade, Fatı'mi idaresindeki Kahire ve Emevi idaresindeki Kurtuba gibi birkaç büyük kültürel merkez bulunur. Selçuklu Türkler'i idaresindeki 11. yüzyıl, Sünni İslam'ın bir güç olarak yeniden belirmesine tanık olacaktır; bu tarihsel ve entelektüel bağlamı Gazali miras alıp faaliyet gösterecektir.

El-Gazali, İran'ın Horasan eyaletinin Tus kentinde, 1058'de dünyaya gelir. 14. yüzyılda yıkılan bu küçük kent şimdilerde harabedir ancak

Gazali'nin döneminde gelişmekte olan bir yerdir. Babaları ve dedesi yün eğirerek geçimlerini sağlarlar (Arapça'da *gazzal*). Gazali eğitimsiz ancak samimi bir aileye mensuptur. Kardeşi Ahmed Gazali ünlü bir sufi vaaz ve âlim olup Ebu Hamid el-Gazali ise bir sufi olan aile dostundan kendi memleketinde tasavvuf eğitimi alır. Gazali gençken, diğer ilim sahibi şahsiyetlerden eğitim almaya büyük özen gösterir; özellikle Tus'un 40 km güneybatısındaki Nişabur'da bulunan saygın kelamcı el-Cüveyni'den etkilenir. Bu imam, Gazali'nin hocası olmayı kabul eder. El-Cüveyni, Selçuklu Sultanı Melikşah'ın veziri ünlü Nizamülmülk tarafından yeni kurulmuş olan Nizamiye medresesinde bir kürsü sahibi olur. Nizamülmülk, Sünni İslamı yenileme çabasıyla birçok yeni medrese kurmaya önem vermektedir. Bu kurumlar ücretsiz eğitim ve barınma sunmaktadırlar. Gazali 1077–1085 arasında 8 yıl felsefe, mantık ve tabii ilimler yanında Eş'ari kelamı çalışır. Çalışırken Cüveyni'nin asistanı olarak bazen de ders verir. Bu da el-Cüveyni'yi Gazali'nin bir hoca olarak büyük akıl ve popülarite kazanması nedeniyle kıskançlığa itmiş görünür.

1085'te Gazali, Bağdat'a gider ve adı öyle olmasa da etkin olarak bir hükümdar olup gücünün zirvesinde olan Nizamülmülk'ün sarayına katılır. Dini otoritelerin kendi tarafında oluşunun önemini farkeden Nizam, himayesini dini liderler lehine bolca kullanmış, hankahlar kurmuş, kelam medreseleri inşa etmiştir. Bunların tümü onun adıyla anılır. Gazali, Vezir'in yakın dostu olur ve Bağdat'taki Nizamiye medresesinde Şafii fıkhı (bkz. Şafii) öğretmek üzere atanır. Bu yeni popüler hoca, hızla geniş bir öğrenci kitlesi edinir ve 1091'de medreseye kelam müderrisi olarak atanır. Gazali'nin örnek bir İslami yaşam sürdüğü kabul edilir ancak otuzlu yaşlarındaki bu zat başarısının en görkemli döneminde kuşkuyla eleştirilir:

> Hayatımdaki şartları gözden geçirdim ve bir bağlılıklar yumağına yakalandığımı fark ettim. Ayrıca içlerinden en iyisi, verdiğim dersler olan faaliyetlerimi gözden geçirdim ve fark ettim ki önemsiz olan ilimlerle uğraşmışım ve ebedi hayata ulaşmada hiçbir katkı sunmamışım. Ders verme işindeki saikleri gözden geçirdim ve fark ettim ki bunlar Allah rızası için saf bir arzu değilmiş ve beni harekete geçiren şey... tesirli bir konum ve şöhret arzusuymuş.*

Her sabah Bağdat'ı ve konumunun çekimini terk etmeyi arzulamıştır ancak kendini hayatın lükslerinden uzaklaştıramamıştır:

> Receb 488'den (Haziran 1095) itibaren yaklaşık 6 ay boyunca sürekli olarak dünyevi arzuların çekiciliği ve ebedi hayata yönelik dürtüler arasında sü-

* Watt (2000), s. 21, 56–76'dan alıntılanmıştır.

rekli olarak gidip geldim. Bu ayda mesele bir seçenek olmaktan çıktı ve bir mecburiyet haline geldi. Allah dilimi kuruttu, öyle ki ders bile veremedim.*

Bu durum Gazali için zihinsel ve duygusal bir krize işaret eder; esasen onun hocalık konumunu terk etmeye karar vermesine neden olur. Çünkü çaba gösterse bile artık fiziksel açıdan hocalık yapamayacaktır. Sonraki 10 yıl boyunca, seyyah bir sufi hayatı sürmeye devam eder. Suriye ve Filistin'e, daha sonra hacca gider. Aba giyip mescidlerde uyuyarak zahidane bir yaşam sürer. Zühd, murakabe, zikr ve tefekkür yoluyla maddi başarılarının ona veremediği zihin esenliğini bulmuştur. 1106'da yeni Selçuklu veziri Falru'l-Mülk tarafından Nişabur'daki Nizamiye medresesinde eğitim vermeye dönmesine ısrar edilmiştir. Burada iki yıldan biraz daha fazla kalıp 1109 emekliye ayrılmış ve memleketi Tus'a gittikten iki yıl sonra 1111'de hayata gözlerini yummuştur.

Gazali, onun adını taşıyan dört yüzden fazla eserle üretken bir yazardır. Bunlardan bazılarını yazıp yazmadığı kuşkuludur ve bazıları da kısa risalelerdir. Bununla birlikte, gerçekte şiir ve müzik dahil o dönem bilinen her disiplini kuşatmış görünmektedir. En meşhur ve kapsamlı eseri *İhya-ı Ulumu'd-Din*'dir. On yıllık ikametinden dönüşünde kaleme alınan bu eser batını ve zahiri yaşamı, gündelik yaşamda iyi bir Müslüman olmayla (yani *şeriat*a uymaya) manevi gereksinimlerin peşine düşme (Tasavvuf) arasındaki ilişkiyi temsil eder. Ona göre insanın özü, kendi asli halinde –yani bedene raptedilmeden önce– saf, meleki ve zeki cevher olan *nefs*tir. Nefs akıl yoluyla eşyanın özünü ve Tanrı bilgisini bilme potansiyeline sahiptir ancak bu potansiyele ulaşmak için bir bedene raptolması gereklidir. Çünkü benden nefsi (ruhu) Tanrı'ya olan yolculukta taşıyan araçtır. Ne var ki ruh asli halinde saf iken, beden, öfke, ihtiras ve kötülüğe karşı koyamadığı için bozucu bir etkidir. Sonuçta ruh halen ilahi unsurlarına sahip olsa da ayrıca "hayvani" unsurlara da sahiptir. Bu nedenle ruhu mükemmelleştirmek için kişi hayvani nitelikleri emri altına almak ve itidal (özdenetim), cesaret, hizmet ve adalet erdemlerinin peşine düşmelidir. Bu da kapıyı dünya ihtiraslarına kapayan *tasavvufi* uygulamalar yoluyla elde edilebilir. Ancak Gazali, zahiri fiillerimize özellikle hac, namaz, zekât, oruç, Kur'an okumak, şeriatı gözetmek vb. gibi İslam'la alakalı ibadetlere tutunmanın halen önem taşıdığına işaret etmektedir. Sufi tarafından izlenen riyazet, tefekkür vb. batını faaliyetler, diğer tüm Müslümanlar'ın zahiri faaliyetleri hakkında bilgi verir. Mistik kavrayış mümine salt anlamsız ibadet işlemekten çok, ibadetin yönlerine ilişkin daha büyük bir anlayış sunar. Ruhun bu yolculuğunda Gazali'nin kendi kişisel arayışını görebiliriz.

* Age

İhya daha sonra İslam literatürünün büyük bir klasiğine dönüşmüştür. Eser, müminin ona cevabı ve sevgisi bakımından Hıristiyan teoloğu Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica*'sıyla karşılaştırılabilir. Âlimler *İhya*'nın büyüklüğünü Kur'an'dan sonra ikinci kitap olarak karşılaştırarak ortaya koymuşlardır. İlgi çekişi, büyük oranda yazın güzelliği nedeniyledir. Çünkü Gazali iyi bir hoca olmasının yanı sıra ayrıca birinci sınıf bir yazardır. Üslubu anlaşılırdır ve öğretisini betimlemek için anekdot ve örnekler kullanır. Örneğin, sapmış bir kişiye yabani otları temizlemekten hoşnut ancak yeraltındaki kökleri bozmadan bırakan bir bahçıvanla karşılaştırır.

İhya'nın *Summa Theologica* ile ilişkisi neyse *el-Munkızu min ed-Dalal*'ın o dönem Arap dünyasında oldukça nadir bir edebi biçim olan ilgi çekici bir otobiyografik tanım sunması nedeniyle Aziz Auqustine'nın *İtiraflar*ı ile ilişkisi de odur. Daha önceki bir eseri olan *Makasıdu'l Felasife* Müslüman filozofların, özellikle de Farabi (ö. 950) ve İbni Sina'nın eserlerine ilişkin bir çalışmadır. Ancak özellikle bu kişilere yönelik eleştirisi, uzlete çekilip ders vermeyi bıraktıktan sonra kaleme aldığı ünlü *Tehafutu'l Felasife*'de yer alır. Akıl yoluyla hakikate vurgusuyla felsefe ile hakikatin birincil kaynağı olarak vahye işaret eden kelam arasında bilinen bir gerilim olagelmiştir. Gazali, aklın her durumda nihai hakikate ulaştırmayacağını kendi delillerini ortaya koymak için Aristo mantığını kullansa da, gerçekte Tanrı'nın rasyonel bir anlayışla bilinemeyeceğini belirtir. Tabiat ve matematik için felsefenin önemini kabul etmiş ancak vahyin dini konularda en önemli kaynak olduğunu öne sürmüştür. Aynı şekilde kelamın kendi sınırlamaları olduğunu kabul eder. Dini hakikatleri savunmada akli bir araç olarak yararlıdır ancak kendi içinde Tanrı'nın varlığını ispat edememiştir. Bu nedenle Gazali, dini tecrübeyi, özellikle Sufiler tarafından kullanılan tasavvufi teknikler yoluyla kazanılanları över.

Gazali kuşkusuz felsefeye ilişkin oldukça eleştireldir ancak en şiddetli karşı çıkışını *İsmaili* felsefeye yönelik yapmıştır. Bu grup esasen kökenlerini Şia'nın ilk İmamı Ali'ye dayandıracak kadar Şii'dirler ancak bu çizginin altıncı İmam Cafer-i Sadık'ın oğlu İsmail'le son bulduğunu öne sürerler. Karizmatik ve ezoterik bir hareket olup 983'te Mısır'ı fethederek yaklaşık iki yüzyıl süren Fatımi (bkz. el-Mehdi) hanedanını kurarlar. Gazali, açıkçası Gnostik eğilimleri onaylamaz; bununla birlikte onları sevmeyişinde kişisel gerekçelere sahiptir. İsmaililer, Gazali'nin iki yakın arkadaşı olan Nizamülmülk ve oğlu dahil düşmanlarına suikast yapma yoluyla (*assassin/suikastçı* kelimesi Arapça "haşiş"ten türemiştir. Bu kişilere haşhaş verilerek daha cesur olmaları sağlanmıştır) Bağ-

dat'taki Sünni rejimi sarsmaya teşebbüs etmişlerdir. Aslında Gazali'nin on yıllık uzletinin gerekçelerinin daha sinik bir yorumu, onun manevi melekelerinden çok maddi yaşamıyla daha fazla alakalıdır. İsraililer'in öğretilerindeki çelişkilere odaklanarak bu mezhebe ilişkin yarım düzine eleştiri kaleme almıştır.

Gazali, hem kelam hem fıkıh eğitimi almış olup her ikisini de eleştirmiştir. İtikadda Eş'ari'yi takip edip amelde Şafii'dir. Kelam ve fıkhı durağan ve manevi değerlerden yoksun olmayla eleştirmesi, uzun soluklu bir etkiye neden olmuş ve her ikisinin de yenilenmesine yardım etmiştir. Bununla birlikte Gazali'nin en büyük etkisi, -bazı âlimler buna büyük oranda kardeşinin neden olduğunu öne sürseler de- *Tasavvuf*'a yönelik olmuştur. Ancak unutulmamalıdır ki onun Tus'taki ilk hocası da bir Sufi'dir ve yetişkinlik yıllarını sarayın varsıl ve maddeci sakinleriyle karşılaştırıldığında sufilerin eylemleriyle etkilenmeden duramama nedeniyle bir sufi olarak geçirmiştir. Tasavvufun yaşamımız için birincil bir motivasyon olduğuna inanır. Çünkü tasavvuf olmadan tüm dini uygulamalar ve inanç, anlamsızdır. Kimileri onun tasavvufa ilişkin yazılarını Ortodoksiye karşı olarak yanlış anlamıştır ve kitapları kimi yerlerde yakılmıştır. Ancak sonraları gerçek tasavvufu Ortodoks Sünni toplum için daha uyumlu kılmak adına sulandırmakla suçlanmıştır. Bununla birlikte bir bütün olarak, yani tarikatleri -tasavvufun özüne ne kadar sadık olduğuna bakmaksızın- engellemekten ziyade yaymaya yardımcı olmuştur.

Kuşkusuz Müslüman olmayanlar üzerindeki etkisi çoğunlukla tasavvufi yazılarının bir sonucudur. Gazali'nin ölümünden yarım yüzyıl bile geçmeden Toledo'da Hıristiyanlığı seçen bir Yahudi, Gazali'nin eserlerini Latince'ye çevirmiş ve Kurtubalı Yahudi filozof Meymonides, (ö. 1204) sıkça *Makasıdu'l Felasife* eserine başvuruda bulunmuştur. Gazali'nin ruh ve sudur gibi konulara ilişkin yazıları, Yahudi âlimler arasında tartışmalara neden olmuştur. Batı Hıristiyanlığı'nda Aziz Thomas Aquinas, Batı'da bilindiği şekliyle "Algazel"in yazılarını çalışmış ve büyük şair Dante (ö. 1321) sıkça Gazali'den alıntı yapmış hatta onu Hıristiyan olmayanların kaldığı yer olarak düşünülen cehennem yerine şiirinde *arasatta* (*limbo*) sınırlama cömertliğinde bile bulunmuştur. Sonuç olarak Gazali, ona büyük bir Müslüman âlim unvanını kazandıran bir entegrasyon ve dini sentezi başarmıştır.

BAŞLICA ESERLERİ

- *Revival of the Religious Sciences*, Çev. çeşitli, Londra: Islamic Texts Society, 1989.
- *The Confession of Al-Ghazali*, Çev. Claud Field, New Delhi: Kitab Bhavan, 1992.
- *Al-Ghazali's Deliverance from Error and Other Works*, Çev. R.J. McCarthy, Louisville, KT: Fons Vitae, 2001.
- *The Alchemy of Happiness*, Çev. Claud Field, London: Octagon Press, 2003.
- *The Incoherence of the Philosophers* (Islamic Translation Series), Çev. Michael E. Marmura, Utah: Brigham Young University Publications.

İLAVE OKUMALAR

- Mitha, Farouk, *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (Ismaili Heritage Series), Londra: I.B. Tauris, 2001.
- Watt, W.M., *The Faith and Practice of al-Ghazali*, Oxford: Oneworld, 2000.
- Zayd, Abdur Rahman Abu, *Al-Ghazali on Divine Predicates and Their Properties*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1994.

Zemahşeri (1075-1144)

Zemahşeri bir kelamcı, müfessir, dilci ve lügatçidir. 12. yy'da Kur'an çalışmaları ve Arap dili alanında en önemli kişilik olup Taberi'den sonra en büyük tefsiri kaleme almıştır. Mükemmel üslubu ve dili nedeniyle beğenilen tefsiri, her yerde ün kazanmıştır. Ayrıca *Mutezili* (akılcı) bir yorum arayışıyla tefsirine felsefi anlatım katmıştır. Standart bir eser haline gelen bir Arapça gramer, ayrıca sözlük ve diğer alakalı konularda eserler, bir atasözleri derlemesi, kimi hadis çalışmaları hatta şiirler yazmıştır.

Ebu'l Kasım Mahmud İbn Ömer el-Zemahşeri, 1075'te Özbekistan'da, şimdilerde Hiva olarak bilinen Harezm'de dünyaya gelmiştir. Batı Özbekistan'daki Buhara'da ve Irak'ın Bağdat kentinde çalışmış olsa da yaşamının büyük bölümünü Harezm'de geçirmiştir. İki kez hacca gitmiş ve her iki ziyarette de iki ila üç yıl orada kalmıştır. O dönemde İslam dünyasının birçok önemli entelektüel merkezine yolculukta bulunmuş ve birçok önde gelen âlimden ders almıştır. Zemahşeri'ye Mutezile'yi takdim eden Ebu Mudar el-Isfahani, bu âlimlerden birisidir. Anadili Farsça'dır ancak ilmi çalışmalarda Arapça'yı tercih edip Farsça kullanmayı reddetmiştir. Zemahşeri vezir Nizamülmülk idaresinde yüksek bir idari görevi almayı hayli arzulamış ancak bunda başarılı olamamıştır. 1118-1119'da geçirdiği ciddi rahatsızlıktan sonra yaşamının geri kalanını ders verme ve eser yazmaya adamaya karar verir. Yaşamının geri kalanını memleketinde geçirir ve 1144'de burada vefat eder.

Zemahşeri farklı konularda yazsa da –o dönem Müslüman âlimler arasında hiç de sıra dışı bir uygulama değildir– ününü pekiştiren abidevi tefsiri *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fı Vücühi't-Te'vil*'dir. Zemahşeri eserin mukaddimesinde, bu kitabın yazılışının asıl gerekçesinin, Mutezili kelam duruşunu yansıtacak bir Kur'an tefsiri gereksinimi olduğunu hisseden Mekkeli bir Mutezili âlimin ricasıdır.

Açıkçası Zemahşeri bu eseri yazmaya hayli isteklidir. Bu da onu yalnızca iki senede tamamlayabilmesini sağlaması açısından önem taşır.

Bu eseri bağlamı içerisinde değerlendirirsek, Arapça'da Kur'an'ın yorumu için kullanılan kelime *tefsir* olsa da *tevil* terimi de kullanılmıştır ancak tevil alegorik yorumu çağrıştıran bir yan anlama sahiptir. Tefsir *Kur'an* yorumu alanının ya da daha özelde metnin dili, dilbilgisi, ifadeleri ve çokanlamlılıklarına ilişkin çalışma alanının bütünü için genel bir terim oluşturur. Yorumun bu ikinci biçimi için her ne kadar spesifik kelime, kelime öbeği vb.'nin anlamlarının farklı anlayışları olsa da büyük bir anlaşmazlık bulunmaktadır. Özellikle *Şii* ve *Sünni* Müslümanlar arasında anlaşmazlık ve mezhepciliğe neden olan şey, sembolik ve batıni anlamların keşfedildiği *tevil* düzeyidir. En dikkat çekici olanı, altıncı Şia İmamı Cafer-i Sadık'ın Kur'an'a yalnızca manevi seçkinlerce (evliya) ulaşılır olan batıni bir anlam da dahil çeşitli anlamların bir hiyerarşisine sahip olduğunu kabul etmesidir. Bununla birlikte, zaman geçtikçe günümüzde tüm âlimlerce öğrenilen ve *tefsir-i me'sur* (geleneksel tefsir ya da daha literal olarak "devredilen tefsir") olarak atıfta bulunan genelgeçer bir tefsir biçimi oluşmuştur. Bunun en büyük destekçisi Zemahşeri'nin selefi Taberi'dir. Taberi yalnızca bir fıkıh ve tefsir âlimi olmayıp ayrıca büyük bir tarihçidir ve farklı alanlardaki engin bilgisini *Kur'an*'ı bağdaştırmada birleştirebilmiştir. Hz. Peygamber'in ölümünden neredeyse iki yüzyıl sonra yazsa da, kendi dönemine kadar gelen tefsirlerin büyük bölümünü yeniden üretmiştir. Aksi takdirde bu tefsirler yok olacaktır.

Diğer bir tefsir türü de *tefsir bi'r-Rey* (bireysel muhakemeye dayalı tefsir) olarak bilinir. Bu sorgulama yöntemi ve biçimi daha spekülatif ve felsefidir. Bir Mutezili akılcı olan Zemahşeri bu tefsir akımına girer. Bu tefsir biçimi rasyonel analiz ve spekülasyondan çokça yararlandığı için bunu oldukça subjektif olarak gören daha Ortodokslarca kuşkulu kabul edilmiştir. Bu, daha muhafazakâr unsurlarca (bu tartışmanın arka planı için bkz. El-Eşari) bir bütün olarak ortaya konan Mutezili akılcılığa yönelik genel düşmanlığa benzer. Bununla birlikte Zemahşeri'nin tefsirinin filolojik özellikleri ve ünü, onun tarzının görüş ayrılığına sahip âlimler arasında kabul görmesini pekiştirmiştir. "Karşı tefsirler" de olmuş ve bunların en ünlüsü Keşşaf'tan çokça malzeme içeren ancak Ortodoksları küstürmemek için uyarlanıp düzenlenen (Mutezili unsurlar ayıklanarak) Beydavi'nin (ö.1286) tefsiridir. Sonuç, kendine özgü asli bir "kitabi" statü elde ettiği ölçüde kısa ancak Sünni İslam'da yoğun bir şekilde popüler olan tefsirdir. Ancak birçok âlim, halen Zemahşeri'nin eserindeki dehaya sarılmaktadır. Ortodoks ve yetkin bir âlim olan İbni Haldun (ö. 1406) bu eseri diğer tüm tefsirlerden üstün olarak kabul eder.

> Yetkin Ortodoks âlimler onun (Zemahşeri'nin) eserini küçümsemekte ve herkesi ondaki yanlışlıklara karşı uyarmaktadırlar. Ancak onun dil ve belagate ilişkin her şeyde sağlam bir duruşa sahip olduğunu kabul ederler. Eğer bu eserin talebesi Ortodoks dogmalarla aşılanmış ve savunulmaması için gereken delilleri biliyorsa, kuşkusuz yanlışlıklarından korunmuş olacaktır. Dolayısıyla onun üzerine çalışma fırsatını yakalamalıdır çünkü çarpıcı ve çeşitli dilbilimsel bilgiler içerir.*

Zemahşeri'nin bir müfessir olarak becerilerini ifade etmeye yönelik kaçınılmaz olarak herhangi bir girişim, onun Arapça ve bu dilin inceliklerine ilişkin ayrıntılı bir bilgi olmaksızın tam olarak takdir edilemeyeceği gerçeğiyle renklenir. Bununla birlikte eğer çevirisi iyi yapılabilirse bir örnek, okur için gerçek olacaktır. Aşağıda Zemahşeri, (36:69) ayetinin bir tefsirini sunmaktadır:

> Bazıları Allah Resulü'nü bir şair olarak kabul ettiler. Açıkçası (Mekkeli) Ukbe ibn Ebi Mueyd'in bunu yapanlardan birisi olduğu söylenir. Bunun üzerine (Allah tarafından) şöyle buyrulmuştur: Biz ona şiir öğretmedik; yani ona Kur'an öğretirken şiir öğretmedik. Bu, *Kur'an*'ın ne şiir olduğu ne de onunla alakalı olduğu, aksine şiirden uzak olduğu anlamında anlaşılmalıdır. Şiir hem ölçü hem kafiye (*mukaffa*) yoluyla anlam taşıyan ifadeleri ihtiva eder. Peki (Kur'an'da) kafiye ve ölçü nerededir? Şairlerin kendilerini hasrettikleri temalar (*maani*) ne ölçüde *Kur'an*'ın temalarıdır? Ayrıca Kur'an'ın yapı ve üslubuna şairin ilavelerinin yapısı (*nazım*) ne kadar uzaktır? Dolayısıyla yakından bir inceleme, *Kur'an* ve şiir arasındaki ilişkinin sadece Arap dilinde yazılmaları olduğunu gösterir.**

Bu tür bir tefsir, teknik terimlerin sofistçe bir anlayışını gerektirir. Böylece müfessir bunları parantez içinde kullanır. Zemahşeri'nin yöntemi felsefi, filolojik ve lügat yeteneklerine olan hâkimiyetini kullanarak Kur'an'daki her bir ifadeyi sırasıyla tefsir etmektir. Onun yöntemi oldukça titizdir. Çok kısa bir süre içinde tefsirini tamamlaması da eseri daha çarpıcı kılmaktadır. Mutezili dayanaklarında subjektif unsur açıktır. Bu nedenle tefsirinden akılla bağdaşmayan herhangi bir yorum izinin yanı sıra herhangi bir batıl ya da antropomoifizm önerisini elimine etmekte dikkatlidir. Kuşkusuz kimi selefileri düş kırıklığına uğratacak şekilde ayetlerin literal tefsiri kokan görüşlere ilişkin alaycı ya da ironik olabilir. Örneğin, İbni Hanbel gibi selefi destekleyen âlimler, Kur'an'ın Tanrı'nın âlemi elleriyle yarattığını söylediğini öne sürmüşlerdir. O halde bu me-

---

* Franz Rosenthal, Çev., *The Muqaddimah: An Introduction to History*, cilt. 2 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967), s. 447.

** al-Kashshaf'tan Çev. Helmut Gatje'de, *The Qur'an and Its Exegesis*, Çev. ve ed. Alfred T. Welch (London: Routledge & Kegan Paul) 1976, s. 60.

taforik olarak değil lafzi olarak ek alınmalıdır. Tanrı âlemi elleriyle yaratmıştır. Oysa birçok Mutezili "el"leri Tanrı'nın "lütfu" anlamında tefsir etmişlerdir.

Zemahşeri'nin Kur'an'a yaklaşımıyla Ortodoks Beyzavi'nin yaklaşımı arasındaki daha önce zikredilen fark, aşağıdaki ayetin tefsirinde ortaya konur: "Biz, (kendilerine) bir elçi göndermeden (yaptığı haksızlıklardan ötürü hiçbir topluma) azap etmeyiz." (17:15) Mutezililer doğru ya da yanlışın ne olduğunu aklın kullanımıyla tespit edebileceğimize inanırlar. Tanrı daima yarattıkları için hayrı irade ederken, insanlar hür iradeye sahiptir ve şerri de seçebilir. Bu durumda sorumluluk insanındır. Onlara göre Tanrı zorunlu olarak şerri cezalandırmayla yükümlüdür; bu nedenle aksini yapamaz. Tanrı'nın fiilleri yalnızca O, onları irade ettiği için hayr (iyi) değildir. Tanrı yalnızca adil ve hayr olan şeyleri irade eder. Akıl kendi payına bu külli ve tabii olan hayr ve şerrin ne olduğunu belirleyebilir. Sonuçta Mutezililer vahiy olmadan bile günahkârları cezalandırabileceğimize inanırlar. Buna mukabil Beyzavi Tanrı'nın ilminin akılla herhangi bir ilişkisi olduğunu reddeder ve bu ayeti İlahi Kanun ayetinden önce cezalandırma imkânını reddetme şeklinde tefsir eder. Çünkü ilahi ilim, insana akıl yoluyla değil sadece vahiy yoluyla yaptırıma dönüşür.

Zemahşeri'nin yaklaşık yarısı günümüze ulaşan *Keşşaf*'ı dışında elli kadar eseri bulunmaktadır. Bunlardan en iyi bilineni Arap dilbilgisi üzerine büyük bir eser olan *el-Mufassal* adlı eserdir. Eser, dört bölüm şeklinde düzenlenmiştir. Bölümler; isimler, fiiller, edatlar ve nihayet fonoloji üzerinedir. *Keşşaf* gibi *Mufassal* da ayrıntılı, geniş ve özlülüğüyle çabucak saygınlık kazanmış, M. S. Howell* tarafından kaleme alınan Batılı bir Arapça grameri için çerçeve sunma yanında birçok şerh ve taklidi yapılmıştır. Zemahşeri bu eserin daha kısa bir versiyonu olan *el-Enmuzec* ve kelimelerin metaforik ve uzamsal anlamlarını gösterme amacıyla *Esasu'l Belaga*'yı kaleme almıştır. Diğer bir eseri de eski atasözlerini içeren bir derlemedir; *Makamat* adlı bir dizi ahlaki sohbet, bir de Divan kaleme almıştır.

Zemahşeri'nin Arap gramerine katkısının kendi içinde sınırlı olduğu öne sürülse de, Arap düşüncesine olan en büyük katkısı, ayetleri açıklamak için kullandığı keskin filolojik becerilerinde yatar. Sonuç olarak akılcı eğilimlere rağmen Zemahşeri'ye yüzyıllarca büyük saygı gösterilmiştir.

Grammar of Classical Arabic (New Delhi: Gyan Publishing House) 1996.

İLAVE OKUMALAR

Ibrahim, L., '*Al-Zamakhshari: His Life and Works*' Islamic Studies 49, 1980.

'*The Relation of Reason and Revelation in the Theology of al-Zamakhshari and al-Baydawi*' Islamic Culture, Nisan, 1980.

İbni Rüşd (Averroes) (1126-1198)

İbni Rüşd Batı'da daha çok Latince adıyla Averroes olarak tanınır. İspanya'da doğup antik Yunan düşünürleri Eflatun ve Aristo'nun eserlerini yeniden tanıtma yoluyla Batı düşüncesi üzerindeki etkisi yanında Meymonides gibi Yahudi düşünürler ve büyük Hıristiyan teoloğu Aziz Thomas Aquinos gibi düşünürleri etkileyecek biçimde Aristo ve Eflatun'un eserleri üzerine değerli "şerhler" kaleme alan büyük İslam felsefecisi, kadı ve hekimdir.

1126'da İspanya Kurtuba'da doğar. 12. yy da İspanya'nın entelektüel merkezi Kurtuba'da kültürel bir aydınlanma yaşanmaktadır. Filozof ve müzisyen İbn Bacce (Avenpace) ve filozof, hekim Ebubekr (Abubacher) ibn Tufeyl gibi âlimler, İbni Rüşd'den önce İspanya'da yaşamışlardır. Kurtuba kütüphanesi 400.000 civarındaki kitabıyla -diğer birçok Avrupa kentlerinin hali göz önüne alındığında çarpıcı bir rakamdır- ve dünya genelinde ünlü bir üniversiteyle övünç duymaktadır. İbni Rüşd bu üniversiteye bir hekim ve fakih olarak devam etmiştir. Hem babası hem de dedesi, Maliki (bkz. Malik Bin Enes) fakihi olarak hizmet ettiklerinden, İbni Rüşd'ün de bu mesleğe girmesi şaşırtıcı değildir. Başlangıçta memleketinde bir kadı olarak hizmet sunmuş ancak 1169'da o dönem Endülüs'ün başkenti Seville kadılığına atanmıştır. On yıl sonra Kurtuba'ya kadı olarak dönmüş, 1179'da ikinci kez Seville kadısı olarak atanmış ve üç yıl sonra Kurtuba'ya başkadı olarak dönmüştür. Hukuk işinin yanı sıra el-Muvahhid Prensi Ebu Yakub Yusuf'un saray hekimi İbn Tufeyl'den sonra tıp alanında çalışmıştır. Bu görev İbni Rüşd'e filozoflar için ender bir şey olan güvencenin yanı sıra eserleriyle nispeten engellenmeden uğraşma fırsatı da sağlamıştır. Ebu Yakub'un 1184'de vefatından sonra oğlu el-Mansur da İbni Rüşd'ün bir kadı ve hekim oluşunu ılımlılıkla karşılamıştır. Ancak gizli kalan kimi nedenlerle İbni Rüşd gözden düşmüş ve 68 yaşında Kurtuba'nın güneyinde, geniş ölçüde

Yahudiler'in yaşadığı küçük bir kent olan Lucena'ya sürülmüştür. Sultan büyük ihtimalle kimi doktrinsel çatışmalardan hoşnut olmamıştır. Bununla birlikte, iki yıl sonra tekrar görevine dönmesi istenmiş ancak İbni Rüşd döndükten sonra hastalanarak Aralık 1198'de vefat etmiştir.

Karakterine ilişkin bilinenler ışığında, cömert, mütevazı ve zahit bir kişidir. Apaçık zekâsına karşın sözgelimi İbni Sina'nınki gibi entelektüel kibirden yoksundur. Kitaplarının birçoğu yakıldığı için, kaç eser yazdığını belirlemek güçtür. Bir biyografisi, onun, felsefe, tıp ve hukuk eserlerini içeren elli kadar eserini sıralar. Tıp alanındaki eseri *el-Külliyat fi't-Tıb* anatomi, fizyolojik, hastalık ve hijyen adlı bölümleriyle bir ansiklopedidir. Latince'ye çevrilmiş (Colliget) ancak daha sonra İbni Sina'nın *Kanun* adlı eserinin gölgesinde kalmıştır.

İbni Rüşd bir hekimden çok bir filozof olarak tanınır. İbn Tufeyl, İbni Rüşd'ü Sultan Ebu Yakub'a tavsiye etmiştir. İbni Rüşd bu ilk buluşmayı şöyle aktarır:

> İsmimi, babamın ismini ve silsilemi sorduktan sonra müminlerin emirinin bana yönelttiği ilk soru, "Filozofların âlemin ebedi mi yoksa hadis mi olduğu konusundaki görüşleri nelerdir? Son derece şaşkınlık ve tedirginlik hissettiğimden mazeret sunarak hatta felsefeyle uğraştığımı bile inkâr ettim. Sultan-halife ve ibn Tufeyl'in benimle ilgili akıllarından neler geçirdiklerine dair hiçbir fikrim yoktu.*

İbni Rüşd'ün bu doktrinsel konularda bir taraf tutmada, verilecek yanıta göre saray himayesini ya da sürülmesini getireceği için endişelenme konusunda hakkı olabilir. Bununla birlikte, Sultan ve İbn Tufeyl'in aklından geçirdikleri görev, Aristo'yu anlaşılır kılmak girişimi şeklinde bir görevdir. Bu kolay bir iş olmayacaktır. Çünkü İbni Rüşd Yunanca anlamamakta ve bu nedenle Arapça çevirilere dayanmak durumundadır. Sorun ne çevirilerdedir ne de Aristo'nun hatasıdır. Bunlarla birlikte İbni Rüşd üç farklı seviyede Aristo üzerine şerh ortaya koymada başarılı olmuştur. Başlangıç, orta ve ileri seviyeler. İleri seviye için Aristo'nun eserlerini paragraflar halinde parçalara ayırarak ayrıntılı yorumlarda bulunmuş, dolayısıyla da müfessirlerin çok iyi bildiği tefsir ilmini buraya uyarlamıştır. Aristo üzerine şerhlerin yanı sıra şu an yalnızca İbranice'si günümüze ulaşan Eflatun'un *Devlet* adlı eserinin bir şerhini kaleme almıştır. İbni Rüşd, eserlerin şerhinde geleneksel anların ötesinde bir yorumlama sunar. Örneğin, Eflatun'un *Devlet*'i üzerine yazdığı şerhte, tarihteki ya da çağdaş İslam dünyasındaki devletlerle karşılaş-

* Al-Marrakushi, *Al-Mu'jib fi Talkhis Akhbar al-Maghrib*, ed. R. Dozy, 2. baskı (Leiden, 1881), s. 174–175.

tırma yoluyla Eflatun'un devlet fikrinin bozulması üzerine yorumlarından yararlanır. Aynı şekilde Eflatun'un sofistlere ilişkin küçümseyici ifadeleri (belli bir ücret karşılığında farklı ilim kollarında eğitim veren gezgin eğitmenler) İbni Rüşd tarafından, belli bazı İslam kelamcılarına uygulanmıştır.

Aslında İbni Rüşd kimi kelamcıların, özellikle de İmam Gazali, gibi yüce bir şahsiyetin öğretilerine saldırmaktan utanç duymamıştır. Gazali, filozofları eserlerinde küfre düşmekle suçlamış ve İbni Rüşd de kendi mesleği ve meslektaşlarını savunmayı bir görev kabul etmiştir. Gazali, ünlü *Tehafutu'l Felasife*'sini yazmış ve İbni Rüşd bunu çürütmek için *Tehafütü'l Tehafüt*'ü yazmıştır. Bu iki eser kabul görmüş felsefi delillerin (ironik olarak Gazali filozoflara karşı çıksa da felsefi söylem tekniklerinde beceri sergilemiştir) örnekleri olarak yan yana durur. Gazali özellikle İbni Sina'yı -örneğin kaderin hür iradeye karşı oluşu konusunda- eleştirir. İbni Sina, Tanrı'nın insanlara hür irade verdiğini belirterek Kur'an'a başvurup Tanrı'nın âlemin her bir ayrıntısıyla hatta bir karıncayla bile alakadar olduğuna (yani sadece "küll"e değil ayrıca "cüz"e) işaret eden Gazali için bir sorunun altını çizer. İbni Rüşd'ün bu spesifik konuya yanıtı, insanın fiillerinin ne tamamen hür ne de tamamen takdir edilmiş olduğu, daha ziyade onun iradesinin daima aynı tarzda işleyen harici kuvvetlerde, filozofların tatminkâr bulmadığı ara bir konumla koşullandığıdır.

Bir diğer eser olan *Faslu'l Makal*'de İbni Rüşd, felsefe ve dinin bağdaşabildiğine dikkat çekmiş ve *Tehafut* gibi bu eser de olgunluk döneminde (yaklaşık olarak 1180) yazılıp Latince ve İbranice'ye çevrilmiştir. İbni Rüşd'ün tespit ettiği gibi:

> Felsefe dinin dostu ve sütkardeşidir; dolayısıyla insanların felsefeye ilişkin verdiği zarar ve tabiatları gereği dost ve öz itibarıyla âşık olan din ve felsefe arasında bunların (zararların) sorun oluşturduğu en şiddetli yaralardır.*

İbni Rüşd'e göre felsefe çalışarak elde edilen hakikat, Kur'an'da içerilen vahyin hakikatlerinden farklı değildir. Fark olarak görünen şey, daha çok bir yorum meselesidir. İbni Rüşd aynı şekilde felsefe yoluyla aklın hakikate ulaşabileceğini öne sürüp bu nedenle Kur'an'ı tefsirde aklın kullanımının da aynı şeyi ifade edeceğini belirterek akılcı gruba katılır. Kur'an birçok sembol, alegori, analoji vb. içerir; bu nedenle daha az eğitimliler için öğretici olabilir ancak İbni Rüşd uygun bir zekâya sahip kişilerin onları literal (lafzi) olarak ele almak yerine gerçek anlamlarını

* George F. Hourani, *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy* (Londra: The E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1976), (Çev.).

belirlemeleri gerektiğini belirtir. Kelamcıları Kur'an'ın lafzi tefsirini yapmakla suçlar. Örneğin, Kur'an'daki ahiret açıklamaları, erdemliler ve kötülerin fiziki mükâfat ve cezalarıyla birlikte ona göre sofistike olmayan bir mümin için erdemli davranıp ahlaksızlıktan korunması için esasen motive edici bir faktör olarak hizmet eder.

Kelamın oynaması gerekli bir role sahip olduğunu kabul ederken, ilahi kanunun niyetini tespit felsefi sorgulamaya tabi olmalıdır. Öte yandan, Gazali, vahiyin verilerinin spekülatif akıl gereksinimi olmaksızın yeterli olacağında ısrar eder. İbni Rüşd ayrıca Tanrı'nın varlığı için kozmolojik (nedensel) delilin bir versiyonunu sunmuştur. Bu delil İbni Sina ve sonradan Hıristiyan teolog Aziz Thomas Aquinos tarafından destek bulmuştur. Hiçbir şey, varolmak için bir neden olmadan varlık bulamaz ve dolayısıyla bu nedenler dizisi ilk sebep için bir zorunluluğa götürür ki bu ilk sebep Tanrı'dır. Ruh bağlamında İbni Rüşd ruhun ölümsüzlüğünün felsefi olarak kanıtlanamayacağını ve eğer beden diriltiliyorsa (İbni Sina'ya karşı çıkarak Gazali'nin onayladığı bir düşüncedir) o halde aynı biçimde olmayacağını belirtir.

İbni Rüşd'ün dini güven oluşturma girişimlerine karşın, sıkça ateizmle suçlanmış ve ölümünden sonra kitapları kuşkuyla karşılanarak çoğu kez yasaklanmıştır. Elbette adının en azından Avrupa'da ayakta kalışı ancak Yahudi ve Müslüman, âlimlerin empatisi nedeniyledir. Bunun yanı sıra filozof ve kelamcılar arasındaki anlaşmazlıklar İbni Rüşd'den sonra azalmıştır. Yazdıklarının çoğu orijinal olmasa da onun önemi esasen Aristo üzerine yaptığı şerhlere dayanır. Çünkü İbni Rüşd'den önce Kadim Yunanlılar'ın yazdıkları sıkça yanlış anlaşılmış ya da aslında Aristo tarafından yazılmamış olan yazılar ona atfedilmiştir. İbni Rüşd'ü veya daha ziyade "Averroes"i Avrupa'daki âlimler arasında hayli bilindik kılan şey, onun ölümünden sonra elli yıl içinde İbranice ve Latince'ye çevrilen bu şerhlerdir. Aslında "İbni Rüşdcülük" (Averroizm) uygulaması –İbni Rüşd'ün şerhleriyle Aristo çalışmak– üniversitelerde önemli bir disipline dönüşmüştür. Thomas Aquinas, İbni Rüşd'ü sıklıkla eleştirse de, eserleri İbni Rüşd'ün şerhlerine çok şey borçludur. Aynı şekilde ironik olarak İslam kelamcıları filozoflara sıkça saldırmış, Aristo ve İbni Rüşd'ün yazmış oldukları eserler dini kurumların saldırılarına maruz kalmıştır. Ne var ki İslam dünyasında Gazali'nin Ortodoksisi ve kelamcıların literalizmi galip gelirken, Avrupa'da galip gelen felsefe ve rasyonalizmle birlikte Aydınlanma'nın başlangıcı olmuştur.

BAŞLICA ESERLERİ

Batı'daki popülaritesi nedeniyle İbni Rüşd'ün büyük eserleri halihazırda İngilizce olarak mevcuttur. Aşağıda, bu eserlerin birkaçı sıralanmış olup Aristo ve Eflatun üzerine şerhleri dahil birçok eseri bulunmaktadır.

- *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, ed. *ve Çev. C.E. Butterworth, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.*
- *Averroes' Tahafut al-tahafut* ('The Incoherence of the Incoherence'), Çev. S. van der Bergh, London: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1978. (*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, İbni Rüşd, Bordo Siyah Yayınları, 2011)
- Averroes' *Middle Commentary on Aristotle's Categories and De interpretatione*, Çev. C.E. Butterworth, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.
- *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, Çev. C.E. Butterworth, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.
- *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*, Çev. Ibrahim Najjar, Oxford: Oneworld, 2001.

İLAVE OKUMALAR

- Fakhry, M., *Averroes: His Life, Works and Influence*, Oxford: Oneworld, 2001.
- Leaman, O., *Averroes and his Philosophy*, London: Routledge, 1997.
- Urvoy, D., *Ibn Rushd (Averroes)*, Çev. Olivia Stewart, London: Routledge, 1991.

Selahaddin Eyyubi (1138-1193)

Selahaddin Eyyubi ya da Batı'da tanındığı adıyla Saladin, 3. Haçlı seferleri esnasında Kral "Aslanyürekli" Richard'la olan savaşlarıyla ünlü bir halk figürüne dönüşmüştür. Şimdilerde Irak'ın yer aldığı topraklarda doğmuş bir Müslüman önder olarak halkına Kudüs'ü –Müslümanlar için Mekke ve Medine'den sonra üçüncü kutsal kent– Haçlılar'dan geri alacağını vaat etmiştir. Bunda başarılı da olmuştur. Ancak yalnızca askeri başarılarıyla tanınmayıp ayrıca İslam dünyasının büyük bir bölümünü birleştirmiş ve soylu erdemin bir örneği olarak kabul edilmiştir.

Selahaddin Yusuf el-Eyyubi, 1138'de şimdilerde Irak'ta bulunan Musul ve Samarra arasında Dicle Nehri üzerindeki bir kale olan Tikrit'te doğmuştur. Buradaki kaleden sorumlu Kürt General Necmeddin Eyyubi'nin oğludur. Askeri bir arka plandan gelmektedir. Dayısı Eseddin Şirkuh da bir askerdir. 1139'da ailesi, babalarının kale valisi ve kumandanı olarak atandığı Suriye'deki Baalbek'e (eski Helipolis) taşınmıştır. Oldukça kısa olsa da Selahaddin'in yetiştiği siyasi iklimin incelenişi okura yardımcı olacaktır. Selahaddin ve babasının hizmet ettiği hanedan, Musul'daki Selçuklu Atabeyleri'dir. Esasen 909'da Tunus'ta kurulan Fatımi halifeliği Kuzey Afrika'da, başkent Kahire'yle birlikte Mısır'da ve Suriye'nin bazı bölgelerinde idareyi elde tutmaktadır. Ancak 12. yüzyılın ortalarına doğru imparatorluk bir bütün olarak nüfuzu olmayan halifelerin yer aldığı ve askeri kumandanlarca yönetilen mini devletçiklere bölünmüştür. 11. yy'ın ortalarında Suriye Selçuklulara geçmiş ve biri Halep'te diğeri Şam'da kurulu ilki Selçuklu yönetimine ayrılmıştır. 1099 ve 1109'da geniş ölçüde Urfa, Antakya, Trablus'u ele geçiren ve Kudüs Latin krallığını kuran Haçlılar'ın tehditleri nedeniyle, Suriye ortak bir düşmana karşı birleşmiştir. Özellikle başı çeken Musul'daki Selçuklu Atabeyleri'dir. 1128'de Musul'un yeni valisi Zengi (1127-1146) Halep'i almış ve 1144'de de Urfa'yı zapt etmiştir. Zengi'nin 1146'da ve-

fatı üzerine oğlu Nureddin (1146–1174) Şam'ı almak için yola çıkmış ve 1154'de bunu başarmıştır. Belirtilmelidir ki Selçuklular'ın amacı, yalnızca, Haçlılar'la savaşmak olmayıp Hıristiyan ya da Müslüman otoritelerce işgal edilmiş olmasına bakılmaksızın bölgeyi elde etmektir. Bu açıdan Nureddin, Kudüs'ü yeniden almakla çok alakadar değildir ve aslında Haçlılarla barış antlaşması yapmıştır. Nureddin 1170'de Suriye ve Mezopotamya'yı kendi idaresinde yeniden birleştirme şeklindeki aile arzusunu gerçekleştirmiş ve sonraki hedefi Mısır olmuştur. Bu dönemde Fatımi yönetimi kargaşa içindedir ve Kudüs Kralı ve Haçlı komutanı Amalric ülkeyi alma niyetindedir.

1164'de Selahaddin 26 yaşındayken, Fatımi halifeliğinin azledilen bir veziri olan Şaver, Nureddin'e ülke şehrinin üçte birini vaat ederek yardım istemiştir. Sultan, ordunun başında bulunan Selahaddinin amcası Şirkuh'u yollayarak yanıt verir. Şirkuh yola çıkarken, yanına, gitmekte oldukça "isteksiz" olan genç yeğenini (Selahaddin) de alır. Selahaddin'in niçin bu kadar isteksiz olduğu tartışma konusudur; kimi kaynaklar onun savaşın şiddetindense kelam çalışmalarıyla daha fazla alakadar olduğunu söylerken diğer kaynaklar Selahaddin'in avlanmak, at binmek, satranç, cirit gibi önde gelen bir Kürt ailesi için çok da yabancı olmayan zevklerle alakası olduğunu kabul eder. Şirkuh üç yıl sonra Amalric'le anlaşma yapan Şaver'e gücü teslim etme misyonunda başarılı olur! Bu nedenle Nureddin, Şirkuh'u yeğeniyle birlikte Mısır'a ikinci kez gönderir. Burada Selahaddin Franklar'a karşı ilk gerçek savaşı tatmış ve kendini kanıtlamıştır. Bununla birlikte Mısır savaşı bir çıkmazdır; 1169'daki üçüncü girişimde Şaver öldürülmüş ve Şirkuh da Selahaddin'in galibiyetiyle vezirliği elde etmiştir. Çok geçmeden Şirkuh, aşırı yemekten ölür ve Selahaddin yalnızca *Sünni* Suriye kralının bir komutanı olmakla kalmaz ayrıca *Şii* Mısır Halifesi'nin başveziri olur. Çabucak, Suriyeliler, Kürtler ve sadık Mısırlılar'dan bir ordu kurup ailesini Şam'dan getirterek onlara komuta eder (babası haznedar olarak atanır). Selahaddin 1171'de arkasında Mısır'ın gücü ve engin zenginliğiyle sembolik Abbasi halifelerinin makamı Bağdat'ı alır. Gayri resmi olarak yeni Sultan, Selahaddin olur. Daha sonra diğer Müslüman devletleri fethetmek için ilerler. Bundan sonra Selahaddin'in gençliğinin getirdiği çeşitli zevkleri bırakıp kendini yeni görevine adadığı kaydedilmektedir. Sonraki mesele, halen teknik olarak Şam'daki Sultan Nureddin'in emri altında oluşudur. Eğer Nureddin 1174'de ölmemiş olsa, bir gövde gösterisi gerçekleşecektir. Sıradaki sultan yalnızca 11 yaşındadır ve Franklar'ın kargaşadan yararlanıp Selçuklu bölgesine akınlarıyla bir kaos belirir. Selahaddin Şam'a girip Nureddin'in dul eşiyle evlenme kararı verir. O, artık Suriye'nin Emiri'dir.

Neredeyse 50 yaşında olan Selahaddin, Ortadoğu genelinde bilinen bir şöhret iddiasında pekâlâ bulunabilir. Nesillerdir birbirleriyle savaşan Müslüman devletleri birleştirmiştir. Bununla birlikte Müslüman âlimler onun liderliğinden, özellikle de onun ününün birçok Müslümanın yaşamı pahasına elde edildiği konusunda eleştirilerde bulunmuşlardır. Selahaddin 1185'de hastalanır ve öleceğini düşünür. Yatağının yanı başında hafızlar *Kur'an* okurken Kudüs'ü hürriyetine kavuşturması gerektiği şeklinde bir ilham aldığı söylenir. Selahaddin hastalıktan kurtulur ve bunun Kudüs'ü tekrar alabilmesi için Allah'ın bir inayeti olduğuna inanır. Kefaret arzusu ve sadakatini göstermek için İslam dünyasının dört bir yanına üçüncü kutlu kenti fethetmek için ulaklarını göndererek cihada başlar. Çünkü Kudüs Peygamberin kutlu miracını gerçekleştirdiği duraktır. Selahaddin, Müslüman halkın seferlere katılmasını sağlamada dini etkin bir biçimde kullanmıştır. Bu güçlü bir araçtır. Üstelik o dönemde civar İslam dünyası onun kontrolünde olduğu için Filistin'e odaklanabileceği bir konumdadır. Avrupa ulusları kendi paylarına birbirleriyle savaşmakla meşguldür. Selahaddin'in bunu gerçekleştirmek için bundan daha iyi bir seçeneği bulunmamaktadır.

Sultan 18.000 kişi toplayarak 1187'de Şam'ın dışına hareket etmişdir. Tiberias altı günde zaptedilmiş ve sonra kıyı kentleri de alınarak Kudüs'e dışarıdan gelen yardımların önü kesilmiştir. Daha sonra Kudüs, Selahaddin'e teslim olmuş ve Hıristiyan misyonerlerin 1099'da halkı katletmelerinin tam aksine sadece fidye ödemeye mecbur bırakılırlar. Selahaddin yalnızca askeri üstünlük değil ayrıca ahlaki üstünlük ve merhamet dahil İslami değerleri talep eder. Selahaddin muhafızı ve vakanüvisine sonraki niyetinin bölgeyi yaverleri arasında bölüştürmek ve ordusunun başında Avrupa'yı kuşatmak istediğini sır vermiştir.

Ne var ki Avrupa'nın da kendi planları bulunmaktadır. Papa, derhal Kudus'ün ne pahasına olursa olsun tekrar zaptedilmesi emrini verir. Haçlılar bir kez daha toplanır ve Batı Avrupa'dan üç güçlü kral komutayı ele alır. Almanya'dan Frederick Barbarossa, Fransa'dan Philip Augustus ve İngiltere'den "Aslanyürekli" Richard. Özellikle Richard, Avrupa'nın en büyük kralı kabul edildiği için moralleri yüksektir. Birlikleri "griva palangası" gibi yeni ve güçlü kuşatma makineleri inşa ederek askerlerin duvarlara kediler gibi tırmanmalarına imkân veren makineler ve duvarlara büyük kayaları fırlatabilecek mancınıklar yapmışlardır. Bu silahlarla birbiri ardına kentler alınmış ancak Kudüs bir türlü alınamamıştır. Haçlılar'ın eline geçen en önemli şey, Doğu Akdeniz'deki anahtar bir yer olan Akra limanıdır. Kent zaten Frenkler tarafından işgal altında olduğu için Selahaddin Kudüs'ten kurtulmuş ancak Richard'ın gelişiy-

le teslim olmuştur. Yıllardır zafer arzulayan Selahaddin için bu büyük bir darbedir. Richard'ın Selahaddin'le alakalı çok şey duymuş olup onun ünü de Selahaddin'in kulağına gelmiştir. Bu nedenle kuşkusuz her ikisi de aralarındaki rekabetten haberdardır ve hangisinin galip geleceğini öğrenme arzusundadırlar. Richard, Akra'da üç bin esiri yanına alır ve onları bir şey karşılığında değiş tokuş etmeyi önerir: İsa'nın gerildiği çarmıhtan bir kalıntı olduğuna inanılan "gerçek Haç". Selahaddin bu haçı, savaşta kendilerine yardım edeceği inancıyla onu taşıyan Frenklerden almıştır. Haçlılar için bu Haç büyük bir öneme sahiptir ve olasılıkla Selahaddin'i çok az ilgilendirmektedir. Ancak Selahaddin değerini bildiğinden Richard'ın Kudüs'e yürüyüşünü durduracağı umuduyla onu geri vermeyi reddeder. Richard sonraki önemli köprübaşı olan Cefa limanına geçmeden önce tüm tutukluları öldürmekten başka bir seçeneği olmadığına karar verir. Selahaddin Richard'a oranla sayıca üstün olmasına karşın kent yakınlarında Richard için çok büyük bir zafer olan bir savaş yapılır. Selahaddin'in ordusu Kudüs'e geri çekilmiştir.

Filistin'de iki ana aktör, Kral Richard'la Selahaddin arasında gerçekleşen savaşın hikâyesi bir efsane malzemesine dönüşmüştür. Kuşkusuz birbirlerine büyük saygı duymaktadırlar ve kimi zaman karşılıklı hediyeleşirler. Richard zaferlerine rağmen Kudüs'ü alıp elde tutmasının neredeyse imkânsız bir görev olduğunu bilmektedir. Bu nedenle, Selahaddin'in ünlü cömertliği ve merhametine başvurarak diplomasi girişimlerinde bulunur. Müzakerelerde Selahaddin'in kardeşi el-Adil Richard'la iyi arkadaş olur. Richard, dul kız kardeşi Joanna'yı, Adil ve kız kardeşinin evlenip Kudüs'ün müşterek idarecileri olmalarıyla bir ittifakı pekiştirme yolu biçiminde önerecek kadar ileri gitmiştir.

Hıristiyan bir prensesin Müslüman bir prensle evliliği fikri oldukça dikkat çekmiştir; ancak her iki taraf da bunu reddeder. Selahaddin yaşlanıp yorulmuş ve adamları savaştan bitap düşmüştür. Öyle ki Richard barış için baskı yaptıkça Sultan daha fazla harekete geçer. 1192'de üç yıllık bir barış imzalanır; Richard'a Sur kentinden Cefa'ya kadar kıyılar verilir ve iç bölgeler de Hıristiyanlar'ın Kudüs'e hac için gitmelerine izin verilmesi koşuluyla Selahaddin'e kalır.

Selahaddin Şam'a Kudüs'ün Müslüman toprağı olarak alınışı onuruyla döner. Sıtmaya tutulur ve kurtulamaz. 55 yaşında yaşama gözlerini yumar. Kayıtlara göre bilinen tek eşi Nureddin'in dul eşidir ancak 17 oğul ve 1 kız geride bırakmıştır. Karakterine ilişkin bilinenler, düşünceli, gösterişsiz ve dayısının aksine aşırı yemekten kaçınan bir kişi olduğudur. Ayrıca ganimetlerden kendisine hiçbir şey almayıp yardımcıları arasında bölüştürecek kadar akılalmaz ölçüde cömerttir. Öyle ki, öldü-

günde cenazesine yetecek kadar bile para bırakmamıştır. İmparatorluğunda birçok saraya sahip olmak yerine askeri bir çadırda yaşamayı tercih etmiştir. Fiziki olarak açık tenli ve düz bir bedene sahip olup düzenli olarak uçları tıraş edilen bir sakalı vardır. Nazik olsa da İşraki mutasavvıf Sühreverdî'nin idam edilmesini emredişinde görüleceği üzere küfre düştüklerini düşündüklerine karşı gerektiğinde acımasız da olabilir. Batı dünyasında çok sevilir. İtalyan şair Dante, *İnforno*'sunda Hıristiyan olmayan herhangi birini cehenneme gönderirken Selahaddin'i Eflatun ve Aristo gibi büyük adamların yanında berzahta sayar.

İLAVE OKUMALAR

Lane-Poole bir klasik olup Stanley, kısa (yalnızca 48 sayfa) ve öz bir eser yazmıştır. Maalouf, Batı'daki sayısız haçlı hikâyeleri için bir girizgah sunar. Ayrıca Lyons, Selahaddin'in kendi sarayından çıkan mektuplar ve yayımlanmamış elyazması materyaller dahil, ihmal edilen Arapça kaynaklardan yararlanır. Tarık Ali'nin kitabı, Selahaddin'in hayali anılarından oluşan bir romandır.

- Ali, Tariq, *The Book of Saladin: A Novel*, London: Verso, 1999. (*Selahaddin'in Kitabı*, Tarık Ali, Everest Yayınları, 2002)
- Lane-Poole, Stanley, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, Londra: Greenhill Books, 2002.
- Lyons, Malcolm C. and Jackson, David, *Saladin: The Politics of Holy War*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Maalouf, A., *The Crusades through Arab Eyes*, Çev. J. Rothschild, London: Saqi Books, 2001. (*Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*, A. Maalouf, Yapı Kredi Yayınları, 2011)
- Stanley, Diane, *Saladin: Noble Prince of Islam*, Londra: HarperCollins, 2002.

Sühreverdi (1154-1191)

Şihabeddin Yahya bin Habeş bin Emirek Ebu'l Fütûh Sühreverdî, İslam felsefe ve tasavvuf geleneğinde İşraki ya da Doğu felsefe ekolünün kurucusu olup *Şeyhu'l İşrak* olarak bilinir. Sühreverdî, daha sonra İslam felsefesi, tasavvufu ve esasen politikasında büyük bir tesire sahip olarak İşraki ekolünün fikir, dil ve metodolojisini oluşturmuştur. Kimi Ortodoks çevrelerce yazıları sapkın kabul edilerek 37 yaşında idam edilmiştir. Zerdüştlük, Eflatunculuk ve İslami fikirleri sentezleme teşebbüsünde felsefenin birçok yönünü kuşatarak verimli ürünler vermiştir. Çoğu, günümüze dek ulaşan birçok eseri, sembolik ve şiirsel bir tarzda yazılmışlardır. Okuru deneysel bir tarzda felsefi konularla meşgul olmaya teşvik eden bir yazı stili benimsemiş olduğundan, onlar için oldukça çekicidirler. Ayrıca sofistike bir edebi üslupla birçok dua ve ezkar kaleme almıştır.

Sühreverdî'nin idamı etrafındaki koşullar belirsiz olsa da, yaşamının bir resmini oluşturmada hatırı sayılır miktarda malzeme bulunur. Sühreverdî adı, gerçekte doğum yeri olan Suhreverd'e bir atıftır. Bu kent Kuzeybatı İran'da Azerbaycan yakınında yer alır. Ayrıca, onu, aynı dönemde yaşamış, ancak otoritelerin eziyetlerinden kaçınabilmeyi başarmış diğer iki ünlü Sühreverdî'den ayırmak için *Sühreverdî Maktul* (katledilmiş) olarak da anılır. Şihabeddin Ömer bin Abdullah el Sühreverdî (1144-1234) günümüzde halen müntesipleri (bağlıları) olan Sühreverdîye tarikatının kurucusudur. Ebu Necip Sühreverdî (ö. 1168) saygın bir *hadis* otoritesidir.

Gençliğinde zamanın çeşitli dini ve tasavvufi otoritelerinin gözetiminde çalışarak ilim arayışıyla yolculuklarda bulunmuştur. Selçuklu hanedanı, Anadolu, İran, Irak ve Suriye'de yönetimi elinde bulundurmaktadır ve Sühreverdî yolculuk için bu toprakları seçer. Maraga'da (Azerbaycan) filozof ve kelamcı Fahreddin Raziye de hocalık eden

Mecdeddin el-Cili'den ders alır. Sühreverdî daha sonra Isfahan'a ve Güneybatı Anadolu'ya geçerek kimi Selçuklu şehzade ve emirlerinin himayesinde kalmıştır. 1183 yılında Halep'e geçer ve 1186'da burada büyük eseri *Hikmetu'l İşrak*'ı tamamlar. Müntesibi ve biyograficisi olan Şemseddin Muhammed Şehrazuri'ye göre Sühreverdî özellikle Tasavvufun etkisinde olup Hırka adı verilen basit bir yün giysi gibi Sufi kıyafetleri giymektedir. Halvet, tefekkür ve sık oruç tutma gibi zahiri uygulamaları yerine getirmiş ve orta boylu, sakallı sakin bir kişiliktir. Halep'e gelişi üzerinden çok geçmeden, kentin Valisi Şehzade Malik el Zahir Cazi'nin (Zahir Şah olarak da bilinir) danışmanı olur ve kayıtlara göre ikisi çok iyi anlaşırlar.

Şehzade, Selçuklu Sultanı Selahaddin Eyyubi'nin ya da daha bilindik şekliyle Haçlı Seferi'nde İngiltere kralı Aslanyürekli Richard'ın rakibi Selahaddin'in oğludur. Sühreverdî'nin genç şehzadeyle olan yakınlığı ve bunun sonrasında filozofun saraydaki artan prestij ve gücü, saray çevresinde olağan kıskançlıkla tanışacaktır. Kuşkusuz Sühreverdî'nin felsefi görüşleri ve bunları münazaralarda vurgulayıp desteklemeye olan istekliliği, muhafazakâr ulemayı da düş kırıklığına uğratacaktır. Filozofun (Sühreverdî) idamı için, Selahaddin'e onun küfre girdiği ve sultanın oğlunun zihnini karıştırdığına ilişkin mektuplar gönderilir. Bunun üzerine Selahaddin -kuşkusuz o dönemde Haçlı seferleriyle kafası karışmış olarak- mektupla birden fazla kez Şehzade el-Zahir'in Sühreverdî'yi idam etmesini talep eder. Elbette imtiyazlı konumunun elden gitmekte olduğunun bilincinde olan el-Zahir, idamın şekli müphem kalsa da talebi gerçekleştirir.

En ulaşılır düşünce ekollerinden biri olarak kabul edilmediğinden İşraki felsefeye ilişkin ayrıntıları anlayabilmek asla kolay bir iş değildir. Dahası Sühreverdî'yi Yeni Eflatunculuğa olan imaları ve en çok da İbni Sina (Avicenna) gibi kendi felsefi selefleri ve ekollerinin etkileri bağlamı içine yerleştirmeden, İşraki düşüncenin inceliklerini kavrayabilmek oldukça güçtür. Sühreverdî felsefe sistemindeki çeşitli fikirleri ifadede "*İşrak*" terimini kullanırken ayrıca İşrakileri yeni Eflatuncular'dan ya da peripatetiklerden (Arapça Meşşai) ayırt etmeyi de istemiştir. Sühreverdî takipçileriyle birlikte, İbni Sina tarafından İslam felsefe ve tasavvuf geleneğinde popüler kılınan *Meşşai* ekolünden farklı bir felsefe kurmayı amaçlamıştır. Her iki ekolün de incelikleri açık farklara işaret edip etmediği, özellikle İbni Sina'nın bizzat Meşşailiğin doktrinleriyle tahmin olmamış görünmesi ve okurlarının eserlerindeki ona ait "İşraki" görüşlere bakmaları gerektiğini ifade etmesi nedeniyle, saptanılması güç bir durumdur. İlgi çekici bir konu da Sühreverdî'nin İbni

Sina'nın bir "İşraki" olduğunu iddia edemeyeceğini ifade için elinden geleni yapmasıdır.

İşrakiyye felsefe içinde birçok alanı kapsamaktadır ancak en büyük etkisi kuşkusuz epistemoloji (bilgi teorisi) üzerinde olmuştur. Bilginin ne olduğu, nasıl edinileceği ve nasıl bilineceği soruları, filozoflar için kalıcı bir uğraş olagelmiştir. Sühreverdî, böylesi sorunların üstesinden gelmeyle alakalı olarak kendi felsefesi için bu eski geleneğe kısaca değinir. Bu açıdan *İşraki* gelenek Sühreverdî'nin "kendi" felsefesi değildir ve Sühreverdî onu kadimlerin "hakiki" felsefesi olarak görmektedir. Aslında Sühreverdî birçok antik düşünüre özellikle de Yunan ve Pers düşünürlerine "Doğu" geleneğindeki selefleri olarak atıfta bulunmaktan zevk duyar. *Meşşai* ya da Neoplatonist ekol –Mısırlı Plotinus (205–270) tarafından kurulmuştur– *sudur* olarak da bilinen bir yaratılış görüşü ortaya koyar. Bu husus, Bir Olan'ın ya da "İyi"nin iyiliğini bir hiyerarşi içinde sudur ettirmesinde esasen bir dalgalanma etkisidir: Bir Olan'dan Faal Akıl (ya da *Logos*) hâsıl olur. Onu Âlemin Ruhu takip eder. Neoplatonizm kısmen Bir Olan-Zihin-Ruh kozmolojisi "üçlüsü" nedeniyle birçok Hıristiyanı cezbetmiştir. İlginç olan konu, maddi âlemin yani insanoğlunun işgal ettiği âlemin *sudur* sürecinin tabanında ve sonuç olarak olabildiğince Bir Olan'dan uzak oluşudur. "Nasıl ve neyi bilebiliriz?" gibi konulara değinme bağlamında eğer bir hakikatle (ve dolayısıyla bu anlamda "bilgi" ile) eşanlamlıysa, o halde insanın ondan oldukça uzak olarak görünür. Bununla birlikte Plotinus insanın hem beden hem de ruh olduğuna inanmıştır. Yani beden maddeye ve onun çokluk, kötülük vb. tüm olumsuzluklarına bağlıdır; ancak Bir'in "ışık"ının bir "kıvılcım"ı olan bir ruha da sahiptir. Aslında Işık analojisi sıra dışı bir benzetme değildir; eşyaya aydınlık veren Güneşle temsil edilen ancak ayrıca gördüğümüz her şeyin kaynağı olan Bir. Birçok filozof tarafından üzerinde uğraşılan sorun, gözlerimizle gördüklerimizin herhangi bir şekilde gerçek olanın hakiki bir yansıması olup olmadığıdır. Bu anlamda karanlık, cehaletle kötülüğü temsil ederken ışık, hakikat ve iyiliği temsil eder. Elbette Güneş de hayale ışık verir ve gördüğümüz ya da gördüğümüzü düşündüğümüz şeyle aldanırız. Sühreverdî'nin Bir için tercih ettiği "Nurların Nuru" terimi hiç de şaşırtıcı gelmez.

Sühreverdî sıkça meleklere imandan bahseder. Her nefsin koruyucu bir meleği vardır. Çünkü ruh melekût âleminde önceden varolmuştur. Maddi bedene girince ruh ikiye bölünür. Bir bölüm cennette kalırken diğeri beden zindanında kapana kısılmış olup bir kez daha diğer yarısıyla birleşmenin hasretini çeker. Melekler "Doğumun" dünyada saf nurun maddi olmayan âleminde yaşarken maddi olan Bir olandan uzaklaştı-

rılan Batı'dadır. Dolayısıyla eğer melekût âlemine dönecekse ruhunu mümkün olduğunca arındırmak insanın görevidir.

Meşşailerin bilgi görüşü "edinilirken" (*el ilmu'l-husuli*) İşrakilere göre daha sezgisel olan "huduri" ilim yani *el-ilmu'l huduri el-İşraki*'dir. Sühreverdî, rüya, hayal, aydınlanmanın "parıltıları" beden dışı tecrübeler vb. –kendi içlerinde değerli olsunlar veya olmasınlar– aslında nesnel gerçeklikle bağ kurarak öznel deneyimin önemini vurgulamayı arzular. Sühreverdî *huduri* bilgi biçiminin Meşşailerin *husuli* bilgi biçiminden daha üstün olduğunu belirtir. Çünkü *huduri* bilgi, en temel bilgi biçiminden yani özbilinçten oluşur. "Kişisel deneyiminin hakiki, nesnel bilgi olup olmadığından nasıl emin olabilirsiniz?" sorusuna İşrakiler "Nefs keşfle bilir!" diyeceklerdir.

Sühreverdî, filozof tarafından bu özbilinci idrak için tutulması gereken rolü açıklar. Bu rol, oruç ve halvet gibi zahidlere pek de yabancı olmayan bir dizi uygulama yoluyla "dünyadan el etek çekmektir." Zamanla bu öznenin hakikati keşfle bileceği kişisel ilham ve hayallere yöneltir. Bu açıdan Sühreverdî seçkinci değildir. Çünkü hepimiz onun "ilahi şimşek" (*el-bariku'l ilahi*) olarak adlandırdığı şeyden bir parçaya sahibiz. Bununla birlikte ayrıca önemli olan bir nokta, kişinin bu "mülhem şimşekler"le ne yapacağıdır ve bu filozofun becerilerinin geldiği yerdir. Çünkü filozof o zaman hayali deneyimlere dayalı hakiki bir ilmi oluşturmak için diskursif analizle meşgul olmalıdır. Sühreverdî öznel deneyime ya da "*keşf*"e büyük önem atfederken, ayrıca bu aydınlatıcı keşfe (sezgi) dayalı bir ilim oluşturmak için yola çıkar. Sühreverdî için *İşrak* duyumsal deneyim kadar ilimdir. Aynı şekilde bilimadamı "duyu veri"siyle karşılaşır –örneğin bir teleskop yoluyla dünyanın hareketiyle– ve sonra astronomi bilimini geliştirmek için kendi aklını kullanmaya devam eder. Bu nedenle İşraki duyu verisini, İşrak ilminin temeli olarak kişisel ilhamla yer değiştirir. İşrakiyi Meşşaiden ayıran şey, İşrakiye göre "*hayal*"in görsel olarak bir kişiden diğerine farklılık göstereceğidir; kimilerine göre bir melekken diğerleri için tarihsel bir figürdür (Sühreverdî sıkça Aristo'nun hayallerini görür). Öte yandan Meşşailere göre "hayal" Faal Akıl'la temas ya da bağlantı (*itisal*) olarak daha az mistik, daha az kişisel anlamda izah edilir. Bu 'bağlantı' esasen bağlanan herkes için aynen olacaktır. Çünkü Faal Akıl, statik ve değişmez kabul edilir. Hakikat değişemez ya da bir kişiden diğerine farklı olamaz. Sühreverdî'ye göre hayaller farklı olabilir ancak sonuç –elde edilen bilgi– hepsi için aynıdır.

Sühreverdî felsefe üzerine dört büyük eser kaleme almıştır: *El-Telvihat*, *El-Mukavemet*, *el-Meşari ve'l mutarahat* ve daha önce adı geçen *Hikmetü'l İşrak*. Tüm bu eserler Arapça'dır ve Sühreverdî onları verili

sıraya göre çalışılmalarını murad ettiğini belirtir. Çünkü bir Meşşai, diskursif felsefeden daha İşraki ve keşfi olana ilerlerler. Sühreverdî ayrıca hem Farsça hem de Arapça sembolik hikâyeler, kısa risaleler, dualar ve zikirler kaleme almıştır.

Sühreverdî'nin felsefesinin bilgi ve hakikatle kastettiklerimizden neyi anladığımız üzerine imaları oldukça geniştir. Birçok açıdan Eflatun ve Yeni Eflatunculuk geleneği içinde sabitken ayrıca diğerinden daha "hakiki" olan sorunlara bakılmaksızın farz edelim, fizik tarafından sağlanan bilgi kadar değerli olan âlemin bilgisini bize sağlamada mit, rüya ve fantezilerin önemini kavrarken, Nietzsche felsefesi ve varoluşsal geleneği daha önce gelir. İşraki felsefe oldukça tesirli olan el-Şirazi (Molla Sadra) felsefesi dahil Şii filozoflar arasında oldukça etkili olmuştur. Aslında günümüze kadar İran filozofları, halen Meşşai ya da İşraki olarak etiketlenir. Batı'daki filozofların rasyonalist ya da ampirik olarak adlandırıldıkları gibi. Buna ilaveten Sühreverdî çoğu çağdaşının *lingua francası* olan Arapça'ya karşı Farsça kullanımını geliştirmek için çokça çalışmıştır.

BAŞLICA ESERLERİ

- *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi*, Çev. W.M. Thackson Jr, Londra: Octagon Press, 1982.
- *The Book of Radiance: A Parallel English-Persian Text* (Bibliotheca Iranica Intellectual Traditions Series, No. 1), Çev. Hossein Ziai: Mazda Publishers, 1998.
- *The Philosophy of Illumination*, Çev. John Walbridge and Hossein Ziai, Hawaii: Brigham Young University Press, 2000.

İLAVE OKUMALAR

Sühreverdî'nin eserleriyle alakalı iki büyük düşünür, Corbin ve Hossein Ziai'dir.

- Corbin, Henry, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Londra: East-West Publications, 1995.
- Ziai, Hossein, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-ishraq*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1990.
  '*The Source and Nature of Authority: A Study of Al-Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine*' Charles Butterworth'un eseri içinde: (ed.) Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi (Harvard Middle Eastern Monographs), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

'Shihab al-Din Suhrawardī: Founder of the Illuminationist School' Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman'ın eseri içinde (eds) *History of Islamic Philosophy*, Londra: Routledge, 2001. (*İslam Felsefesi Tarihi*, Nasr ve Leaman, Açılım Kitap)

İbni Arabi (1165-1240)

İbni Arabi'nin İslam düşüncesi için öneminin bir resmini sunma bakımından genellikle *Muhyiddin* (Dinin yenileyicisi) ve sonra da Mutasavıflar tarafından *Şeyhu'l Ekber* olarak adlandırılır. James Morris'in ifadeleriyle:

> Whitehead'in Eflatun'a ilişkin ünlü düşüncelerini –ve aynı tasavvur derecesinden bir şeylerle– özetlerken denebilir ki İbni Arabi'den sonra İslam düşünce tarihi (en azından 18. yy'a ve radikal olarak modern Batı'yla yeni karşılaşmaya kadar) geniş ölçüde onun eserinin bir dizi dipnotu olarak çözümlenmelidir.*

Dolayısıyla İslam'ın büyük manevi üstadlarından birisi olan İbni Arabi, İslam'a ilk kez tam anlamıyla anlaşılır felsefi ifadesinin gnostik (esasen ezoterik bir dini hareket) unsurunu veren kişidir. Her ne kadar bir filozof ve mutasavvıf olarak kabul edilse de tefsir, hadis, fıkıh, kelam hatta bir miktar şiir dahil felsefe ve tasavvufun ötesinde hatırı sayılır eserler kaleme almıştır.

Muhyiddin Ebu Abdullah Muhammed İbn Ali İbn Muhammed İbnu'l Arabi el-Hatimi et-Tai İbnu'l Arabi, (tam adıyla) 1165'de Valencia (Güneydoğu İspanya) Mürsiye'de dünyaya gelir. 1240'da vefat eder ve Şam'a defnedilir. O dönemler Yahudi, Hıristiyan ve İslam düşüncesinin parlak, kozmopolit kültürünün bir merkezi olan Endülüs'ün Mağribi kültüründe doğar. Sonuç olarak İbni Arabi, zamanın en önemli dini, ilmi, kelami ve felsefi fikirlerine rağbet eden ve karşılayan bir çevrede yetişecek kadar şanslıdır.

İbni Arabi, küçük yaştan beri dini ilimleri çalışmıştır. Herhangi ciddi bir âlimin standart pratiği olarak Tefsir ve Hadis çalışır. Bununla

* James Morris, '*Ibn Arabi and his Interpreters*' Journal of the American Oriental Society, 106 (1986), s. 101.

birlikte, çok erken yaşlarda Musa, İsa ve Muhammed'in manevi bir yol takip etmesi konusuna ilişkin ona öğütler veren bir *ruyet* (vision) aldığını iddia eder. Bunu müteakiben manevi üstadlardan ilim alma arayışıyla yolculuk eder. İspanya'da Seville ve Ceuta'da ders alır ve sonra Mekke ve Bağdat gibi entelektüel ve kültürel merkezleri ziyaret eder. İbni Arabi için birkaç kadın manevi ilham için özellikle önem taşır. İspanya'dayken iki oldukça yaşlı kadın veliyle tanışır; Marchena'lı Şems ve Kurtubalı Fatıma bint İbnu'l Müsenna. İkinci hanıma ilişkin İbni Arabi şöyle der:

> Seville'de yaşıyordu; onunla tanıştığımda neredeyse 90'larındaydı. Ona tamamen yüzeysel bakıldığında, Rabbi'ni bilmeyenin gerçek safdil olduğu cevabını vereceği bir safdil olduğu düşünülebilirdi. Bu hanım şöyle derdi, "Beni görmeye gelenler arasında kimseyi İbni Arabi'den daha çok sevmiyorum." Bunun sebebi sorulduğunda şöyle cevap verirdi: "Geri kalanınız kendinizden bir parçayla gelip diğer parçanızı başka alakalarla meşgul bırakırken, İbni Arabi benim için bir tesellidir. Çünkü o, tüm benliğiyle gelmekte. Ayağa kalktığında tamamen kendisi ve oturduğunda tüm benliğiyle, herhangi bir yerde kendinden hiçbir şey bırakmaz. Yol'da olması gereken de budur."*

İbni Arabi yolculuk eder ve eğitimi toplamda otuz yıl kadar sürer. 1202'de Hacca, gider ve orada çeşitli mürşidlerin gözetiminde iki yıl geçirir. Mekke'deyken, tamamlaması sonraki otuz yılını alan tasavvuf üzerine abidevi eseri *Fütuhatu'l Mekkiyye*'ye başlama adına "ilahi bir emir" olarak atıfta bulunduğu ilhamı alır. Kudüs, Bağdat, Halep ve diğer büyük kentlere yolculuk ettikten sonra nihayet yaşamının son 17 yılını geçireceği Şam'a yerleşir. Şam'da vaktini, çoğunlukla ders verme ve yazmaya adar. İslam dünyasının dört bir yerinden gelen öğrenciler o daha gençken yaptığı gibi onun dizleri dibine oturmaktadır. 1240'da 76 yaşında vefat eder.

Fütuhat 560 bölümden oluşur ve gerçekte Hz. Peygamber'in yaşamı ve uygulamaları (sünnet), Kur'an'ın ve Hadis'in manevi tefsiri, fıkıh usulü, aşk, ibadet, kozmoloji ve politika dahil inanılması güç bir bilinç içinde manevi yaşamın bilinen her yönünü ana hatlarıyla ifade eder. Eser nihayet 1231'de tamamlanmış ve modern edisyonları her biri 500 sayfalık 37 ciltten oluşur. Eğer bu kendi içinde önemli bir başarıysa, unutulmamalıdır ki yarısı ayakta kalan üç yüz civarında başka eserler de ona atfedilir.

İbni Arabi'nin eserleri ve Yunan felsefesinin etkisi arasındaki ilişki etrafında tartışmalar olmuştur. Günümüzde harici etkilerden ziyade

* Austin, *Sufis of Andalusia*'dan alıntı, s. 143.

genellikle onun felsefesinin genelde İslami ve özelde tasavvuf geleneğine dayandığı kabul edilir. Aslında onun felsefeye ilişkin herhangi bir kitap okuduğu konusunda çok az kanıt olduğu, filozoflardan hiçbir bahiste bulunmadığı görülmektedir. Daha 15 yaşındayken Müslüman filozof İbni Rüşd'le tanıştığı kaydedilir ancak İbni Rüşd'ün yazmış olduğu eserlerden okuduğu konusunda hiçbir kanıt bulunmamaktadır. İbni Rüşd'den ise bir filozoftan çok İslam hukuku âlimi olarak bahseder.

Bu durumda İbni Arabi'nin bu fikirlere nasıl ulaştığı ilginç bir konudur. Kendi metodolojisinden bahsederken bir şey kaleme aldığında, önüne asla bir amaç koymadığını, daha çok zihnini ilham kıvılcımları ihata ettiğinde onlardan kurtulmanın tek yolunun bu ilhamları kâğıda dökmek olduğunu belirtir. Uykusunda ya da mistik bir ilhamla aldığı ilahi emirle yazmaya başlar. Bu mistik sezgiyi *keşf* ve *feth* olarak tanımlar. Ancak yazılarında kullandığı terminoloji, dini ilimlerinde kullanılan terimlere oldukça aşina olduğunun açık bir göstergesidir.

İbni Arabi'nin metodolojisi aynı şekilde onun diğer büyük bir eseri *Fususu'l Hikem* için de geçerlidir. İbni Arabi bu eseri rüyasında bir bütün olarak ilham aldığını belirtir. Eser, Kur'an'da adı geçen Peygamberlerin mistik önemi üzerine geniş bir tefekkür olup, sayısız şerhe ilham vererek kendinden sonraki Sufi geleneği üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğunu kanıtlamıştır. Şair Celaleddin Rumi'nin düşüncesini, hatta dendiğine göre İtalyan şair ve düşünür Dante Alighieri'nin (ö. 1321) düşüncesini de etkilemiştir. İbni Arabi'nin kapsamlı etkisi, Prof. Ralp Austin tarafından şöyle özetlenir:

> İbni Arabi ilk defa sistematik ve ayrıntılı olarak Müslüman ve Neo-Helenistik dünyalar arasında yüzyıllardır süregelen ilişkiler tarafından büyük ölçüde zenginleştirilen bir teknik terimler ve semboller hazinesi kullanarak engin Tasavvuf tecrübesi ve sözlü geleneğini kullanmak suretiyle kendinden önceki mutasavvıf nesillerin öğreti ve anlayışlarına ifade vermiştir... Ondan sonra gelenlerin tamamı, bunu İbni Arabi'nin terkibi ifadelerinin süzgeci yoluyla alırlar.*

İbni Arabi "*keşf*"den bahsettiğinde, her ne kadar aklı, tasavvufi uygulamalarda elde edilebilecek bilgiden daha aşağıda kabul etse de, bu görüş aklın rolünün bir inkârı olarak yorumlanmamalıdır. Aslında İbni Arabi, aklın, eşyanın hakiki bilgisinin edinilmesinde zorunlu olduğunu belirtir. Onun düşüncesinde merkezi bir nokta da insanların ve potansiyellerinin kendi içlerinde Tanrı'nın Sıfatları'nın gerçekleştirilmesindeki rolüdür. "Sıfat"larla İbni Arabi'nin kastettiği *Rahmet, Gazap, Adl, Cemal,*

* Age., s. 48.

Celal vb. sıfatlardır. Bu da insanların Tanrı suretinde yaratıldıkları için onların biricikliklerini gösterir. O halde İbni Arabi "suret"le Tanrı'nın sıfatlarını eşanlamlı görür. Maddi değil manevi olarak melekler, Tanrı'yı yalnızca manevi bir varlık olarak bilirken, insanlar Tanrı'yı hem saf gerçeklik olan manevi bir varlık hem de yaratılış bağlamında gerçekliğin tezahürü olarak bilebilir. Gerçekliğin en üst tezahürü, ilk insan ve ayrıca Kâmil insan (İnsan-ı Kâmil) olarak tanımlanan Âdem'in arketipi insandır. Dolayısıyla İnsan-ı Kâmil, gerçekte Tanrı'nın görünür tezahürüdür. İnsan, Tanrı tarafından yaratılmış olduğu için, evrenin tüm mükemmellikleri yanında ilahi kemali de somutlaştırır. O halde varlığın (*vücud*) sebebi en üst mükemmellik (*kemal*) için çabalamasıdır ve bu tasavvufi yolla gerçekleştirilir. Bu safhaya ulaşanlar *makam-ı lamakam* seviyesine ulaşırlar ve İbni Arabi bunları *muhakkik* ya da "iki göz sahibi" (*zu'l-ayneyn*) olarak adlandırır. Bir gözle İnsan-ı Kâmil kendi yaratılmış biricikliğini kavrayabilirken diğeriyle Tanrı'yla olan özdeşliğini görür.

İbni Arabi'nin felsefesi görünürde uzlaşan ikiliklerle dolayısıyla "*ayneyn*" referansıyla doludur. Kâmil insan hem Tanrı'ya yakın hem de O'na uzaktır. Tanrı'nın özü birlik (*vahdet*) ve kesret (*çokluk*), zorunluluk ve arıziliktir. Bu ikiliklerin gerçekle uzlaşıp uzlaşamadığı bir tartışma konusudur. İbni Arabi'nin Tanrı'nın "sıfatlar"ından bahsedişi, Tanrı'nın kesrete sahip olmasını gerektirir. O sadece Yaratıcı değil ayrıca yaratılmıştır. Çünkü yaratılmışların (*mahlukat*) tümü O'nun Varlığına iştirak eder; ancak İbni Arabi varolan her şeyin dolayısıyla Tanrı olduğunu söyleyecek kadar ileri giden bir panteist yaklaşımı benimsemez. O'nun Varlığın Birliği (*Vahdetu'l vücud*) doktrininde, İbni Arabi Mutlak Bir -tanımlanamaz *Hak*- ve yarattıkları (*halk*) ya da sürekli yenilenmede olan zuhuru arasında açık bir ayrımda bulunur. Tüm canlıların varlığı, evreninin içinden akıp bir annenin çocuklarına varlık verişi gibi evrene varlık bahşeden *nefesu'r-Rahman* nedeniyledir.

Tüm bunlarda aklın rolü, onun ayrım ve ayırt edilişlerin anlaşılmasını ve dolayısıyla soyut düşünmeyi olanaklı kılacak şekilde doğal olarak oluşturulmasıdır. Bununla birlikte salt akla odaklanmak, düşünürün gerçekliği incelemesine ve her şeyin söz konusu birliğini atlamasına neden olur. Ayrıca gerekli olan şey İbni Arabi'ye göre rasyonel filozoflar ve kelamcılarda eksik olan ancak sufilerin sahip olduğu kişinin Tanrı'nın Varlığını kavramasına olanak veren hayal niteliğidir. Gerçeklik "keşfolunmuştur" ve salt aklın birleştiremeyeceği boşlukları birleştirir. Böylece akıl ve hayal arasında bir ahenk kurulur. Bu da kişinin Tanrı'nın tüm sıfatlarını anlamasına olanak verir. Filozof ve kelamcılar yararlı ve gereklidir ancak onlar neyin bilinebileceği konusunda sınırlara sahip

olup salt rasyonel düşünme yoluyla Tanrı'nın Zat'ını kavrayabileceklerine inanarak aldanırlar. Aslolan her iki gözleriyle Tanrı'nın varlığını görebilen "*muhakkikler*"dir.

İbni Arabi'nin İslam düşüncesine olan katkısı küçümsenemez ve böylesi kısa bir bölüm onun tartışıp açıkladığı geniş kapsamlı fikirler açısından çok da adil olamaz. Özellikle Varlığın Birliği, İnsan-ı Kâmil ve Hayalin rolü, İbni Arabi'den sonraki düşünürler arasında ağırlıklı konular olmuştur. Aslında çoğu, kendini filozof ve kelamcılardan ayırmak için Muhakkik olarak adlandıran bir âlim grubu ortaya çıkmıştır. Ancak İbni Arabi'nin adıyla anılan herhangi özel bir "ekol" ya da tarikat yoktur. James Marris, İbni Arabi üzerine yazan kişilere atıfla şu tespitlerde bulunur:

> Gerçek felsefi, kelami birlik ve bu yazarların çeşitliliği, modern araştırmalarda keşfedilmeye başlanmamıştır. Bu yazarlardan hiçbiri salt İbni Arabi "şarih"leri değildir... Batı düşüncesinde "Aristoculuk" ya da "Eflatunculuk"ta olduğu gibi İbni Arabi'nin yazıları sonraki şarihlerin kısa sürede en azından bizzat Şeyh üzerine yapılan çalışmalar kadar önemli hale geldiği en çeşitli gelişimler için yalnızca bir başlangıç noktasıdır.*

BAŞLICA ESERLERİ

- *The Bezels of Wisdom*, Çev. R.W.J. Austin, New Jersey: Paulist Press International, 1980.
- *Journey to the Lord of Power: Sufi Manual on Retreat*, Çev. Rabia T. Harris, Rochester, VT: Inner Traditions International, 1990.
- *The Meccan Revelations*, Çev. James W. Morris, ed. Michel Chodkiewicz, New York: Pir Press, 2002.

İLAVE OKUMALAR

Addas, İbni Arabi'nin yaşamına ilişkin en kusursuz anlatımı sunarken, Chittick, onun felsefi fikirleri için yararlı çalışmalar kaleme almıştır.

- Addas, Claude, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabi*, Çev. P. Kingsley, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Austin, R.W., *Sufis of Andalusia: The Ruh Al-quds and Al-Durrat Al-Fakhirah of Ibn Arabi,* Berkeley, CA: University of California Press, 1977.

* Morris, '*Ibn Arabi and his Interpreters*' s. 751–752.

Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany, NY: State University of New York Press, 1989.

Chodkiewicz, M., *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law*, Çev. D. Streight, Albany, NY: State University of New York Press, 1993.

Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Çev. R. Mannheim, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

Nasireddin Tusi (1201-1274)

Nasireddin Tusi bir filozof, gökbilimci ve matematikçidir. Moğol Hanı için bir gökbilimci olarak çalışmış ve şu an "Nasreddin Çifti" (*zic*-cın) olarak bilinen gezegenlerin hareketine ilişkin çalışmalara bir model sunmuştur. *Tecridi'l İtikad* ve *el-Ahlaku'l Nasırıyye* dahil teozofi ve teolojik konular üzerine birçok eser kaleme almıştır. *Şii* skolastik eğitimin en iyi ve en kalıcı yönlerini kurtarması, birleştirmesi ve sistematize etmesiyle ünlüdür.

Hace Nasireddin Tusi, 1201'de İran'ın Tus kentinde doğmuştur. Babası Muhammed İbnu'l Hasan, önde gelen bir Şia fakihidir ve Nasireddin Tusi'ye tefsir ve hadis, Şia fıkhı, hukuk, mantık, tabii ilimler, metafizik, matematik ve Arap dili ve grameri gibi İslami ilimlerde ilk eğitimini vermiştir. Nasireddin Tusi daha sonra çalışmalarına devam etmek için şair Ömer Hayyam'ın doğum yeri olan Kuzeydoğu İran'daki Nişabur'a (ya da Horasan bölgesindeki Neysabur) gider. O dönemde Nişabur, İslam dünyasının Doğu'daki kültürel ve entelektüel başkenti kabul edilir ve bu yüzden Nasireddin, silsilelerini büyük İbni Sina'ya dayandıran önde gelen âlimlerin gözetiminde birçok farklı konuda eğitim almıştır.

Bununla birlikte Nişabur'da eğitim aldığı dönemde Moğollar, Horasan'ı istilaya başlarlar ancak Nasireddin yerel bir *İsmaili* (Şia'nın bir kolu; İsmaililikle alakalı daha ayrıntılı bilgi için bkz. el-Mehdi) şehzade tarafından nispeten güvenli kalesinde kalmaya davet edilir. 8 yıl kadar burada kalır ve çalışmaları yanında özellikle astronomi üzerine eserler yazmakla meşgul olur. Diğer daha varsıl bir İsmaili şehzade de Nasireddin'i işitir ve onu sarayına davet eder. Bu daveti 1234 civarında kabul eder. Çalkantılı dönemler göz önünde bulundurulduğunda Nasireddin'in kendisini şehzadelerin himayesinde yaşamaktan şanslı hissettiği düşünülebilir. Ancak onun için neyin güç olduğu pek de açık olmamasına karşın "imkânsız" bulduğu koşullardan çokça şikâyetçi olmuştur.

1252'de Moğol Hanı Mengü, kardeşi Hülagû'yu (Cengiz Han'ın torunlarından biri) İran'ı tamamen kuşatması için gönderir. Dendiğine göre Hülagû, Cengiz Han'ın ordusundan bile daha büyük bir orduyla oradan ayrılır ve Pers bölgeleri birer birer teslim olup Moğol kumandanın hizmetine girer. O esnada Nasireddin büyük İsmaili önder Rükneddin Hurşah'ın hizmetindedir. Rükneddin de 1256'da Hülagû'ya boyun eğer. Nasireddin gerçekte Büyük İsmaili üstadın gözetiminde bir tutsaktır ve bu nedenle onun için Moğollar'ın gelişi bir nevi özgürlüktür. Kütüphanesi ve astronomi araçları yok olmaktan kurtulmuş ve artık Abbasi'lerin başkenti Bağdat'tan sonra başı çeken Hülagû'nun maiyetine girmiştir.

Büyük Üsred'in gözetimindeki rolü gökbilimciliktir ve bu nedenle Hülagû onu hizmetine almıştır. Hülagû'nun Bağdat'ı ne zaman kuşatacağına ilişkin Nasireddin'in astrolojik zamanlamasına dayanması, en azından oldukça önemli bir sorumluluktur. Eğer kuşatma başarılı olmasaydı Nasireddin'in yaşamı oldukça kısa olurdu. Bağdat'ın Moğol gücüne çokça direnecek bir devlet olmaması, Nasireddin için bir şanstır; yakınlarda büyük bir akına uğramıştır ve genel olarak başkentte düşük bir moral ve kargaşa bulunmaktadır. 1258'de kuşatma başlar ve Nasireddin Hülagû'nun maiyetinde ona o denli yakındır ki Moğol hükümdarı onu halifeyi teslim almaya ikna etmesi için Bağdat'a gönderir. Halife ilk direncin ardından nihayet teslim olur ve on gün sonra idam edilir. İlginç olan şey –belki de yanlış bir konudur– Nasireddin'in kimi kaynaklarda halifenin ölümünden sorumlu tutulmasıdır; Moğol hükümdarın halifeyi öldürmede –bir halifenin Tanrı'nın "yeryüzündeki gölgesi" olduğunu düşünerek– Tanrı'nın gazabını çeker endişesiyle isteksiz olduğu kaydedilir. Nasireddin Hülagû'ya hiçbir şeyin olmayacağına güvence vererek halifenin bir halıya sarılı olarak yuvarlanıp öldürülmesini önermiştir; yıldırım, deprem, taşkın vb. herhangi bir şey olacak olursa, yuvarlanma durdurulacak ve halife kurtulacaktır. Söylemeye bile gerek yok, talihsiz halife uzun süren nahoş bir ölümle can vermiştir.

Nasireddin'in gücü Hülagû'nun himayesi nedeniyle o denli etkindir ki anlatılanlar ne denli yanlış olursa olsun başkalarının yaşam ve ölümleri konusunda bir güce sahiptir. Kimilerine göre Bağdat'ta birçok Müslüman âlimi kurtarmışken kimilerine göre yalnızca Şiiliği seçenler kurtulmuştur; kalan *Sünni*ler ise idam edilmiştir. Nasireddin bir süreliğine Hülagû'yla Bağdat'ta kalıp Irak'ın merkezindeki Hillah'a Şii eğitimin büyük merkezine yola koyulmadan önce, başkentte hükümdara gücünü nasıl pekiştireceği konusunda danışmanlık yapmıştır. Burada birçok ünlü kelamcı ve fakihle tanışır. Aynı anda Hülagû Kuzeybatı İran'daki

Maraga'da yönetiminin ilk merkezini kurmuştur. Nasireddin kente çağrılmış ve burada dünyaca ünlü olacak ve birçok bilimadamını kente çekecek bir gözlemevinin (kalıntıları günümüze dahi ulaşmıştır) inşasına nezaret etmiştir. 1256'da Hülagû ölür ve yerine aynı şekilde Nasireddin'e himaye sunan oğlu Abaka Han gelir. Nasireddin yeni hükümdarın veziri ve şahsi hekimi olur. 1273'de Bağdat'ta resmi bir gezideyken, Nasireddin hastalanır ve ertesi yıl vefat eder. Bedeni birçok önde gelen Şii'nin türbesini de barındıran Bağdat'taki Kazımeyn Camii'ne gömülür.

Bazı saray görevlilerinin himayeleri ve kendi şikâyetlerine karşın, Nasireddin tıptan kelama çeşitli konuları kapsayan zengin bir malzeme ortaya koymayı başarmıştır. Matematiğe ilişkin en az 19 risale kaleme almış olup ona atfedilen 100 kadar metin bulunmaktadır. Kendisine İbni Sina'yı model alarak beliğ bir şekilde hem Arapça hem de Farsça yazmıştır. Eserlerinin çoğunluğu Arapça olsa da, Farsça eserleri bu dili felsefi söylemin bir *lingua franca*sı yapmıştır. Felsefi eserlerini -karşıt olmaktan çok birbirlerini destekleyen- bilimsel çalışmalarıyla yakından alakalı görmüştür. Bu antik Yunan geleneğinde alışılmadık bir durum değildir. Nasireddin'e birçok İsmaili Şii himaye sunup onun eserlerinde birçok İsmaili fikre rastlansa da onun bir İsmaili ya da belki İsnaaşeriyeci (12 imamcı) bir Şii olup olmadığı konusunda kimi tartışmalar bulunmaktadır. Trigonometri, özellikle de gezegenler teorisi üzerine bilimsel çalışmaları, büyük bir etkiye sahip olmuştur. Aslında kesinlik bakımından Batlamyus'u gölgede bırakan bir gezegen modeli ortaya koymasıyla ün kazanmıştır.

Moğol istilacılar İslami Ortodoksiye karşı bir şekilde ihtiyatlıdırlar; ancak tasavvuf ve Şia'ya daha büyük anlayış göstermişlerdir. Moğollar, Şiiler'e önemli konumlar verip onların daha önce izin verilenden daha büyük ölçüde entelektüel ve felsefi tartışmalara girmelerini sağlayarak kurtarıcı olmuşlardır. Bu entelektüel yenilik büyük ölçüde Nasireddin tarafından elde edilmiştir. Nasireddin, İbni Sina ve Yahya Sühreverdi'nin Yeni Eflatuncu öğretilerini benimsemiş ancak İbni Sina'nın aksine Tanrı'nın varlığının ispata tabi olmayıp daha çok, kabul edilmesinin zorunlu olduğuna inanmıştır. Otoriter öğretimin önemini kabul etmesine karşın teolojik söylemde felsefenin, aklın önemini savunmuştur. Ona göre felsefe, entelektüel seçkinlerin yani bu disiplinin dilinde oldukça mahir olanların işidir. En çok İbni Sina'nın eserlerinin bir şarihidir -oldukça başarılı bir şarihidir. Orijinalitesi daha çok mantık alanında özellikle hermenötiği ele alışında yatar.

Nasireddin'in politik felsefesi, Aristocu ve Pers fikirlerinin bir sentezi gibi bir şeydir. *Ahlak-ı Nasıri* adlı eseri üç bölüme ayrılır. İlk bölüm

bireyle, ikincisi aileyle üçüncüsü toplumla alakalıdır. Felsefe ve fıkhı bir araya getirmeye çalışmıştır. Nasireddin'in felsefeye olan ilgisi değişmez hakikatlerle ilişkin olup kimi doğal ilkelere ilişkin bize kılavuzluk yapmayı önemli kabul eder; fıkıh, zamana ve toplumun göreneklerine göre değişebilen uzlaşımla alakalıdır. Sonuçta Nasireddin'in ahlakı, bir yanda Eflatuncu bir ahlak kavramını Aristocu öznel ahlak kavramıyla birleştirir. Nasireddin'e göre şeriat söz konusu olduğunda yorumlama için çokça hareket serbestisi vardır ve özellikle Sünni fakihlerin inanmış oldukları kadar mutlak değildir. Nasireddin için aile önemlidir; çünkü evi, politik yaşamın merkezi ve aslında insanın hayatta kalması için lüzumlu görür. Adı geçen eseri koca ve karısı, ebeveyn ve çocuklar arasındaki ilişkiyi, ayrıca finansal yönetim ve komşularla geçinmenin önemini ele alır. Merkezi tema bir karşılıklı saygı ve sorumluluktur; kızların okuyup yazmasının gereksiz olduğunu düşünse de çocuğun eğitiminin önemine geniş yer verir. İlgi çekici olan bir nokta da çokeşliliğe karşı uyarıda bulunması ve şarap içmenin adabı dahil, görgü ve doğru davranışlara ilişkin kimi tavsiyeler vermesidir.

Ahlak'ın son bölümü, devlet politikasını ele alır. İnsanların niçin uygarlığa gereksinim duyduklarını tartışarak başlar ve sonra Aristo'nun yaptığı gibi dörde ayrılan farklı yönetim biçimlerini ele alır. Krallık, üstünlük, soyluluk ve toplum (cemaat). Yönetimin yegâne erdemli biçiminin toplum olduğunu kabul eder-her ne kadar bununla toplumla yönetim değil daha çok ilahi esine sahip bir kişi tarafından yönetilen bir toplumu kast etse de. Dolayısıyla burada kast edilen demokrasi olmayıp bir filozof kral ya da Şii terminolojide İmam tarafından yönetimdir. Ayrıca Aristocu tarzda Nasireddin de "politika bilimi"nin (*hikme-i madini*) –esasen ahlaktır– diğer tüm zanaatları yöneten "yüce zanaat" olduğunu belirtir; insanlığın nihai sonu, "*telos*"udur. Bilginin, sosyal düzen için temel olduğunu öne sürer.

> Kentlerin düzeni krallığa (*mülk*) dayanır ve krallığın düzeni siyasete, siyasetinki ise hikmete dayanır. Hikmet galip gelip hakiki kanun (*namus-i hak*) onu takip ettiğinde, varlıkların kemaline olan ilgi gibi nizam sağlanır. Ancak eğer hikmet ayrılırsa, kanun (*namus*) zayıflar ve namus zayıfladığında mülkün ziyneti kaybolarak fitne zuhur eder.*

Böylece politika biliminin amacı tıpta olduğu gibi dengedir. Devlet adamı "âlemin hâkimi"dir ve eğitim politikasının bir parçası olarak her kişinin erdeme ve dolayısıyla kemale (mükemmelliğe) ulaşması için politika bilimini çalışmasının bir ödev olacağına inanır. Herkesin ça-

* *Nasirean Ethics*, s. 233

lışmasına ilişkin bu gereklilik, özellikle imaları bakımından ilginçtir. Çünkü en azından toplumun entelektüel bir elitle sınırlı olmayıp topluma entelektüel olma fırsatı verilmesi gerektiğinin -Mevdudi'nin "teodemokrasi"sinden farklı olmayan bir anlamda- en azından mümkün olduğunu belirtir.

Nasireddin'in *Ahlak-ı Nasıri*'si oldukça popüler olmuş ve birçok taklidi yapılmıştır. Özellikle -pek de şaşırtıcı olmayarak- İran ve Osmanlı İmparatoru tarafından kabul görmüştür. Nasireddin engin bilgiye sahip bir filozoftur ve bir vezir olarak filozof-devlet adamlığının ender bir kombinasyonuna sahiptir. Bununla birlikte felsefe yazılarından ayrı olarak İslam dünyasına katkıları yalnızca Maraga Rasathanesi'ni inşasındaki rolü ve astronomik ve astrolojik bilgide uzmanlığa sahip, özellikle Çin'den filozof ve bilimadamlarının tanıtımındaki rolü göz önüne alındığında bile oldukça büyüktür.

BAŞLICA ESERLERİ

- *The Nasirean Ethics*, Çev. G.M. Wickens, Londra: Allen & Unwin, 1964.
- *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar -Nasir Al-Din Tusi*, Çev. Seyyed Jalal Hosseini Badakhchani, Londra: I.B.Tauris, 1998.
- *On God, Destiny and Existents*, Çev. Parviz Morewedge, Utah: Brigham Young University Publications, 1998.
- The Paradise of Submission, Çev. Seyyed Jalal Hosseini Badakhchani, Londra: I.B. Tauris, 2004.

İLAVE OKUMALAR

- Black, Anthony, *The History of Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001, s. 145–153.
- Madelung, W., '*Nasir al-Din Tusi's Ethics: Between Philosophy, Shi'ism, and Sufism*' R.G. Hovannisian, Ethics in Islam'da, Malibu, CA: Undena, 1985, s. 85–101.

Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273)

Celaleddin Rumi İslam dünyasının en büyük mutasavvıf ve şairlerinden biridir. Saflık ölçeğinde onun şiiri benzersizdir ve son yıllarda onunla alakalı birçok roman ve film yapılması yaşamının yeterince ilgi çekici olduğunu kanıtlamıştır. Eserlerinin çevirileri Batı dünyasında gitgide popüler hale gelmektedir. Öte yandan Müslümanlar için özellikle de şiirinin Fars dünyasındaki tasavvufi ve felsefi kavramlarını müstesna bir şekilde kuşatması nedeniyle İran'da özel bir yere sahiptir. *Mevlâna* (Efendi) olarak tanınır. Yaşamı boyunca yazıları ve eylemleri, Batı'da kendine özgü semazenleriyle tanınan Mevlevi tarikatının kurulmasıyla sonuçlanmıştır.

Celaleddin Rumi, 1207'de Kuzey İran'daki Horasan'ın Belh kentinde dünyaya gelmiştir. O dönemde Belh gelişmekte olan bir kenttir ve 9. yy da büyüklüğü ve faaliyetlerinin bir göstergesi olarak yaklaşık kırk camisi olduğu kaydedilmektedir. Birçok Arap, Belh'e "kentlerin anası" olarak atıfta bulunmuştur. 1220'de Moğollar tarafından yıkılmış ve şimdilerde yalnızca küçük bir kasaba olarak durmaktadır. Rumi'nin ailesi Belh'te birkaç nesil yaşamış ve soylu bir aile olarak saygıyla karşılanmışlardır. Büyük büyükbabası ailesinin aslen Farisi değil Arap soyundan geldiğini ve aslında *Hulefa-i Raşidin*'den ilki olan Ebubekir'e dayandıklarını iddia etmişlerdir. Kuşkusuz, soyunda birçok fakih ve mutasavvıf bulunmaktadır.

Mevlâna'nın yaşamı efsanelerle örtülüdür. Ancak biyografik malzeme bakımından, oğlu Sultan Veled, babasının yaşamına ilişkin oldukça kullanışlı bilgiler içeren *iptidaname* adlı uzunca bir anlatı şiir kaleme almıştır. Ayrıca İranlı âlim Bediüzzaman Füruzanfer tarafından kaleme alınan *Şerh-i hal-i Mevlâna* (1932) adlı hoş bir eleştirel biyografi mevcuttur. Bilinenler ışığında Mevlâna 12 yaşındayken, babası Bahauddin Veled ailesini alıp 1219'da Belh'ten ayrılır. Bu ayrılış için, Mevlâna'nın

babasının -önde gelen bir din âlimi, müderris ve vaizdir- ilahi bir ilham alması ya da belki de yöneticilerle bir tür anlaşmazlık yaşaması gibi çeşitli nedenler öne sürülmüştür. Bununla birlikte bir yıl sonra Belh'in Moğollar tarafından yıkılması, birçok insanın kenti önceden terk ettiğini akla getirmektedir.

Aile Konya'ya yerleşir ancak Konya'nın 50-100 km güneydoğusundaki Larende'ye (günümüzde Karaman kenti) yerleşmeden önce Bağdat'a, Mekke ve Şam'a gitmişlerdir. 1221'de Şam'dayken Mevlâna'nın büyük filozof ve mutasavvıf İbni Arabi tarafından babasının arkasında yürürken görüldüğü şeklinde bir efsane vardır. İbni Arabi şöyle der: "Subhanallah, bir derya gölü takip ediyor." Yedi ya da sekiz yıl kadar Larende'de kalırlar. Bu süre içerisinde Mevlâna evlenir ve 1226'da oğlu Sultan Veled dünyaya gelir. Daha sonra, o vakitler Anadolu Selçukluları'nın başkenti olan Konya'ya geçerler. Mevlâna'nın büyük üne sahip babasının (Bahaeddin) Selçuklu Sultanı tarafından, ayrıca başkentte kalması için davet edildiği ve Bahaeddin kente ulaştığında Sultan'ın onu karşılamak için saraydan ayrılıp kendi elleriyle Bahaeddin'in atını kente getirdiği söylenir. O dönemde Konya, nispeten huzur dolu bir yerdir ve Moğol istilalarından kaçan birçok âlim, mutasavvıf ve sanatkar için korunaklıdır. Dolayısıyla oldukça canlı bir kenttir. Bölge, Bizans geçmişi nedeniyle Türkler arasında *Rum* (Roma) olarak adlandırılmaktadır. İşte bu yüzden Celaleddin, Rumi "Romalı kişi" olarak tanınagelmiştir. Ancak babası Konya'da çok fazla yaşamaz ve 1230'da vefat eder.

Bahaeddin'in vefat ettiği dönemde onun eski talebelerinden olan Burhaneddin Muhakkik Tirmizi Konya'ya gelir ve Mevlâna'nın Pir'i (mürşidi) olur. Sonraki on yıl süresince -Pir'i 1240'da vefat edinceye kadar- Mevlâna Tasavvuf disiplini için gerekli tüm aşamalarda ilerler. Böylece kendisi de bir pir olur. Mevlâna güçlü, karizmatik bir kişiliğe sahip olduğundan çok geçmeden birçok müridinin yanı sıra Selçuklu Sultanı'nın da mürşidi ve rehberi olur. Celâleddin Rumi'yi müridleri *Mevlâna* (Efendimiz) olarak adlandırmayı tercih etmişlerdir. Özellikle oğlunun yaşadığı dönemde, Mevleviyye ya da Mevlevilik ünlü bir tarikat haline gelir.

Mevlâna 39 yaşındayken yaşamını değiştiren bir olay gerçekleşmiştir. Şemseddin-i Tebrizi adlı esrarengiz, seyyah bir derviş Konya'ya gelir. Şems'in Mevlâna üzerine güçlü bir etkisi olacak ve manevi yolunu olgunlaştırmasına büyük bir katkı sağlayacaktır. Mevlâna'nın arayışının merkezinde İnsan-ı Kâmil'le (bu karmaşık ifadenin daha geniş bir açıklaması için bkz. İbni Arabi) bağlantılı bir gereksinim bulunur. Kısaca İnsan-ı Kâmil birçok mutasavvıf tarafından Tanrı'nın canlı bir tecel-

lisi olarak kabul edilir. İnsan, Tanrı tarafından yaratılmış olduğu için Tanrı'nın olduğu kadar âlemin de mükemmelliklerini somutlaştırır. O halde varlığın nedeni en yüksek kemal için çabalamaktır ve bu da seyr-i sulukla gerçekleştirilir. En üst kemale ulaşanlar kendi yaratılış biricikliklerini kavrayabilme yanında Tanrı'yla olan özdeşliklerini de görebilirler. Dolayısıyla böylesi bir kâmil insanla bağlantılı olmak, Tanrı'nın "ilahi nuru"nun parçası olmaktır. Bu tema Mevlâna'nın şiiri genelinde yinelenir. İnsan-ı Kâmil Tanrı'nın sıfatlarının bir aynası olarak görülmelidir. İnsan-ı Kâmil olmak, Tanrı'yla olmaktır.

Mevlâna, Şems'i evine alır ve iki yıl kadar ayrılmazlar. Bu durum Mevlâna'nın müridlerinin kıskançlığına neden olur. Aslında Mevlâna'yı izleyenler onun Şems'e gösterdiği bağlılıktan üzgündürler ve bu yüzden Şems'i tehdit ederler. Şems, Şam'a gider ancak Mevlâna oğlu Sultan Veled'i onu bulması için Şam'a gönderir. Sultan Veled, Şems'i Konya'ya geri getirir ve müridler pişmanlık duyar. Ne var ki pişmanlıkları gerçek olmadığı için Şems Şam'a bir kez daha gider ve Sultan Veled onu tekrar geri getirir. Nihayet 1247'de Şems "kaybolur". Kimi kaynaklar onun Mevlâna'nın müridleri tarafından öldürülüp bedeninin bir kuyuya atılarak gizlendiğini aktarırlar. Sultan Veled *iptidanames*inde Şems'in kayboluşunun Mevlâna'yı nasıl etkilediğini anlatır:

> Bir an olsun
> Musiki dinlemekten ve sema etmekten usanmadı
> Hiçbir zaman gece gündüz dinlenmedi
> Müftüydü, şair oldu
> Zahitti, aşkla sarhoş oldu
> Üzüm şarabı değildi bu: münevver ruh sadece nur şarabın içer.

Bu kısa anlatıda birkaç ilginç referans bulunmaktadır. İlki, Mevlâna'nın musiki dinlemesi ve sema etmesi, Sultan Veled tarafından kurumsallaştırılan Mevlevilikteki *Sema* ritüeliyle karakterize edilir. Bu ritüele *ney* hüzünle eşlik eder. Uygulama Sufilerin manevi vecdin makamlarına ulaşacakları bir yoğunlaşma biçimidir. Buradaki çağrışım böylesi bir uygulamanın bizzat Mevlâna'ya dayanmasıdır. İkinci olarak Mevlâna'nın bir müftiden bir şaire olan dönüşümüdür. Buradaki referans da Şems'in anısına ithaf edilen geniş bir eser olan *Divan-ı Şems-i Tebrizi* adlı eseridir.

Şems'in kayboluşundan sonra Mevlâna kendisini diğer bir manevi figüre, Selahaddin Zerkubi'ye bağlamıştır. Ancak bu ilişki –her ikisinin bir olmasını kastetse de– büyük olasılıkla Mevlâna'nın Şems'e olan iliş-

kisinin tersine dönüşüdür. Çünkü Selahaddin, Mevlâna'nın halifesidir ve Mevlâna'nın karizması daha güçlüdür. Bununla birlikte Mevlâna, 1261'de ölen halifesinden daha uzun yaşamıştır. Ancak Mevlâna hayatının geri kalan yıllarında, sonraki halifesi Hüsameddin Hasen ibn Muhammed ibn Hasan ibn Aki Türk'e bağlanır. Bu dönemde Mevlâna en büyük eseri olan ve "*Hüsam'ın Kitabı*" olarak adlandırdığı *Mesnevi*'yi kaleme almıştır. Mevlâna'nın 1273'teki vefatı üzerine, Hüsameddin, tarikatın başına geçer. 1284'de Hüsameddin'in vefatıyla onun yerini Sultan Veled alır.

Mesnevi 25 bin beyitten oluşan devasa bir eser olup şu meşhur beyitlerle başlar:

Duy şikâyet etmede her an bu ney,
Anlatır, hep ayrılıklardan bu ney.

Der ki feryadım kamışlıktan gelir.
Duysa her kim, gözlerinden kan gelir.

Ayrılıktan parçalanmış, bir yürek,
İsterim ben, derdimi dökmem gerek

Kim ki aslından ayırmış canını,
Öyle bekler, öyle vuslat anını.

Ağladım her yerde hep ah eyledim.
Gördüğüm her kul için 'dostum' dedim.*

Daha önce belirtildiği gibi *ney* daima Mevleviye ile ilişkilendirilmiştir. Sembolik olarak kendini Tanrı'ya adayan kişi (nevniyaz), dünyadan koparıldığında, canlı bir enstrümana dönüşen ney gibidir. Ney, Tanrı'yla birliğini hatırlayan ruhtur ve müziği birliğe (Tevhid) bir dönüş için hasrettir.

Mevlânaya göre "maşuk"u olan Tanrı'dan koparılmış olsa da, örnekse Şems gibi İnsan-ı Kâmil olarak ona verilen Tanrı'nın suretleri yoluyla bulunan bir teselli vardır. Mevlâna şiirini bir vahiy olarak değil Tanrı'nın ifadesi için bir araç olarak görse de, sıklıkla "Farsça Kur'an" olarak atıfta bulunulur. Ancak birçok kişi onun eserini bir tefsir gibi ele alırlar. Çünkü ilham yanında bir rehberlik kaynağıdır. Yazılı metnin ötesine geçer ve tasavvuf düşüncesi, Neoplatonizm ve Hıristiyanlığa ait düşüncelerin

* *Nicholson*, s. 31.

bir özeti olması yanında halk hikâyeleriyle geleneksel hikâyelerin bir karışımıdır. Her ne kadar ulemaya ilişkin istekli olmasa da ilahi rehberliğin Kur'an ya da bir mürşid elinden insanlar tarafından takip edilmesi gerektiğine inanır. Tıpkı aşağıdaki beyitlerde belirtildiği gibi:

> Kendine gel de "Rabbi bima agveyteni"yi oku... oku da cebri olma, ters bir kumaş dokumaya kalkışma! Cebir ağacına ne vakte dek sıçrayıp çıkacak, ihtiyarını bir yana bırakacaksın?
> İblis ve soyu sopu gibi Tanrı ile savaşta, mübahasedesin... Eteklerini çemrer de isyana öyle koşar, gidersin... bu kadar hoşlukla, bunca istekle cebir olur muymuş hiç?
> Nefsin neyi isterse ihtiyarın var fakat aklının istediği şeyde mecbursun ha! Bahtı yaver ve talihi kutlu olan bilir ki akıl ve zekâ taslamak iblis'tendir, aşk Âdem'den! *

Bu durumda "Baba" Kur'an'a göre günahından tevbe edip ağlayan Âdem'dir. Ulema ya da dogmatik teologlar kader ve irade gibi (Âdem kendi iradesiyle mi günah işledi yoksa bunların müsebbibi Tanrı mıdır?) konuları tartışmaktan zevk alırken, Mevlâna bu tür mantıksal çıkarımlarla uğraşmanın kişiyi Tanrı'ya yabancılaştırdığını öne sürer. Aslolan Âdem'in sahip olduğu aşktır.

Mesnevi'nin daha öğretici bir yapıda olduğu kabul edilirken *Divan* daha kişisel ve duygusaldır. Mevlâna'nın şiirinin hitabı, onun kozmopolit ve evrensel niteliğinde yatar. *Divan*'daki ünlü beyitlerde dile getirildiği gibi:

> Neyleyim ey müminler ben kendimi kaybettim!
> Ne Hıristiyanım, ne Musevi, ne Hindi, ne de Müslüman.
> Ne Doğu'danım, ne Batı'dan, ne karadanım, ne denizden
> Ne duran yerdenim ne dönen semadan...**

Arap Sufiler arasında pek ünlü olmasa da, vefatının hemen ardından şiiri ve özellikle *Mesnevi*'si Fars dünyası genelinde ün kazanır. Mevlevi tarikatı, Sultan Veled tarafından kurumsallaşmış ve Osmanlı sarayında özel bir himayeye sahip olarak Osmanlı İmparatorluğu genelinde yayılmıştır. Türkiye'de M. Kemal Atatürk'ün sekülerleştirme sürecinde baskılansa da Mısır'dan Suriye'ye kadar birçok tekke bulunmaktadır. Mevlâna birçok şairi etkilemiş olup İran'da çok yaygın bir şekilde okunmuş ve Hint alt kıtasında büyük bir etkiye sahip olmuştur. Delhi'deki Çiştiyye

---

* *Age.*, s. 165.
** *Divan*'dan Çev. Cyril Glasse, *The Concise Encyclopaedia of Islam*.

tarikatı Mesnevi çalışmalarında bulunur ve Şems, Hindistan'da efsanevi bir şahsiyete dönüşmüştür. Mevlâna'nın evrensel bakışı Ekber gibi daha çoğulcu Moğol İmparatorlarını etkilemiş ve İnsan-ı Kâmil üzerine yazdıkları Muhammed İkbal'in şiir ve yazıları için bir ilham olmuştur.

BAŞLICA ESERLERİ

- Birdsong: *53 Short Poems by Rumi*, Çev. Coleman Barks, Witney: Windrush Press, 1993.
- *Selected Poems from the 'Divani Shamsi Tabriz'* Çev. R.A. Nicholson, Londra: Routledge Curzon, 1997.
- *The Essential Rumi: Selected Poems*, Çev. muhtelif, Londra: Penguin, 2004.
- *The Masnavi*, 1. kitap, Çev. Jawid Mojaddedi (Oxford World's Classics), Oxford: Oxford University Press, 2004.

İLAVE OKUMALAR

Mevlâna'ya ilişkin çok sayıda eser vardır. Nicholson ve Schimmel özellikle yararlıdır. Lewis'in 700 sayfalık çalışması oldukça anlaşılır ve bilgilendiricidir.

- Lewis, Franklin D., *Rumi, Past and Present, East and West*, Oxford: Oneworld, 2000.
- Nicholson, Reynold A., *Rumi: Poet and Mystic*, Oxford: Oneworld, 1995.
- Schimmel, Annemarie, *Rumi's World: The Life and Work of the Great Sufi Poet*, Boston: Shambhala, 2002.

İbni Teymiyye (1263-1328)

İbni Teymiyye bir Hanbeli (bkz. İbn Hanbel) fakihi olup Gazali, İbni Arabi ve Sufilerde genellikle yenilik (bidat) olarak gördüğü şeylere karşı çıkan katı bir selefidir. Hz. Muhammed dönemindeki bozulmamış fikir ve uygulamalara geri dönme gereksinimini vurgulamıştır. Bununla birlikte, genellikle tuhaf ve kimi zaman sapkın olarak kabul edilen güçlü fikirleri, birçok çevrede saygıyla karşılanmış ve meşruiyeti İslam'daki temel akımlardan birinin kurucusu ve 18. yy'da Vahhabiye (bkz. Abdulvahhab) hareketinin müjdecisi kabul edilmektedir.

Takiyeddin Ebu'l Abbas Ahmed İbn Abdüsselam İbn Abdullah İbn Muhammed İbni Teymiyye, 1263'te Mezopotamya'daki (şimdilerde Irak'ın büyük bir bölümü, Türkiye'nin güneydoğusu ve Doğu Suriye'yi kaplayan bir bölge) kadim Harran (Urfa) kentinde dünyaya gelmiştir. 5 yaşında babasıyla birlikte İslam dünyasının Doğu kanadını aşan Moğol istilalarından kaçmak için Şam'a gider. O dönemlerde Şam, önemli bir entelektüel ve politik bir merkezdir; Sultan Selahaddin'in (ö.1193) 3. Haçlı Seferleri esnasındaki karargâhıdır. 1401'de Timurlenk (ö.1405) kenti yakıp yağmalamaya başlar. Ancak İbni Teymiyye, daha sonra kentin birçok camii ve medreselerinde nispeten huzur bulabilmiştir. O dönemin birçok âliminden ders alarak babasının geleneğini sürdürmüş ve gençken tefsir, kelam, fıkıh, hadis dahil çoğu İslami ilimde etkin bir konuma gelmiştir. Kaydedildiğine göre hadis ilmine hâkim bir âlim olan Zeynep binti Mekki'den öğrenmiştir. 19 yaşında icazetini alınca ders vermeye başlar. Ayrıca kendi fetvalarını da bu dönemde vermeye başlar.

Lafını pek sakınmamasının sonucu olarak tartışmalardan çok da uzakta değildir ve çok geçmeden antropomorfizmle suçlanır. O dönemde münazaraların büyük bölümü Kur'an'ın lafzen nasıl tefsir edileceği konusundadır. Özellikle 9. yy'ın diğer popüler bir düşünce ekolü de *Mutezile*'dir. Mutezililer'in doktrinlerinden biri, ahirette Tanrı'nın görü-

lebileceği (*rüyet*) şeklindeki popüler fikre karşı çıkan "*tevhid*" kavramıdır. Tanrı'nın elleri olduğu, arşta oturduğu vb. Tanrı'nın sıfatlarının antropomorfik tefsirine yönelik bir karşı çıkıştır bu. Bu görüşlerden birçoğu hadislerde bulunduğundan, bu hadislere başvuranlara (selefilere) da bir karşı çıkıştır. İbni Teymiyye de bu "Selefiler" arasındadır. Mutezile'ye göre, örneğin Tanrı'nın ellerine atıf, metaforik olarak O'nun "lütfu"na bir atıftır. Tanrı'nın gerçekten elleri olduğunu öne sürmek, Tanrı'yı insan benzeri betimleme tehlikesini beraberinde getirir. Mutezili öğretiler İbni Teymiyye döneminde artık yükselişte olmasa da etkileri yayılmış olup lafzi tefsiri benimseyenleri kuşatan bir kuşku dalgası bulunmaktadır. İbni Teymiyye ayrıca olası gizli anlamlara dalmadan imanın lafzi bir yorumunu çoğu durumda kabule teşvik edilmiş, İslam'ın ilk dönemindeki sıradan Müslümanlarının inancını da yansıtmaktadır. Bu kısmen İslam'ın sulandırılması ya da Müslümanlar'ın yayılırken karşılaştıkları farklı inançlara yönelmeleri olasılığına karşı bir savunma mekanizmasıdır. Hadisler ve ilk dönem kelamı, Tanrı'nın sıfatları üzerine spekülatif düşünmeyi engeller. İbni Teymiyye, bu düşünceyi yansıtır ve bu durum, İbni Teymiyye'nin Müslümanlar'ın Kur'an ve sünneti teneffüs edip yaşamaları inancıyla örtüşür.

Aynı zamanda farklı *Şii* ve Sufi gruplara karşı uzun süreli tartışmalara girmiştir. Özellikle Yaratıcı ve yaratılmışların tüm niyet ve amaçlarda tek bir varlık olduğunu öne süren ittihadiye ekolünü eleştirmiştir. Bu görüş Tanrı'nın bir "bütün" olduğu ve yarattıklarından ayrılamayacağını öne süren filozof ve mutasavvıf İbni Arabi'ye dayanır. Ona göre Tanrı hem Yaratıcı hem de yaratılandır. İbni Teymiyye'ye göre her ne kadar İbni Arabi varolan tüm şeylerin Tanrı olmadığını söyleyecek kadar dikkatli olsa da bu düşünce panteizmi çağrıştırır. İbni Arabi'nin polemik maceralarının merkezinde İslam'ın başlıca kaynaklarına dönüş için bir çağrı bulunur. Ona göre Kur'an ve sünnet dikkatlice incelendiğinde Sufiler, Şia ve filozofların meşgul oldukları bidatler için hiçbir dayanakta bulunamayacaktır.

1306'da İbni Teymiyye, ona karşı yöneltilen antropomorfizm (insan biçimcilik) suçlamalarını savunmak üzere Şam valisinin huzuruna çağrılır. Diğer bir mahkemede ifade vermek üzere Kahire'ye gönderilir ve özet olarak 18 ay bir kalede hapsedilir. Hapisten çıkar çıkmaz *şeriata* karşı bir tavır olduğunu öne sürdüğü Sufilerce, velilerinin türbelerinin ziyaretleri aleyhinde konuşması nedeniyle tekrar zindana konur. 1313'te Şam'a döner ve yaşamının geri kalanını burada geçirir. Gerçekte tahrikçi olan, kendine benzer talebelerinden bir çember oluşturur ve kocanın karısını boşamasını daha güçleştiren yeni bir kanunun oluşturulmasına

karşı yürüttüğü faaliyetler nedeniyle otoriteleri kızdırması çok sürmez. İbni Teymiyye tekrar hapsedilir ancak bu kez Şam kalesinde 6 ay kalır. Tarih 1326'dır ve burada 1328'deki ölümüne dek kalır. Bu süre içinde gardiyanlar elindeki kâğıt kalemi alana kadar çokça yazma fırsatı bulur. Dendiğine göre cenazesinde tabutunu 20.000 kadar kişi izlemiş ve çoğu onun bir veli olduğuna inanmıştır. Evliyalara inananlara yönelik saldırıları nedeniyle hapiste çürüyen birisi için kendi mezarının mucize ve yardım arzulayanlarca ziyaret mekânına dönüşmesi ironiktir.

Çoğu çağdaşı âlime oranla daha çalkantılı bir yaşam sürmüş olsa da, İslami bilimlerin birçok dalını kapsayan hatırı sayılır oranda bir materyal ortaya koyabilmiştir. Talebesi ve ideolojik sözcüsü İbn Kayyım el-Cevziyye, üstadının 350 civarında eserini sıralamıştır. İbni Teymiyye tefsir, fıkıh, kelam, mantık, ahlak, siyaset ve hadis alanlarında eserler kaleme almıştır. Eserlerinde ölçülü, sade ve özlü bir üslup benimsemiş olup polemik becerileri ise özellikle bahse değerdir. Özellikle söz edilmesi gerekli çalışmaları *Kitabu'l Siyasetu'l Şeria* ve *Minhacu'l Sûnne*'dir. Bu ikinci eser karşılaştırmalı kelam alanında Ortaçağ'a kadar ayakta kalabilen en zengin eserlerinden biri olarak kabul edilir.

Yaygın olarak bu şekilde yorumlanmış olsa da İbni Teymiyye'yi katı bir selefi olarak tanımlamak hatalı olacaktır. Kaynakların anlaşılmasına bir yardım olarak yetkin bir uzmanca (*müçtehid*) yapılması koşuluyla bağımsız muhakemenin (*içtihad*) kullanımını desteklemiş ve aslında akıl, gelenek ve irade arasında bir "ideal ölçü"yü (*vasat*) savunmuştur. Ne var ki İslam dünyasında cehalet, adaletsizlik ve iman, bilgi kaybı olarak gördüğü şeyin ancak Kur'an ve sünnette içerilen, bozulmamış olarak kabul ettiği şeylere dönüşle düzelebileceği görüşünde ısrarlıdır. Sonradan yazılan, hatalı olarak kabul ettiği metinlere dayanmaktan ziyade, âlim kişi asli kaynakların ifade ettiklerini belirlemek üzere savaşım (*içtihad*ın lügatteki karşılığı) vermelidir. Eğer Müslümanlar Allah tarafından emredilen, Kur'an'da bulunan ve Hz. Muhammed tarafından örnekleri sunulan uygulamaları yapmaya çalışırlarsa, her şey yoluna girer. Bunun dışındaki uygulamalar bidattir ve dolayısıyla kınanmaktadır. Böylesi bir görüş esasen sınırlayıcı değildir. Çünkü İbni Teymiyye yalnızca Kur'an ve sünnette emredilen uygulamalarla alakalıdır. Bu birincil kaynaklarda ifade edilmeyen fiillere daha esnek bir yaklaşımla müsaade edilir.

Asıl siyasi eseri *Kitabu'l Siyase*'de *Hulefa-i Raşidin* döneminde İslam devletinin bir ahlaki ve siyasi saflık düzeyine ulaştığını ve aslında bunun İslam şeriatının ana projesi olduğunu öne sürer. O dönemden bu yana yöneticiler bu amaca ulaşamamıştır. Bu nedenle İbni Teymiyye, Doğru Yönetim (*siyasetu'l şeria*) amacını taşır. Emir ya da yönetici sıkı

bir şekilde ancak adil olarak uygulayıp tüm yasal görüş ve hükümlerde şeriatın öngördüklerine dayanarak şeriatı sıkı bir şekilde takip etmelidir. Yönetilenler, şeriata uyması koşuluyla halifenin otoritesine boyun eğmelidirler. Dinin devlet gücü olmaksızın uygulanamayacağında ısrar eder. "İyiliği emredip kötülükten men etme" görevi (*hisbe*) merkezi bir güç ve otorite olmadan elde edilemez; bu nedenle din ve devlet arasında zorunlu bir bağlantı bulunmaktadır. Din ve yönetim birbirine gereksinim duyar. Ampirik olarak bu görüş, büyük, Müslüman tarih felsefecisi İbni Haldun tarafından keşfedilmiştir. Yöneticiler yüksek statü ve büyük güç sahibidirler ve ayrıca insanlar da yöneticilerden yerine getirmelerini bekledikleri büyük beklentilerde bulunma hakkına sahiptirler.

Eleştiri ve tartışmalara İbni Teymiyye kadar muhatap olmuş çok az Müslüman düşünür vardır. Onun yergi ve saldırıları sufi ve Şiiler, fıkıh alimleri ve yöneticiler arasında pek çok düşman edinmesine yol açmıştır; onun sıradan insanlar arasında bulduğu destekten çekinen yöneticiler onu başbelası olarak görseler de bir şehit mertebesine çıkarmaktan da çekiniyorlardı. Bununla birlikte halk arasında destek bulur. Yaşamı süresince tartışmalara yol açsa da, ölümünden uzun bir süre sonra geride çok az takipçisi ve etkisi kalır. 16. yyda birkaç Osmanlı âlimi İbni Teymiyye üzerine çalışmış ancak 18. yy da Muhammed İbn Abdulvahhab (ö. 1792) onun fikirlerini (ya da yorumlarını) askeri gayretleri yanında Suudi Devleti'nin oluşmasına zemin hazırlayarak Vahhabiliğin oluşmasına yol açmıştır. O zamandan bu yana İbni Teymiyye dinin ihyasının destekçisi ve modernizm tehdidi olarak kabul edilen şeylere karşı Kur'an'da ve Hz. Muhammed döneminde telkin edilen şeylere bakan birçok reform hareketinin babası kabul edilir. Bununla birlikte eserleri "*vasat*" ve içtihadın önemine ısrardan çok İbni Teymiyye üzerine aşırı muhafazakâr bir vurgu nedeniyle tam olarak anlaşılmamıştır.

BAŞLICA ESERİ

Aşağıdaki eserde İbni Teymiyye felsefi mantığı reddetmeye koyulur. Bu eserin Hallaq tarafından açıklayıcı notlarıyla güzel bir tercümesi bulunmaktadır. Diğer bir İbni Teymiyye uzmanı da Yahya Michot'tur. Onun -Fransızca- makaleleri İngilizce'ye tercüme edilmiş ve *Journal of Islamic Studies*'te yayımlanmaktadır.

- *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Çev.Wael B. Hallaq, Londra: Clarendon Press, 1993.

İLAVE OKUMALAR

- Rosenthal, E., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Lambton, Ann K.S., *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Thought: The Jurists*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

İbni Haldun (1332-1406)

İbni Haldun, ilk Müslüman tarih felsefecisi olmakla ifade edilebilecek bir tarihçi, filozof, sosyal bilimci ve fakihtir. Çalkantılı ve sıkça tehlikeli bir politik kariyere karşın, İslam düşüncesinin en iyi eserlerinden biri olan ve insan doğasıyla toplumun karakteristiği hakkında tarihin ne söyleyebileceğine bakmak yoluyla, salt bir tarihi anlatımın ötesine geçen *Tarih*'i ortaya koyabilmiştir. Bu eser, orijinalliği ve anlayışı ancak yakın zamanlarda tanınan abidevi bir eserdir.

Abdurrahman İbni Haldun, 1332'de Tunus'ta kökenleri 8. yyda Güney Arabistan'daki Hadramut'tan İspanya'daki Seville'e göç eden Haldun'a dayanan soylu bir kabilede dünyaya gelmiştir. Bu Haldun kabilesi, özellikle entelektüel ve politik beceri bağlamında etkin olmuştur. Seville'nin 1248'de Hıristiyanlar'ın kontrolüne geçişinden kısa bir süre sonra, Haldunlar Kuzey Afrika'daki Ceuta'ya oradan da yönetimdeki hanedanla güçlü bağlantıları nedeniyle sıcak karşılandıkları Tunus'a göç etme sağgörüsüne sahip olmuşlardır. Haldunlar daha sonra yönetici ve askeri lider olarak saray mensubu olurlar. Bununla birlikte İbni Haldun'un doğduğu dönemde ailesinin talihi, nispeten varsıl ve statü sahibi olmalarına karşın düşüşe geçmiştir. Ancak hem babası hem de dedesi zenginlik ve güç arayışına sırt çevirip bunun yerine ilme yönelmişlerdir.

Belirlenebildiği kadarıyla İbni Haldun'un Muhammed adlı bir ağabeyi ve Yahya adında bir kardeşi vardır. Anne ve babasını 1347-1348'de Tunus'u kasıp kavuran bir salgında kaybetmiş ve ailenin reisi Muhammed olmuştur. Yahya, başarılı bir tarihçi ve yüksek mertebede bir politikacı olmuştur. İbni Haldun bir komutanın kızıyla evlenmiş ve ondan yedi çocuğu olmuştur. Başka bir eşinin olup olmadığı bilinmemektedir. İlk eğitimi, sınıfındakilerden farklı değildir. Medreseye gitmeden önce

babasından evlerinde ders almış ve sonra çoğunluğu, dostları olan Endülüslü göçmen uzmanlardan ders almıştır. Geleneksel olduğu üzere, genç yaşta *Kur'an*'ı hıfzetmiş ve Arapça çalışmıştır. İbni Haldun çocukluğunun büyük bölümünü ve delikanlılığını geçirdiği Tunus'ta çalışmış ve eğitimini 1354'de Fez'de tamamlamıştır. Burada, matematik, mantık, kelam, felsefe, hukuk ve fıkıh alanlarında birçok hocadan ders almıştır. Genel olarak ailesinin statüsü ve ilmi bağlantıları nedeniyle iyi bir eğitim alsa da resmi okul eğitimi daha 17 yaşında sona ermiştir.

İbni Haldun döneminde, Kuzey Batı Afrika bölgeleri üç Sultanlığa ayrılmıştır: Meriniler (*Benî Merin*) Batı Mağrib'i (kabaca günümüz Fas'ı), Abdülvedidler (*Benî Abdulved*) Merkez Mağribi (yaklaşık olarak günümüz Cezayir'i) ve Hafsidler (*Benî Hafs*), Doğu Mağrib'i (günümüz Tunus ve Libya civarı) yönetmişlerdir. Bu üç Sultanlık arasındaki sınırlar belirlenmemiş ve her biri gücünü diğerinin bölgesinin içlerine yaymaya çalışmıştır. Bu nedenle bu dönem hanedanlar içi ve hanedanlararası sürekli savaş ve çatışmalarla karakterize edilmiştir. Aynı zamanda hanedanlar, güçlü Berberi (Kuzey Afrika'nın geniş bölgelerinde yaşayan, kimi yerli Arap olmayan halklara ve dillerine verilen isim) kabilelerin desteği için rekabet halindedirler.

Yirmi yıldan fazla bir süre, İbni Haldun, tehlikeli siyasi oyunlar oynayıp gerektiğinde müttefiklerini değiştirerek bu devletlerin karmaşık politikalarına etkin bir şekilde katılmıştır. 21 yaşında Hafsi Sarayı'nda "Sultanın Kâtibi" olarak çalışmış ancak 1354'de Tunus'taki geleceğinin kısa olacağına karar vererek o dönemde güçlü bir Sultanlık olan Merinî Sultanı Ebu İnan'ın filozof, kelamcı, müneccim, şair ve müşavir halkasına katılma davetini kabul etmiştir. 1359-1360'da Ebu İnan'ın halefi, Sultan Ebu Salim'in sırkâtibi olarak tayin edilir. Sultan'ın 1361'deki ölümü üzerine sarayda bir elçi konumuna getirilir. Ancak 1365'te tekrar Doğu Cezayir'deki zengin Bicaye liman kentine gelir ve *Hacip* (başvezir) olur. Ancak gözden düşüp 9 yıl boyunca (1365-1374) ilkin Sultan Ebu Hammu, Tilemsen emiri Abdülvedid ve sonra Fez'deki Meriniler için kabile desteğini pekiştirip düzenleyerek bağımsız bir "siyasi uzman" görevinde bulunmuştur. İbni Haldun, Tunus'tan Fez'e (1352–1354) yolculuğu esnasında bu bölgelerde geçirdiği iki yıl süresinde, kabile siyaseti ve çalışmalarında birinci elden deneyim elde etmiştir.

İbni Haldun'un siyasetteki yıllarının tamamı, prestijli görev ve yüksek düzeydeki siyasi faaliyetler çevresinde geçmemiştir. Sürekli değişime maruz kalmasının yanı sıra şu ya da bu emirin gözünden ne zaman düşse, kendini kimi zamanlar kritik ve tehlikeli konumlarda bulmuştur. 1356'da Sultan Ebu İnan tarafından 21 ay hapsedilmiş (ancak Sultan'ın

ölümüyle serbest kalmıştır); 1369-1370'de Fas Sultanı Abdülaziz tarafından tutuklanmış; 1372-1373'de Buhara'dan Fez'e giderken Sultan Ebu Hammu'nun kışkırtmalarıyla Bedevilerin saldırıları ve yağmalarına maruz kalmış; 1373-1374'de Tunus Sultanı Sultan Ebu'l Abbas'ın veziri tarafından tutuklanmış ve aynı yıl İspanya Sultanı İbnu'l Ahmer tarafından ülkesine iade edilmiştir.

1375'de Mağrib'deki siyasi düşmanları tarafından kuşatılan İbni Haldun, siyasi faaliyet ve maceralarından emekli olmaya karar vermiş ve kendini ilme adamıştır. Bir Arap kabilesi tarafından kendisine himaye sunulduğunda 40 yaşındadır ve ailesiyle birlikte *Kalatu'l Beni Seleme* olarak bilinen bir sufi hankahına yerleşmiştir. İbni Haldun, burada abidevi dünya tarihi eserine başlamıştır. İlk versiyonu 1377'de tamamlanan *Mukaddime*'si (*Prolegomena*) 3 ciltlik tarihindeki ilk kitabıdır ve ona en çok ün kazandıran eser de budur.

Eseri için daha fazla kaynağa başvurması gerektiğini fark ederek Hafsi Emiri *Ebu'l Abbas*'dan izin aldıktan sonra 1378'de memleketi Tunus'a geri döner. Dört yıl Tunus'ta kalıp yazı ve araştırmaları yanında fıkıh dersleri verir. Bununla birlikte burada kalışı, Sultanla olan sıkıntılı ve güvensiz ilişkiye sahip olmanın yanı sıra hem âlimler hem de suç ortağı saray mensuplarıyla olan çekişmeler nedeniyle uzun soluklu olmamıştır. 1382'de hacca gitme izni aldıktan sonra, İbni Haldun Mısır'a gider. Tesadüfen ya da planlı olarak yaşamının geri kalanını (1382–1406) Mısır'da geçirir. Mısır'a gelişinden kısa bir süre sonra İslam dünyasının en eski ve en prestijli üniversitesi olan el-Ezher'de hocalık önerilmiştir. Ancak 1383'de geçmişte birçok defa yaptığı gibi eşi ve ailesini ona katılmaları için çağırmıştır. Ancak eşi ve beş kişi, Tunus'tan Mısır'a giderken bir fırtına gemilerini batırınca kaybolurlar.

İbni Haldun, Mısır'da büyük eserini tamamlar. *Tarih* adlı eseri tam olarak *Tarih'i Kitabu'l iber ve Divanu'l mubtede ve'l haber fi eyyamu'l arab ve'l acem ve'l berber vemen Asarahum min zavi el Sultanu'l ekber* adını taşır. Üç kitaba ayrılan eserin ünlü ilk kitabı yani *Mukaddime*, insan toplumunun dinamiklerinin yanı sıra onun tarih bakışı ve metodolojisinin ana hatlarını çizer. İkinci kitap Araplar'ın tarihini ele alır ve üçüncüsü Berberiler'in tarihini inceler. Bu bölüm İbni Haldun'un otobiyografisi ve kendi içinde renkli bir okuma *olan el-Tarif bi İbni Haldun*'la sona erer. Eğer kendi hatırı sayılır deneyim ve yolculukları olmasa, bu eser ortaya çıkmayacak olsa da, kaynak olarak geniş ölçüde selefleri-ni kullanmıştır. Tarihin kurgusu hanedanların düşüş ve yükselişlerine odaklanarak siyasi olsa da, siyasetin bize insan doğasına ilişkin neleri anlattığının analizi konusunda daha fazlasını sunar. Ona ün kazandıran

Mukaddime altı bölümden oluşur. Eserin başında tarihin diğer beyanlardan nasıl ayrıldığını gösterir.

> Yüzeyde, tarih, siyasi olaylar, geçmişteki hanedanlar ve olayların zarif bir şekilde sunulup deyişlerle süslenmiş bilgisinden fazlası değildir. Geniş, kalabalık meclisleri eğlendirmeye hizmet eder ve bize insan ilişkilerinin bir anlayışını ulaştırır... Öte yandan tarihin deruni anlamı spekülasyon ve varolan şeylerin kökenleriyle, nedenlerin ayrıntılı açıklamalarıyla hakikate ulaşma, olayların nasıl ve niçinine ilişkin derin bir bilgiye ulaşma teşebbüsünü içerir. Dolayısıyla tarih ciddi bir biçimde felsefeye dayanır. Felsefenin bir dalı olarak kabul edilmeyi hak eder.*

İbni Haldun, felsefe, kelam ve tarih çalışmış olup felsefi kavramların ve aklın, tarihe değil kelama tatbik edildiğini belirtir. Bu nedenle İbni Haldun'a haklı olarak İslam dünyasındaki ilk tarih felsefecisi statüsü verilmiştir. *Mukaddime*'deki merkezi tema, onun *ilmu'l umran* (medeniyet bilimi) olarak adlandırdığı insan toplumunun sosyolojisidir. Ona göre *el-umran*, tarihi olayların kaydedilmesinde doğruyu yanlıştan ayırt etmeye yardım eden bir ilimdir. Diğer bir deyişle *el-umran*'ı çalışmak, yeri geldiğinde tarihçinin tarihi kayıtları elemesine ve kurgulardan gerçek oluşturmasına olanak verecek toplum dinamiklerini ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle tarihi gerçekler toplumların dinamikleri ve onların evrim kurallarının mantığıyla örtüşecek gerçeklerdir. Sosyal organizasyonun kalbinde, toplumsal bağlılık ve dayanışma (*asabiye*) yatar.

İbni Haldun'a göre her bir devletin güç temeli, onun genellikle göçebe toplumlar ve "vahşi" uluslararasında bulunan aile bağları ve kökenlere dayalı asabiyelerine ya da grup dayanışmalarına dayanır. İbni Haldun, her bir "*asabiye*"nin gücünün temelde dört nesle uzandığını öne sürer. Kabile yayılmacılığı ya da dini misyonla şartlanan ilk nesil, yerleşik ulusları fethedip güçlü bir devlet kurar. İkinci nesil, devleti güçlendirip genişletir ve kendi kurumlarını kurarak kabile kültürüyle yakın bağlantısı nedeniyle asabiyesiyle güçlü bağını devam ettirir. Üçüncü nesil, devletin refahını gerçekleştirir ve sanat, bilim ve kültür için destek sağlar. Ancak kentsel yetişmenin bir sonucu olarak asabiyelerine daha az bağlı olmuşlardır. Dördüncü nesil, atalarının başarılarını heba edecek nesildir. Saray entrikaları ve maddi zevklerle meşgul olan bir yaşamla sınırlı olarak bu nesil çoğunlukla gönençleri için para harcamak ve tahtlarının korunması için halk üzerinde vergi yükünün yoğunlaştırılmasına yol açacak para artırmayla meşguldürler. Ortaya çıkacak adaletsizlikler, devletin dağılmasına ve medeniyetinin yok olmasına yol

* *The Muqaddimah* (2004).

açarak devletin diğer göçebe ya da vahşi gruplarca istila edilmeleri için savunmasız bırakacaktır.

Tarih'in abidevi başarısına karşın, İbni Haldun'un edebi ürünleri, örnekse, İbni Sina ya da el-Kindi'nin ansiklopedik ürünleriyle karşılaştırılamaz. Büyük eserinden başka yalnızca yedi küçük eseri sayılmıştır: Üç tanesi mantık, matematik ve tasavvuf üzerine (sırasıyla) iki şiir yorumu ve iki kelam eseri özeti. Bununla birlikte sadece *Tarih*'i İbni Haldun'a ün kazandırmıştır. Ancak bir Haldunculuk ekolüne sevk edecek bir Avrupalı çevirmen ya da bir halef sağlamada yanlış yer ve yanlış zamanda geldiği söylenir. *Mukaddime*'si Osmanlı Türkçesi'ne ancak 1830'da çevrilmiş ve bu dönemden sonra teorileri popüler hale gelmiştir. Eserin Fransızca çevirisi 19. yy ortalarında gerçekleşmiş ve her ne kadar bu durumda Avrupa'da sosyal bilimler İbni Haldun'un gerçek bir etkisi olamayacak kadar oluşturulmuş olsa da saygı kazanmıştır. Ancak kendi memleketinde 1867'ye kadar kendi tarihinin hiçbir tam Arapça edisyonu yapılmamıştır. Onun üzerine ilk modern Arapça çalışma, İbni Haldun'u bir egoist olarak sunan Taha Huseyn (1939–1973) tarafından yapılmış olup diğer ilim adamları onun bir anti-Müslüman ve anti-Arap olduğunu belirten anti-Halduncu bir çoğunluğa katılmışlardır. Öyle ki 1939'da, Irak eğitim bakanı, türbesinin yıkılıp kitaplarının yakılmasını önerecek kadar ileri gider. Bununla birlikte o dönemden bu yana bir tür ihya olmuş ve tarih felsefesine katkılarıyla birlikte, dikkat çekici yaşamına olan sevgi, gerektiği gibi tanınmaya başlamıştır.

BAŞLICA ESERİ

- *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Çev. Franz Rosenthal, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004. (*Mukaddime*, İbni Haldun, Klasik Yayınları, 2008)

İLAVE OKUMALAR

- Ahmad, Zaid, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, Londra: Routledge Curzon, 2003.
- al-Azmah, A., *Ibn Khaldun: An Essay in Re-interpretation*, Budapest: Central European University Press, 2003.
- Enan, M. Abdulla, *Ibn Khaldun: His Life and Work*, New Delhi: Kitab Bhavan, 2000.

El-Suyuti (1445-1505)

Suyuti, birçok konuda, özellikle İslami bilimlerde eserler kaleme alan Mısırlı bir âlim ve yazardır. Bir fakih, dilci ve tarihçidir. Hadis üzerine bir otorite sayılır ve *müceddid* unvanının (yenileyici) yanı sıra *müçtehid* imam (bağımsız olarak içtihada yetkin bir kişi) unvanı da verilmiştir. El-Suyuti'nin çoğu kayıp ya da unutulmuş el yazmaları, özellikle de Arap dili alanındakilere ait birçok fikri nakletmede önemli bir rol oynadığı belirtilir.

Ebu'l Fadl Abdurrahman ibn Kemaleddin Ebubekr ibn Muhammed ibn Sabıkuddin Celaleddin el-Suyuti, 1445'de Kahire'de dünyaya gelir. Annesinin Türk babasının ise İranlı olduğu söylenir. Otobiyografisinde, atalarının Bağdat'tan geldiğini ifade eder. Babası bir Şafii (bkz. Şafii) kadısıdır ve Mısır'ın orta bölgesindeki Asyut'ta yetişmiştir. Genç yaşta babasının dostu olan bir mutasavvıftan ders almış ve 8 yaşındayken Kur'an'ı hıfzetmiştir. Bu durum aslında Müslüman âlimler için pek de sıra dışı bir durum değildir. Tamamı alanlarında uzman olan, özellikle tefsir, şeriat, hadis ve Arap dili âlimlerinden ders alır. Yine İslami bilimlerdeki genç âlimler arasında yaygın olduğu üzere eğitim için diğer merkezlere yolculuk etmeye önem verir. Özellikle Şam'a, Hicaz'a, Yemen'e, Hindistan ve Fas'a yolculukta bulunur.

El-Suyuti, 18 yaşında Kahire'de bir hadis âlimi olur. Dendiğine göre ünü o denli yayılır ki varsıl Müslümanlar ve saray mensupları manevi destek için ona para ve hediyeler sunmuşlar ancak o bu teklifleri daima geri çevirmiştir. Sultan'ın elçileri geldiğinde bile bağımsızlığını sürdürmekte ısrar etmiştir. Zahid âlimlerin kendilerini mümkün olduğunca geçici yöneticilerden uzak tutmaları ve dolayısıyla onlardan gelen para ve hediyeleri reddetmeleri gerektiğini belirtir.

Suyuti, 1486'da 40 yaşındayken toplum yaşamından tamamen uzaklaşmaya karar verir ve hocalık yanında kadılık görevinden de ayrılır.

Bunları terk etmesinin nedeni, kendisine Hz. Muhammed tarafından ilham edilen bir dizi işaretler görmesi ve bu işaretlerin âlimlere halkın işleri ve onların evlerinde kalmaktan uzaklaşmak gerektiğini ifade etmektedir. Onun ifadesine göre bu işaretlerin tümü daha çok, toplumundaki (açıkça söylemek gerekirse kişinin karşılaştığı çoğu toplumlarda) insanların tavırları özellikle çok yemek, materyalizm, kibir, yanlışlığın artması ve büyük tartışmalardır. Ulemayı yani din âlimlerini bunlarla suçlamaktadır. Bununla birlikte, 1501'e kadar ders vermeye devam etmiş ve bu yüzden tam bir izolasyondan çok "yarı emeklilik" yaşamı sürmüştür.

Aslında 1501'de "emekliliği" mecburi bir emekliliktir. Şeyhlik görevinden niçin el çektirildiği açık değildir ancak kuşkusuz Sultan'a yönelik inatçılığı, sorunlara hiç de yardımcı olmamış ve aslında herhangi bir tür politik himayeye olan isteksizliği kaçınılmaz olarak, "eğer bir dost değilseniz o halde düşmansınızdır" algısına yöneltmiştir. Bununla birlikte akademik toplulukta birçok düşman edinmiştir. Bunun nedeni kısmen kişiliğidir; kendi yetenekleri ve Tanrı vergisi "misyon"undaki özgüvenle birlikte inatçılığı. Sonuç olarak birçok ilmi münazaraya katılmış ve bunların çoğunluğu *fetva*ların sahihliği üzerine olmuştur. Resmi beyanlara karşın kendi fikirlerini yaymayla yüzleşmesine neden olur. Buna ilaveten onun görüşlerini kabul etmeyenlerin cahil hatta daha kötüsü kâfir olduğunu alenen beyan eder. Bir cehalet çağında yaşadığına ve yalnızca onun fikirlerinin doğru fikirler olduğuna inanmaktadır. Sonuç olarak çağdaşlarını onu bir *müceddid* olarak tanımaya zorlar. Ünlü bir hadise dayanan geleneğe göre her yüzyılda bir Müslümanlar'ı doğru yola döndürecek bir *müceddid* (yenileyici) gelir. Gazali, İbni Teymiyye, el-Vahhab ve Şah Veliyullah bu şekilde tanınan müceddidlerdir. Bunlar çoğunlukla âlimdirler ve eşsizdirler. Ancak bir müceddid olmanın şartı, müceddidin kendini ilanından çok halkın onu tanımasıdır. Suyuti, müceddid unvanı için uygunluğunu göstermiştir. Çünkü Ortodoks dini ilimlerde hayli yetkin bir âlimdir ve İslami bilginin korunmasına katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte fikirlerini, kibrini ve saygısızlığını katlanılamaz bulan çağdaşları tarafından tanınmamıştır.

Mecburi emekliliğinin gerekçeleri ne olursa olsun, şöhreti, bundan çok zarar görmüş ve eserleri toplatılmıştır. Artık toplum yaşamından çekilip 1505'deki ölümüne dek Kahire yakınlarındaki Ravza adasında uzlet içinde çalışmıştır. Sonraki yıllarda kınanmasına karşın birçok kişinin zihninde eski haline döner ve bir veli statüsü kazanır.

Ona atfedilen eserlerin sayısı, dikkate alınan âlime bağlı olarak, farklılık gösterir ve 550 ile 980 arasında değiştiği görülür. Bunlardan

bazıları dört sayfayı aşmayan fetvalardır. En iyi eserlerinden biri, Arap dili konusunda çağdaşları ve kendinden öncekilerin eserlerinin bir derlemesi olan *El-muzhir fi ulumi'l luga ve envaiha*'dır. Bu eser, dilin nitelikleri, lügatçilik, anlambilim, dilin incelikleri ve nükteli sözler, dilbilimsel bilginin edinimi, dilin durumu ve aktarıcıları, şiir ve şairler, nihayet Araplar'ca yapılan dil yanlışlarını ele alan elli bölümden oluşur. Ansiklopedi geniş ölçüde iki seleften yani İbn Cinni ve İbn Faris'in eserlerinden alınmıştır. Suyuti, Celaleddin el-Mahalli ile birlikte *Celaleyn* tefsirinin ikinci yazarıdır. Bu eser *Kur'an*'ın sözcük sözcük tefsiridir. *İtkan fi ulumu'l Kur'an* eseri de ünlü bir tefsirdir. Uzlet yıllarında kaleme aldığı *Camiu'l Cevami* 10 ciltlik bir hadis eseridir ve *Tedribu'l ravi fi şerh takribü'l Nevevi* ise hadis ilminde bir klasiktir.

Suyuti ayrıca bir tarihçi ve tabakâtçı olup halifelerin tarihinin yanı sıra Mısır tarihine ilişkin bir eser ve kişilerin (müfessirler, selefiler, şairler, filozoflar vb.) özellikleri uyarınca seçilen geniş bir biyografi derlemesi yazmıştır. Çoğunlukla Hz. Muhammed'e naatlerden oluşan şiirler yazmıştır. Kendini belli açılardan İbni Teymiyye'den uzak tutsa da onun çizgisinde ilerleyen bir selefidir. Bununla birlikte, Yunan mantığından hoşlanmamıştır ve bilgimizin Hadisler ve Kur'an'dan elde edilebileceğine inanmıştır. Suyuti'ye göre hadis ilmi özellikle en soylu "İslami bilim"dir. Bunun nedeni, ona göre Tanrı'ya götüren yegâne yol olan nebevi modelle alakalı oluşudur. Nebevi modelin sadece ilimle aktarılamayacağına, içten canlandırılması gerektiğine inanır. Dolayısıyla Tasavvuftan yani İslam'ın mistik yönünden haz duyar. En kognitif önemi -Sühreverdî gibi İşrakilerin eserlerinde yansıtılır- rüyalara verir ve birçok kez Hz. Muhammed'i rüyasında gördüğünü öne sürer.

Olağanüstü bir hafıza ve zihne sahip olup aynı anda birkaç eseri tahkik ve yazmayla meşgul olma yanında farklı birçok bilgi dalını sentezleyebilmiştir. Genç yaştan beri bilgiyi arzulamış ve herhangi bir alanda kibir nedeniyle değil daha ziyade bilgiyi Tanrı'dan bir lütuf olarak görmesi nedeniyle cahil olmayı istememiştir. Sade bir yaşam sürmüş ve ona Tanrı tarafından, çağdaşları arasında gördüğü ihmalciliğin sonucunda kaybolmazdan önce İslam düşüncesini gelecekteki nesillere aktarma ve bir araya getirmekten oluşan bir misyon verildiğine inanır. Kimi açılardan modern dönemi önceden canlandırır. Belli temalara dayanan umumi kitaplara başvurarak kısmen kendi kendini yetiştirmiştir. Ancak onu sadece bir derleyici olmakla suçlamak adil değildir. Çünkü genellikle gözden kaçırılan temaları kullanır. Eser seçimi ve özetleyişi oldukça dikkat çekicidir ve eserlerinin giriş bölümlerinde daima açıkladığı metodolojisi bağlamında bilimsel bir yaklaşım benimsemiştir. Her

KAYSERİ
75. YIL İL HALK KÜTÜPHANESİ

ne kadar eserlerinde tasavvufi referanslar bulunmasa da bir müntesiptir ve özellikle umumi yaşamdan uzaklaştığında tasavvufi yaşamı benimsemiştir. Şaziliye'ye bağlıdır ve şeriatla tasavvufun karşıt olmayıp birbirlerini tamamladığına inanır.

İLAVE OKUMALAR

- Czapkiewicz, A., *The Views of the Medieval Arab Philologists on Language and Its Origin in the Light of 'As-Suyuti's 'al-Muzhir'* Cracow: Nakladen Uniwersytetu Jagiellonskiego, 1989.
- Sartain, E.M., *Jalal al-Din al-Suyuti*, 2 cilt, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Kanuni Sultan Süleyman (1494-1566)

Kanuni, 10. Osmanlı Padişahı olup Batı'da "Muhteşem Süleyman" olarak tanınır. Padişahlığı (1520–1566) yaygın biçimde Osmanlı İmparatorluğu'nun "Altın Çağı" olarak tanımlanır. Uçsuz bucaksız bir imparatorluğu yönetmiş ve kültür, sanat ve bilimin gelişimine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Diğer Sultanlar gibi Türk ve Fars edebiyatında iyi bir eğitim almış ve şiirler yazmış kültürlü bir kişidir. "Kanuni" unvanı, herhangi bir İslam devletinin deneyimlediği en ayrıntılı Kur'an'ı ve Sultani kanunları gözetmesi nedeniyledir. Batıda "Muhteşem" (*The Magnificent*) olarak kabul edilişi, ayrıntılı ve görkemli saray ritüellerindeki ünü nedeniyledir.

13. yüzyılın başlarından itibaren savaşçı Moğollar, Uzakdoğu'dan başlayarak yayılmaya başlamış ve Müslüman ülkelerin sınırlarına ulaşmaları an meselesi olmuştur. İslam dünyasının merkezleri Moğol idaresine geçmeden, Moğollar –"böylesi bir dini temelden yoksun olarak,"– İslam'ı benimsemişlerdir. Büyük Moğol devletleri 14. yy sonlarına doğru yıkılmaya başlamış ve Anadolu'da küçük bağımsız devletler ortaya çıkmıştır. Bu devletlerden biri de Moğollar'ın güçlerinin kaybıyla güç kazanmaya başlayan Osmanlı ailesi tarafından yönetilmektedir. Osmanlılar 1372'de daha önce Bizans toprağı olan birçok bölgeyi fethetmişler ve başkentlerini Edirne'de (Adrinople) kurmuşlardır. Başarılarının büyük bölümü, ciddi bir şekilde sadık olan ve yeniçeri birlikleri olarak da bilinen iyi eğitimli orduları nedeniyledir. I. Murad (1360–1389) Balkanlar'ın büyük bir bölümünü fethederek Batı'da dönemin en güçlü Müslüman hükümdarı haline gelir ve 1453'te Sultan 2. Mehmed'in (Fatih) idaresinde (1451–1481) Constantinople fethedilerek İstanbul adını alır. Bundan önce Bizans İmparatorluğu, daima Müslüman akınlarını püskürtmede başarılı olmuş ancak artık kentte yeni bir güç ortaya çıkmıştır. Daha önce Osmanlı padişahları tipik askeri liderler gibi yöne-

tim sergilerken İstanbul'da Bizans modelini benimsemişler ve mutlak bir padişahlık yani Sultanlık kurmuşlardır. Safeviler'e karşı I. Selim'in (1467-1520) fetihleri sürmüş ve bu da Suriye ve Mısır'ın tamamını Osmanlı kontrolü altına almayı sağlamıştır. Kuzey Afrika ve Arabistan da bu dönemde imparatorluğun bir parçası olmuş, 1530'larda Osmanlı orduları gidebilecekleri kadar Batı'ya ilerleyerek, Viyana kapılarına dayanmışlardır.

Osmanlı İmparatorluğu, zirvesine 1. Selim'in tek oğlu Kanuni Sultan Süleyman döneminde ulaşmıştır. Kimi yazarlar 1495 ya da 1496 dese de genel olarak Kanuni'nin 1494'de doğduğu kabul edilir. Türkiye'nin kuzeydoğusundaki Trabzon kentinde doğmuştur. Annesi Hafsa adlı bir cariyedir. Tahta çıkmadan önce Kırım ve İzmir'in kuzeydoğusundaki bir Osmanlı sancağı olan Manisa'da sancakbeyi olarak deneyim kazanmıştır. Seferde olan babası öldüğünde, Süleyman 26 yaşındadır. Tahta çıkarken şöyle tarif edilmiştir:

> Uzun, ancak sağlam yapılı ve zariftir. Boynu biraz uzunca, yüzü ince ve burnu kartal gibidir... teni solgun olsa da hoş bir görünüşü vardır. Bilge bir yöneticidir, çalışkan olduğu söylenir ve herkes onun idaresinden umutludur.*

Süleyman'ın yönettiği Osmanlı İmparatorluğu artık 10.000 km'den fazla sınırıyla bilinen en büyük imparatorluk haline gelir ve Süleyman dünya genelinde kendisinden çekinilen bir kişi haline gelir. Batı'da "Muhteşem" olarak bilinirken Türkler arasında "Kanuni" olarak tanınır. Bu da kanunlara olan hâkimiyeti nedeniyledir. Ruthenia (Hürrem) adlı bir cariyeyle (Batı'da Roxelana olarak da bilinir) evlenir ve sıra dışı olan durum Süleyman'ın ona sadık kalışıdır. Birçok Sultan, çok sayıda cariyeyi tercih ederken, Süleyman şiirlerinin de gösterdiği gibi Hürrem'le gerçek bir aşk yaşamıştır. Aslında şiirleri oldukça muteberdir. İki binden fazla gazel kaleme almış ve bunların çoğunluğu eşine ithaf edilmiştir. Hem Fars hem de Türk edebiyatı üzerine eğitimli, kültürlü bir kişidir.

Uzun süren hükümdarlığında Macaristan ve Rodos seferleri dahil 13 kez sefere çıkar. Rodos zaptedilemez olarak kabul edilmiştir. Viyana'yı alma girişimleri çoğunlukla kötü hava koşulları ve yanlış zamanlama nedeniyle olsa da başarısız olmuştur. Bununla birlikte imparatorluk sınırlarını daha önce olduğundan ileriye götürerek başarılı olmuş ve bu sınırlar nihai olmuştur. Mecbur kaldığında acımasızdır; en iyi dostunu öldürtmüş ve oğlu Mustafa'yı boğdurtmuştur. Çünkü Mustafa'nın ona karşı planlar yaptığından kuşkulanmıştır. Bir darbe girişiminde başarı-

* *Goodwin* (1998), s. 81, 82.

sız olan diğer bir oğlu Bayezid'i idam ettirmiştir. Ayrıca Bayezid'in dört oğlunu da öldürtmüştür. Süleyman, imparatorluğu diğer bir oğluna, Selim'e bırakmıştır. Savaşların sayısına karşın bunların çoğunluğu imparatorluğun sınırları ötesinde gerçekleşmiş ve bu nedenle Kanuni'nin hükümdarlığı süresince imparatorlukta Suriye ve Mısır'daki ara sıra gerçekleşen karışıklıklar bir yana nispeten huzur ve büyük ölçüde refah hâkim olmuştur. Hatırı sayılır bir ödenek umumi mekânlara ayrılmıştır; yeni yollar yapılmış, köprüler inşa edilmiş ayrıca su kemerleri, camiler, hastaneler, medreseler yapılmıştır. Süleyman, çok miktarda enerji ve parayı, önemli kutsal ve tarihsel kentler olan Mekke, Medine, Kudüs ve Şam'a adamıştır. Süleymaniye Camii dahil Sinan'ın bizzat İstanbul'da inşa ettiği çok sayıda yeni binadan bahsetmiyoruz bile.

Sarayları görkemli ve ayrıntılı ritüelleri nedeniyle dünya genelinde kendinden söz ettirmiştir. Süleyman'ın görevlileri, Avrupa'dakilerin aksine soyluluktan çok erdemleri nedeniyle seçilmişlerdir. Eğer yanlışlar yapıldıkça bir yükselişin hızlı bir düşüşle sonuçlanabileceği söz konusu olsa da, bir devşirmenin devlette önemli konumlara yükselmesi mümkündür. Süleyman özellikle büyük erdem sahibi üç sadrazamın hizmetini alacak kadar şanslıdır: İbrahim (1523–1536), Rüstem (1544–1553, 1555–1561) ve Sokullu Mehmed (1565–1566).

Her ne kadar teorik olarak İslam'da kanun "koyan" yalnızca "Tanrı" olsa da, Süleyman, "Kanuni" olarak bilinir. Üstelik varolan kanunlar geniş ölçüde selefleri nedeniyledir. Sultan Süleyman'ın başlattığı şey, 2. Mehmed tarafından ortaya konan kanunların güncelleştirilmesidir. Bunu bir kenara bırakırsak, kanunlar İslam dünyasında eşi görülmemiş büyük yeniliklerdir. Sultan kanunu ya da Osmanlı kanunu (*Kanun-i Osmani*) olarak da bilinen dini olmayan bir kanundur. Daha sonra şer'i sisteme entegre edilerek her iki kanun da aynı mahkemelerde kullanılmıştır. Kanunname ilkin, İstanbul'un fethinden sonra 2. Mehmed tarafından ilan edilmiş ve 1501'de Süleyman'ın padişahlığı esnasında güncelleştirilmiştir. Kanun her şeyden önce ceza hukukunu ele almış ve gerçekte daha şiddetli cezaların şer'i hukuktaki cezalarla yer değiştirilmesi niyeti taşısa da cezaları belirleyerek şeriata destek amacı güdülmüştür. Ayrıca kanun, vergi toplanması, toprak kullanımı vb. konularını ele alır. Ayrıca yönetim biçimi ve farklı otorite halkaları arasındaki ilişkiler ele alır. Kanunla şeriatın entegrasyonu nedeniyle, kadılar İslam mahkemelerinde seküler hukuk yanında şer'i hukuku da kullanmışlardır. Bu, İslam dünyasında benzersiz bir durumdur. Böylece bir kadı yalnızca Tanrı'nın kanunları olan şeriata değil ayrıca Sultanın kanunları olan kanuna da aşina olma durumundadır. Kanunun gerekçesi, şeriatın çeşitli kültür ve

inançlardan oluşan böylesi devasa bir imparatorluğun sosyal düzenine ilişkin her şeyi kapsayamamasıdır. Ayrıca şeriat yalnızca Müslümanlar'a tatbik edildiğinden, diğer bir kanun da gerekmektedir. Her iki kanunun da umumi düzen ve adaletin peşinde olduğu öne sürülür. Kuşkusuz sorun kanunun sıkça şeriatla çelişmesidir. Bu da kadıları hangi kanuna bağlı kalacakları konusunda bir ikileme sevk etmiştir. Bununla birlikte Süleyman'ın hükümdarlığı sırasında bu, çok soruna neden olmamış ancak İmparatorluk düşüşe geçtiğinde şeriatın sulandırıldığı şeklinde bir suçlama gelmiştir.

Yeni kanunları koyma otoritesi bir Sultanın meşru olarak ne kadar dini liderliğe sahip olabileceği gibi çetrefilli bir sorunu beraberinde getirir. Süleyman'ın özellikle gençliğinde kendini "Çağın Efendisi" (Sahib-i Kiran) kabul ettiği aktarılır. Bu da insan mükemmelliğinin bir somutlaşması ve dolayısıyla bizzat Tanrı'nın bir yansıması anlamına gelir. Moğol İmparatoru Ekber de aynı şekilde kendisine benzer bir unvan vermiştir. Bu durum hükümdarın kendini İslam'ın cihanşumul yöneticisi ve Müslümanlar'ı doğru yola sevk etmekten sorumlu kişi olarak görmesini ifade eder. Süleyman kendisini ayrıca "tüm dünyanın halifesi" olarak adlandırmıştır. Osmanlılar, bir süre, özellikle 1. Selim, Mekke ve Medine'yi topraklarına katıp dolayısıyla onların hadimi (hizmetkâr) olduktan sonra halife unvanını kullanmışlardır. Sultan halifenin dünyanın tüm bölgelerinde şeriatı uygulama sorumluluğuna sahip olduğuna inanılmış ancak ayrıca Sultanın kanunu yorumlama gücüne sahip olduğu iddia edilmiştir. Dolayısıyla kanun bir anlamda "seküler" olsa da en azından teorik olarak ilahi ilhamla yönlendirilen bir hükümdarın ürünüdür.

Süleyman, 1566'da 13. ve son seferine, bir kez daha –17. kez– sorunlu Macaristan üzerine sefere çıkar. Ordusu, Zigetvar kalesini kuşatır ve alır; ancak Süleyman daha kale düşmeden ölür. Ödemden rahatsızlanmış ve olasılıkla bir dizanteriyi izleyen kalp krizi sonucu ölmüştür. Olağan olduğu üzere, ölüm haberi 2. Selim kontrolü eline alana kadar ordudan gizlenir. Süleyman, atalarınca kazanılan böylesi bir gücü miras alacak kadar şanslı olsa da, adil bir hükümdar modeli olarak görülür. Aslında bazı açılardan Süleyman'ın ölümünü takiben ortaya çıkan düşüş, kısmen Süleyman'ın fethettiği bölgelerin ötesine geçmesi nedeniyledir. Bu da herhangi bir halefi için başa çıkılamaz yönetimsel sorunlara neden olmuştur. Ayrıca yaşamının son yirmi yılında daha dindar ve sade bir yaşam benimsemiş olsa da Ortodoksinin bir dayanağı olarak kabul edilmiştir.

İLAVE OKUMALAR

Kanuni ve Osmanlılar konusunda çok miktarda zengin materyal bulunmaktadır.

- Clot, Andre, *Suleiman the Magnificent*, Londra: Saqi Books, 2005.
- Goodwin, Jason, *Lords of the Horizon*, Londra: Vintage, 1998.
- Rogers, J.M. ve Ward, R.M., *Suleiman the Magnificent*, Londra: British Museum Press, 1998.

Ekber (1542-1605)

Hindistan'ın 3. Moğol İmparatoru (1556'dan 1605'deki ölümüne kadar imparatorluk yapmıştır) olan ve Moğol İmparatorluğu'nun gerçek kurucusu kabul edilen Ekber, hem asker hem de hükümdar olarak ün kazanmıştır. Yalnızca İslam üzerine değil, ayrıca özellikle Hinduizm, Hıristiyanlık ve Zerdüşlük üzerine çalışmalarına dayanarak Din-i İlahi olarak da bilinen kendi senkretik kültürünü kurar. Ancak açıkçası bu inanç sarayının ötesine geçmemiştir.

Ekber ("en büyük" anlamına gelir), İmparator Hümayun'un oğlu olup Moğol hanedanının kurucusu ve Moğol boyunun lideri Babür'ün (ö. 1530) torunudur. Babür bir zamanlar Şah İsmail'in müttefiki olmuş ve Safeviler'le Özbek'ler arasındaki savaş esnasında Afgan dağlarındaki Kabil'e iltica etmiştir. Büyük ölçüde Ekber'in babası Hümayun'un birleştirdiği Kuzey Hindistan'da bir güç merkezi kurmuştur. Ekber, büyük Moğol asker hükümdarları Timurlenk ve Cengiz Han'ın soyundandır. Şimdilerde Pakistan'ın yer aldığı Sind bölgesindeki Umarkot'ta dünyaya gelir. 13 yaşında tahta çıkmayı başarır ancak bağımsız olarak ülkeyi yönetmek için çok küçük olduğundan, ülke fiilen genç imparatorun babasının ölümü üzerine zorla alınan bölgeyi yeniden ele geçirmede başarılı olan bir naip, yani Bayram Han tarafından yönetilir. Ancak yönetimi 1560'da 18 yaşındayken ele alabilir.

Ekber, batıya, doğuya ve güneye büyük fetihlerde bulunarak imparatorluğu daha önceki sınırlarına genişletir. O dönemde Kuzey ve Batı Hindistan'da baskın bir konumdaki onurlu ve savaşçı bir kasta dayalı Rajputlar'ın müttefikliğini elde eder. Ekber, zekâsını, iki Rajput prensesiyle evlenip yönetiminde Rajput prenslerini yönetici konumlara getirerek gösterir. Çokdinli devasa bir imparatorluk yönetimi kurar.

Ekber'in ısrarla benimsediği amaç hem *Sünni* ve *Şii*'lerden hem de eşit statü ve dini hoşgörü aşılanan bir çevrede yaşayan Hindular'dan

oluşan tek bir toplum oluşturmaktır. Böylesi bir politika aslında Babür tarafından başlatılmış olup Ekber'in babası da İslam'ın içinde dini hizipçiliğe yönelik pek istekli değildir. Bu yerin Hindistan oluşu gerçeği, böylesi bir projeye kuşkusuz yardımcı olur; çoğunlukla dini çeşitliliği uzun süre önce kabul etmiş Hindular'dan oluşan bir ulus. Dahası, Moğollar özellikle halkla ilgili meselelerde İslam şeriatını uygulamaya daha az eğilimli olmuşlardır. Ulema Orta Asya ve Hindistan'da çok az bir güce sahip olmuş ve Moğollar'ın tasavvufa eğilimleri daha fazla olmuştur. Sonuç olarak bu bölgede dini liderlik Hinduizm'deki Yoga akımıyla oldukça benzer olan mürşidlere dayanmıştır.

Moğol İmparatoru dini inanç söz konusu olduğunda büyük ölçüde bir uzlaşı gerektiren Hindistan genelinde yaygın bir pragmatik anlayış olsa da, hem felsefi hem de dini konularda inanılmaz ölçüde açık görüşlüdür. Böylesine küçük bir Müslüman azınlığın, uzun bir geçmişi bulunan ve yerleşik Hint geleneğine dinlerini empoze edebilmeleri inanılmazdır. Bununla birlikte Ekber, doğal olarak diğer dini inançlara oldukça meraklıdır ve sürekli olarak sarayına davet ettiği bilgelerden rehberlik talep eder. Babasından felsefi ve dini eğitim alıp "herhangi bir kısmı yanlış anlaşılmayan ya da tamamen yanlış olan hiçbir inanç yoktur"* görüşünü benimseyen Ebu'l Fadl (1551–1602), bu bilgelerden birisidir. Ebu'l Fadl, Ekber'in yakın bir dostu ve danışmanı olmuş, manevi arayışında ona rehberlik etmiştir. Ebu'l Fadl, yalnızca Ekber'in yaşamına ilişkin ilginç bir hikâye olmayıp ayrıca Ekber'in din ve yönetimle alakalı görüşlerini de sunan *Ain-i Ekber*'i kaleme almıştır. Ekber, okuma yazma bilmediği için bu eser çok değerlidir. Örneğin, 1578'de Ekber'in "Tanrı'nın bilmenin cezbesiyle" "ulvi saadet"i asıl deneyimlediğini kaydeder. Bu, Ekber'in hükümdarlığının ilahi ilhamla yönetildiğine inanmasını sağlayan bir aydınlanma biçimi olarak görünmektedir. Ancak,

> madem ki hakikat nuru ruhumuzu ihata etmiştir, tek bir adımın bile delilin aydınlığı olmaksızın atılamayacağı ve hikmetin tasdikiyle kabul edildiğinde imanın faydalı olacağı açık olur...**

İşte bu şekilde Ekber, "delilin aydınlığı"yla politik kararlarında rehberlik görecektir. Bu da Ekber'in mümkün olduğunca bir dinin sunmak durumunda olduğu şeyi arayışıyla sonuçlanır. Örneğin, Ebu'l Fadl *Manu* ve *Mahabarata* kanunlarının çevrilmesini emreder. Aynı zamanda vahyin hikmetine boyun eğerek Ekber'e "Tanrı'nın bilinişi"nin kaynağı olarak yanılmaz bir otorite vermiştir. Çünkü Ekber, kendisini Eflatun'un

* *Vanina* (1996), s. 64.
** *Rizvi* (1975), s. 380.

Bilge Kral'ının zıddı olmayan İnsan-ı Kâmil olarak kabul eder. Bu kavram, filozof ve mutasavvıf İbni Arabi'ye (ayrıca bkz. Mevlâna) dayanır ve Sufiler yanında İsmaililer tarafından da benimsenmiştir. Gerçekliğin en üst tezahürü, ayrıca İnsan-ı Kâmil'le de özdeşleşir. İlk insan Âdem'in arketipidir. Dolayısıyla İnsan-ı Kâmil aslında Tanrı'nın görünür tezahürüdür.

Ekber hem politik liderliği hem de manevi önderliği (*irşad*) kuşatır ve "Moğol tahtı için artan güç ve dayanışmayı getiren, duygu iklimini gerçekten değiştiren şey, hem Hindular'a hem de Müslümanlar'a* hitaben Ebu'l Fadl'ın ileri sürdüğü sufilerin İnsan-ı Kâmil ideolojisidir. Sonuç olarak manevi rehberliğin türü, ulema tarafından öngörülen şeriatın uygulanışı değil manevi amel ve diyalektik muhakeme yoluyla ilahi ilhamın bir kombinasyonunda yatar. Ekber, kısmen büyük bölümünün güvenilir kaynaklardan geldiğine ikna olmadığı için şeriatın bir kısmını reddeder. Meşruiyet şeriata uymaktan değil (bkz. örneğin eğer şeriatı izlerlerse hükümdarların meşru olacaklarını öne süren İbni Teymiyye) daha çok ilahi ilham yoluyla Tanrı'nın iradesine daha doğrudan bir erişimden gelir. Doğal olarak birçok Ortodoks âlim bu yaklaşımdan –ve genel olarak tasavvufa olan ihtiyatları nedeniyle– kuşkuludur; çünkü geleneksel olarak kabul edildiği gibi vahyin Hz. Muhammed'le son buluşuna oldukça benzer görünür.

Ekber kendisini Sünni ya da Şii Müslümanlar'a hitap ettiğine bakılmaksızın İslam toplumu içindeki en üst dini otorite olarak sunar. 1579'da oldukça dikkat çekici "yanılmaz emri" oluşturur. Burada *müçtehid*lerin farklılaştığı konularda, bizzat Ekber, hangi görüşün doğru olduğuna ve böylece de tüm Müslümanlar'ı bağlayıcı bir kanun ortaya koyacağını belirtir. Bunların yanı sıra Ekber Kur'an'ın emirlerine karşı çıkmamaları koşuluyla tümüne uyulması gerekli yeni kanunlar da koymuştur. Ancak Ekber, etkin bir biçimde bin yıllık şeriatın gelişimini bypass etmektedir. Bu da ulemanın emrin altına imza koymalarını sağlayacak denli sahip olduğu otoritenin açık bir göstergesidir. Hükümdara verilen dini otoritenin bir gerekçesi de "adil bir Sultanın mertebesinin Tanrı katında bir müctehidinkinden daha yüksek olduğudur"** Adil Sultan (*Sultan-ı adil*) fikri, Şia tarafından bir *imam*ın yokluğunda dini değerleri taşıması için bir yöneticiye verilen unvandır. Aslında Ekber "*sahib-i zaman*" yanında "İslam ve Müslümanlar'ın imamı" olduğunu, dolayısıyla dinden bid'atleri temizlemek için belli bir zamanda seçildiğini öne sürer. O dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun payitahtı İstanbul'da bulunan

* *Age.*, s. 361.
** *Alam ve Subrahmanyam* (1998), s. 141.

halifenin otoritesi konusuna gelince Ekber onu yalnızca *Kayser-i Rum* kabul edip kendini zamanın halifesi kabul eder. Ona ayrıca "*Bedşah-ı İslam*" (İslam'ın İmparatoru) unvanı verilip Selahaddin'den daha büyük bir kahraman olduğu dile getirilir. Çünkü, Ekber, Sünni ve Şii'ler arasındaki farklılıkları uzlaştırmaktadır.

Ne var ki Ekber İslam'ın içinde farklı mezhepleri birleştirecek kadar ileri gider. Diğer dinlere karşı ayrımda bulunan kanunları geçersiz kılar. Hindular'ın tapınaklarını tamir etmeleri yanında yenilerini yapmalarına izin verilir. Ayrıca zorla İslam'ı benimsetmek yasaklanır ve daha önce İslam'ı kabul etmeye zorlananların kendi dinlerine dönmelerine izin verilir. Ayrıca Müslüman olmayanlara uygulanan ayrımcı *cizye* uygulamasını kaldırmıştır. Yetki, dinden çok liyakate göre verilir; birçok Hindu, yönetim ve toplumda oldukça yüksek konumlara getirilir. Aslında Hindu ve Müslümanlar'ın en azından bir süreliğine eşit bir düzlemde yaşadığını söylemek abartı olmaz.

Kuşkusuz Ekber dindeki bu farklılıkları bir zaaf olarak gören Babür ve babasının tavsiyelerinin bilincindedir. Önemli olan istikrar ve düzendir. Bu yüzden Ekber'in hizipçiliğe tahammülü yoktur. Âlimlerin küçüklükleri olarak gördüğü şeyin ötesine bakmayı benimseyip daha çok dini inançların söz konusu aynılığına odaklanır. Bu amaçla 1580'lerin ortalarında hem Ekber hem de Ebu'l Fadl yeni bir din olan *Din-i İlahi*'yi oluştururlar. Ekber bu dinin manevi önderidir. Yapı, bir tarikat yapısındadır: Ekber yardımcıları ve müridleriyle bir Pir olup manevi bir yönetimin yanı sıra politik bir yönetim de oluşturur. Geleneksel Ortodoks İslamı reddederek müridlerin bir inisiye seremonisine katıldıkları yeni bir dini-politik yapıdır. Çünkü onlardan aşağıdaki şeyleri söylemeleri istenir:

> Babalarımızın uyguladığını gördüğüm geleneksel ve başlangıçtaki İslam'dan kendimi ayrı tutup hür bırakıyorum... ve malını, yaşamın, onurun ve dinin kurban edilişi olan dört adanma düzeyini kabul ederek Sultan Ekber'in dinini kabul ediyorum.*

Söylemeye bile gerek yok, İslam düşüncesinin özellikle sufilerin irşadı ve Farabi'nin Eflatuncu yönetim kavramının kimi unsurlarıyla bağlantılı olsa da, bu inanış birçok Ortodoks Müslüman tarafından küfür olarak görülür. *Din-i ilahi* ayrıca özellikle Şiiler arasında adil bir hükümdar olan bir *Mehdi*'nin geliş beklentilerinin olduğu yeni İslami milenyumun (1591–1592) tam öncesinde ilan edilmiştir. Bu inanç Sasaniler'in,

* *Streusand* (1989), s. 150.

Zerdüştler'in ve Hindular'ın krallık fikirlerinin bir karışımıdır. Ancak burada en çok önem taşıyan şey, Ekber'in kendi rolünü daha çok Moğol mirasının bir parçası olarak görmesidir. Ebu'l Fadl, Ekber'e ilk insan Âdem'den bu yana 52 nesil yoluyla aktarılan ilahi ışığın kutsal kökenini sunmada büyük çaba üstlenir. Ekber'in Timurlenk ve Cengiz Han gibi "selefleri" kendilerini yalnızca genel yöneticiler olarak değil ayrıca dünya fatihleri olarak da görmüşlerdir. Bununla birlikte Ekber'in yeni dini açıkça sarayının ötesine uzanır. Kuşatıcı politikaları sonraki iki imparatorun, Cihangir (1605–1627) ve Taç Mahal'le İslam ve Hindu mimarisini birleştiren Şah Cihan'la (1628–1658) devam ettirilmiştir. *Din-i İlahi* Müslüman ve Hindu soyluluğunu içerecek bir şekilde genişletilmiş ancak Ortodoks Müslümanlar'ın karşı çıkışı yeni dinin kaçınılmaz olarak terk edilişine neden olmuştur. Ekber, hanedanı süresince dine nispeten huzur getirmiş ve dini hoşgörüsü herhangi bir çağ için oldukça dikkat çekici olmuştur. Ancak birçok eleştireni de bulunmaktadır. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı, çağın İnsan-ı Kâmil'i olduğunun yanı sıra başka şeriatın uygulanışı için öneme sahip olduğunu da ileri süren Sufi Ahmed Sirhindi'dir (ö. 1625). Ancak Şah Cihan'dan sonra gelen Evrengzib (1658–1707) çoğulculuğu reddedip Hindu tapınaklarını yıkarak Müslüman olmayanlara ağır vergiler yükler; Şiiler'le gayri Müslimlerin bayramlarını yasaklar. Evrengzib'in ölümü üzerine imparatorluk birçok isyan ve elden çıkan bölgeler nedeniyle feci bir hale düşer. Ekber'in hükümdarlığındaki altın çağına bir daha asla ulaşamaz. Hint Müslümanlar'ın 18. yydaki konumu oldukça kırılgan olup Sirhindi'nin görüşlerini yansıtan Sufi düşünür Şah Veliyullah'ın (1703–1762) görüşlerinin ortaya çıkmasına neden olur.

İLAVE OKUMALAR

- *Alam, Muzaffar and Subrahmanyam, Sanjay* (eds) The Mughal State 1526–1750, Delhi: Oxford University Press, 1998.
- Fazl, Adu'l, *The Akbar Nama of Abu-L-Fazl: History of the Reign of Akbar Including an Account of His Predecessors*, Çev. H. Beveridge, Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2005.
- Rizvi, A.A., *The Religious and Intellectual History of Muslims in Akbar's Reign with Special Reference to Abu'l Fazl, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1975.*
- Streusand, Douglas E., *The Formation of the Mughal Polity*, New Delhi: Oxford University Press, 1989.
- Vanina, Eugenia, *Ideas and Society in India from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries*, Delhi: Oxford University Press, 1996.

Molla Sadra (1572-1640)

Dikkat çekici bir entelektüel olan ve birçok Müslüman tarafından "Molla Sadra" olarak da bilinen Muhammed ibn İbrahim el-Kavami el-Şirazi, İslam düşüncesinde en etkili ve saygın düşünürlerden birisi olarak kabul edilir. Eserleri kendinden önceki İslam düşüncesinin bin yılının bir sentezini sunar. Molla Sadra, İslam felsefesi, kelam, tasavvuf, tefsir ve tarihte bir üstaddır. Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in hadislerı yanında *Şii İmam*ların sözlerine olan aşinalığı emsalsizdir. Tasavvuf doktrini ve uygulamalarındaki ustalığından söz etmeye bile gerek yoktur. Molla Sadra, yaklaşık olarak 1572'de Güney İran'daki Şiraz'da zengin bir ailede dünyaya gelir. Babası İbrahim Şirazi, Şii Safevi hanedanının sarayında bir vezirdir ve ayrıca tanınmış bir âlimdir. Molla Sadra ilk eğitimini memleketinde tamamladıktan sonra eğitimine Safevi idaresinin merkezi ve 18. yyda İslam dünyasındaki en önemli eğitim merkezlerinden biri olan İsfahan'da devam eder. Burada Astarabadi (daha çok Mir Damad olarak bilinir) dahil dönemin en etkin ve orijinal İslam düşünürlerinden ders alır. Açıkçası Asterabadi, Molla Sadra'nın felsefi delilleri oluşturmadaki bilgi ve uzmanlığından çok etkilenir ve çabucak övgülerini belirtir. İsfahan'da çalışmalarına başladıktan sonraki birkaç yıl içinde entelektüel açıdan kabiliyetli Molla Sadra, tüm eğitim dallarında tanınmış bir üstad haline gelir ve birçok hocasını gölgede bırakır. Şia eğitiminin iki dalı olarak kabul edilen alanlarında uzman haline gelir: *Nakli* ve *akli* ilimler. Nakli ilimler (*el-ulum'ul nakliye*) fıkıh/tefsir ve hadis ilmiyle alakalıdır. Akli ilimler (*el-ulumu'l akliyye*) felsefe ve tasavvuf içerir. Onun üstadlığı özellikle felsefi ve tasavvufi İşrakiye (*hikmet*, bkz. Sühreverdî) üzerinedir.

Çalışmalarını bitirince toplumdan uzaklaşır ve kutsal Kum kenti yakınlarındaki küçük Kahak köyünde uzlete çekilir. Bu dönemde Molla Sadra, kendinden önce Sühreverdî'nin yaptığı gibi yoğun bir şekilde te-

fekkür ve zühdle dolu bir yaşamla meşgul olur. Bilginin elde edilişinde, bunların zorunlu deneyimler olduğuna inanır. Bu açıdan bilginin salt teorik olarak değil, ayrıca deneysel de olduğuna inanır.

Bununla birlikte Molla Sadra'nın bir âlim olarak ünü, sarayda bir konumu kabul etmesi için İsfahan'dan birçok davetin gelmesiyle sonuçlanır. Ancak bu bağlamda böylesi bir zenginlik ve statü fırsatından uzak durur ve ayrıca sarayın kaçınılmaz entrikaları ve kentin ilmi kıskançlıklarından etkilenmez. Bunun yerine Şiraz'a dönüp büyük kent yaşamının bozucu etkileri olarak gördüğü şeylerden uzak durarak yeni bir medresede ders verir. Yaya olarak yedi kez hacca gittiği ve yedinci haccı dönüşünde Basra'da vefat ettiği nakledilir.

Molla Sadra'nın edebi ürünleri, ona atfedilen elliden fazla eserle hatırı sayılır bir miktardadır. Sühreverdî ve İbni Sina'nın eserleri üzerine yazdığı şerhlerin yanı sıra kelam ve felsefe, fıkıh, tefsir ve hadisle alakalı orijinal küçük risaleler kaleme almıştır. Ancak büyük eserleri *el-Meşşair, Kesru'l Esnamu'l Cahiliyye* ve *Esferu'l Erbaa el-akliyye*'dir. Molla Sadra, *Esfer*'inde felsefeye yönelik ihmali vurgular ve felsefenin dinle olan uyumunu ele alır. Ona göre her ikisi de dünyanın doğasına ilişkin aynı hakikati sunarlar. Bu hakikat ilk insan Âdem'e vahyedilmiş olup sonra İbrahim'e ve diğer Peygamberlere, Yunan filozoflarına, Hz. Muhammed'e, mutasavvuflara ve nihayet daha yakın dönemdeki filozoflara aktarılmıştır. Molla Sadra'nın Peygamber tarafından sunulan bilgiyle filozoflardan elde edilen bilgi arasında ayrımda bulunmaması dikkat çekicidir. Çünkü Molla Sadra'ya göre tek hakikat olduğu için hiçbir ayrım söz konusu olamaz. Bununla birlikte Yunanlılar'la Hz. Muhammed dahil Peygamberler arasında bu eşitlemenin Molla Sadra'yı küfür ve şirkle suçlayan birçok Ortodoks Müslüman'ı nasıl kızdırdığı anlaşılabilir. Molla Sadra, Empedokles, Pisagor, Sokrat, Eflatun, Aristo ve Plotinus gibi "nübüvvet feneri"nden "hikmetin nuru"nu almış olan kendi deyimiyle "hikmetin direkleri"nin *tevhid*, dünyanın yaratılışı ve haşr gibi konularda aynı bakış açısına sahip olduklarını belirtir. Kuşkusuz böylesi bir görüş, gerçeklikten oldukça uzaktır.

Molla Sadra tasavvufla Şii İslam'ın hayali bir sentezini ortaya koyar. Tarihin nebevi aşamasının *Hatemu'l Enbiya* olarak Hz. Muhammed'in vefatıyla son bulduğu felsefi bir tarih resmeder. Ancak ona göre bu aşamayı Şii Müslümanlar'ca kabul edildiği gibi 12. İmamın geçici gizlenişinden (*gaybe*) dönüşüne kadar devam edeceği 12 İmamın imameti izler. Bu imamlar nebi değil "vasi"dirler. Çünkü Peygamberlerce ilham edildiği üzere hakikati icra ederler. Aslında Molla Sadra'ya göre bu vasiler 12. İmamdan daha uzun bir tarihe sahiptirler; Âdem'in varisi olan

Şit'e kadar uzanan diğer vasiler de varolmuştur. 12. İmam Mehdi, zamanı gelip gaybetten dönünce, insanlar İbrahim döneminde varolan tektanrılı hale döneceklerdir.

Molla Sadra'nın felsefesinin merkezinde onun hakikat olarak Varlık düşüncesi bulunur. Gündelik deneyimlerinde varolan nesnelerin bilincinde olsak da, Molla Sadra, varolan şeylerin (*mevcudat*) çokluğunun (*kesret*) bir görünümünü veren tek bir (*vahdet*) Gerçeklik'i (*vücud*) deneyimlediği bir rüya görür. Kendi içinde varlığa olan bu vurgu, Alman filozof Heidegger'in üç yüz yıl kadar sonra *Dasein* olarak adlandırdığı şeydir. Gerçeklik, yalnızca yoğun zihni hazırlık yanı sıra arınma uygulamalarıyla anlaşılabilecek bir şeydir: Gerçekte böylesi bir deneyim, onun birliğinin bir anlayışıdır (*vahdetu'l vücud*); bu doktrin özellikle Molla Sadra'nın çokça yararlandığı İbni Arabi'nin felsefesiyle bağlantılı bir doktrindir. Molla Sadra'ya göre varlığın birliği bizzat güneşken, varolan birçok şeyin tezahürleri güneş ışınlarıdır. Bu da Neoplatonistlerin güneş ışınlarının Faal Aklın sudurları gibi olduğu görüşüyle bir benzerlik gösterir. Bu anlamda gerçeklik bizzat Tanrı'dır ve varolan şeyler Tanrı'nın sudurlarıdır. Dolayısıyla varlığın dereceleri söz konusudur. Varlık yoğunluk derecelerine sahip olduğu için ışık gibidir. Öte yandan, tek bir gerçeklik olduğu için en basit moleküllerden Tanrı'ya kadar bir varlık zinciri vardır.

İlginç bir şekilde Molla Sadra, Kur'an'ı Tanrı kelamı olduğu için bizzat Varlık'la aynı görür ve bu yüzden diğer hiçbir Müslüman filozofun Kur'an'ı bir felsefi bilgi kaynağı olarak dikkat hasretmeyişi ve de ayrıntılı tefsirler ortaya koymayışı şaşırtıcı değildir. Molla Sadra, Fatiha, Ayete'l Kürsi, Nur ayeti dahil Kur'an'dan bazı sureler üzerine -kimileri İngilizce olarak da mevcuttur- ilgi çekici tefsirler kaleme almıştır. Molla Sadra daima vahiy ve akıl arasında bir karşıtlıktan çok bir ahenk olduğunu vurgulamaya çaba gösterir ve aklı insanın "içteki nebisi" olarak kabul eder. Bununla birlikte bu durum Tanrı'nın bilgisi bağlamında Hz. Muhammed'den bu yana hiçbir insanın onu ölçemeyeceğini öne sürecek kişiler için tehlikeli bir alandır. *Kur'an*'ın tefsiri konusunda Molla Sadra, ayetleri batını anlamlarını göz önünde bulundurmaksızın ele alan lafzi ya da zahiri yaklaşıma karşı çıkmıştır. Ancak aynı şekilde zahiri unsurlarını değerlendirmeksizin salt batını anlama yoğunlaşanlardan da hazzetmez. En iyi yaklaşım, kelimelerin zahiri anlamına karşı çıkmaksızın batını anlamı keşfetme yaklaşımı olacaktır.

Diğer hiçbir Müslüman filozof Molla Sadra kadar haşr ve ahiret kavramlarıyla bu denli ayrıntılı ilgilenmemiştir. Birçok eserini bu konulara ithaf etmiştir. Özellikle devasa eseri *Esfer*'inin dördüncü kitabı,

nefs felsefesini oldukça ayrıntılı olarak ele alır. Bu eser ilkin manevi yolu kişinin fiziki dünyadan uzaklaşıp Allah'ta yok olmayı arzuladığı bir yolculuk olarak tanımlar. İkinci yolculukta kişi İlahi İsim ve Sıfatlar derecesine ulaşır. Bu velilik makamdır ve kişi artık Tanrı'yla görür, işitir ve hareket eder. Üçüncüsü fena'nın (yok olma) sonudur ve kişi dönüşür. Son yolculukta Veli dünyaya tekrar döner ve manevi yol boyunca diğerlerine rehberlik görevini üstlenir. Nafsle alakalı olarak Molla Sadra, ölüm konusunda bedensel dirim şeklindeki Ortodoks görüşü benimser ancak bu beden "latif"tir ve bu yüzden madde ya da suret olarak kişinin doğduğu bedenle aynı değildir. Molla Sadra ilginç biçimde Doğu'nun karma kavramlarını çağrıştıran bir diriliş görüşünü sunar. Ölümden sonra birey bedensiz bir ruh olmayıp kişinin dünya yaşamı boyunca meşgul olduğu eylemlerce "dokunan" ve aynı şekilde sürmüş oldukları yaşamları yansıtan dünyaya girdikleri bedenlere sahip olurlar. Dolayısıyla yaşamları esnasında bir kötülük işleyenler, kısaca bu nefslerinin doğası haline geldiği için cehenneme girerler.

Molla Sadra'nın İslam entelektüel tarihindeki etkisine karşın Batı'da anlaşılır çalışmalar bakımından çok az bilgi vardır. Ancak son zamanlarda Henry Corbin, James Morris, Seyyid Hüseyin Nasr ve Fazlurrahman, Molla Sadra üzerine en ayrıntılı çalışmaları yapmışlardır. Fazlurrahman'ın Molla Sadra'nın metafiziki felsefesi üzerine çalışması, bu filozofa ilişkin günümüzdeki en mükemmel eserdir. Bununla birlikte Molla Sadra'nın İslam düşüncesine katkısı, kendi dönemi ve sonrasında İran yanında Hindistan'ı da oldukça etkilemiştir. Yakın zamanlarda özellikle 1950'lerden bu yana, yazmış olduğu eserler İran'daki âlimler arasında rağbet görmektedir.

BAŞLICA ESERLERİ

- *Wisdom of the Throne: Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton Library of Asian Translations), Çev. A.K. Morris, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- *The Hermeneutics of the Light Verse of the Qur'an*, London: Islamic College for Advanced Studies, 2003.

İLAVE OKUMALAR

- Moris, Zailan, *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra: An Analysis of the Al-Hikmah Al-'arshiyyah*, Londra: Routledge, 2001.

- Rahman, Fazlur, *'The God–World Relationship in Mulla Sadra'* G.F. Hourani, *Essays on Islamic Philosophy and Science*'da, Albany, NY: State University of New York Press, 1975.

Şah Veliyullah (1703-1762)

Hindistanlı âlim Şah Veliyullah, bir Nakşibendi mürşididir. İbni Teymiyye, İbni Arabi ve Muhammed el-Vahhab'ın eserlerinde bulunan fikirleri birleştirirken, özellikle tabiat kanunları ve şeriatla olan ilişkileri konusundaki görüşleriyle oldukça yenilikçi ve orijinal bir düşünürdür. Moğol üstünlüğü düşüşteyken ve Sihler, Müslüman otoritelere karşı sürekli isyandayken Müslümanlar'ın bir kimlik krizi yaşadıkları dönemde gelmiştir. Şah Veliyullah buna İslam'da reform ve şeriat uyarınca yaşayan güçlü bir devlete olan gereksinimle karşılık vermiştir. Bu nedenle İslam modernizminin babası kabul edilir.

Şah Veliyullah'ın yaşamını ele almadan önce, yaşamı öncesinde ve yaşamı süresince ne olup bittiği bakımından onun önemini anlamamız gerekir. 16. yyda Moğol İmparatoru Ekber'in hükümdarlığında Hindistan nispeten bir huzur, refah, dini ve toplumsal hoşgörü dönemi deneyimlemiştir. Ekber bir Müslüman olmasına karşın, *Şii* ve *Sünni* Müslümanlar arasında şeriat ya da mezhepçiliğe bağlılık için çok az zamana sahiptir. İlahi ilhama ulaşmış olan İnsan-ı Kâmil (bu kavramın açıklanışı için bkz. İbni Arabi) olduğunu öne sürer. Ekber'in ısrarla benimsediği amaç hem *Sünni* ve *Şii*lerden hem de eşit statü ve dini hoşgörü aşılanan bir çevrede yaşayan Hindular'dan oluşan tek bir toplum oluşturmaktır. Ekber hem politik liderliği hem de manevi önderliği (*irşad*) kuşatır. Sonuç olarak manevi rehberliğin türü, ulema tarafından öngörülen şeriatın uygulanışı değil manevi amel ve diyalektik muhakeme yoluyla ilahi ilhamın bir kombinasyonunda yatar. Ekber, kısmen büyük bölümünün güvenilir kaynaklarından geldiğine ikna olmadığı için şeriatın bir bölümünü reddeder. Meşruiyet şeriata uymaktan değil (bkz. örneğin eğer şeriatı izlerlerse hükümdarların meşru olacaklarını öne süren İbni Teymiyye) daha çok ilahi ilham yoluyla Tanrı'nın iradesine daha doğrudan bir erişimden gelir. Doğal olarak birçok Ortodoks âlim tarafından bu

durum küfür olarak kabul edilir. Kuşatıcı politikaları sonraki iki imparatorla, Cihangir (1605–1627) ve Şah Cihan'la (1628–1658) devam ettirilmiştir.

Hindular yanında birçok Müslüman böylesi dini reformları katlanılamaz bulmuşlar ve kendi gelenekleri içinde inzivayı arzulamışlardır. Toplum içinde evrensellik arayışının sonuçları, aralarındaki söz konusu farklılıkları saklayabileceği gerçeğidir. Ekber, kast sistemini eleştirerek Hindular'ı hayal kırıklığına uğratır ve ulemayla şeriatı eleştirerek Ortodoks Müslümanlar'ı kızdırır. Çoğulculuğa karşı tepkinin ön safındaki grup, Hindistan'da nispeten yeni bir tarikat olup Hace Bakibillah'ın şeyhliğinde Ekber'in himayesinde bulunan (Tasavvufun Ortodoks İslam olarak kabul edilen hususa oranla dine daha evrensel bir yaklaşıma sahip olduğuna inanır) Nakşibendiler'dir. Tarikatin başında Ahmed-i Sirhindi (1564–1624) bulunup İmparator Cihangir'in hükümdarlığında güç ve eylem bakımından büyümüştür. Ekber'e benzer olarak Sirhindi de İnsan-ı Kâmil olduğunu öne sürer. Bu da Sirhindi'nin bir süre hapiste kalmasına neden olur.

Sirhindi, örneğin kimi müfessirlerin (özellikle Hintliler'in) Hinduizm biçimleriyle çok iyi uyduğu bir panteizm biçimi olarak yorumladıkları İbni Arabi'ye ait "varlığın birliği" (*Vahdet-i Vücud*) doktrini gibi Hinduizm'le İslam karışımını destekleyen Tasavvufi Öğretileri eleştirmektedir. Sirhindi'nin alakası, Hint İslamı'nın çok yeni bir din olması yanında Hindistan'da bir azınlık olarak da Hinduizmin tek bir ifadesinde gizlenmiş olacağıdır. Hindistan'da İslami ifadenin en güçlü biçimleri olan tarikatlerin sıkı bir şekilde şeriata uymaları gerektiğini öne sürer. Sirhindi, tasavvufi deneyim önemli olsa da zahiri eylemlerimizde özellikle hac, namaz, abdest, zekât, oruç, vb. İslam'la bağlantılı rituellerle meşgul olmanın önemli olduğunu ileri süren filozof ve kelamcı Gazali'yle aynı fikirdedir. Sirhindi "fenomenolojik monizm" ya da *vahdet-i şuhud* düşüncesini ortaya koyar. Burada *vahdet-i vücud* ve *vahdet-i şuhud* arasındaki fark, Sirhindi, Yaratıcı ve yaratılmış arasında açık bir ayrımı öne sürerken, İbni Arabi Tanrı'nın bir "bütün" olarak her ikisi olduğunu öne sürer. Sirhindi o dönemde Hindistan'da pek de etkin olmayan ulemanın *pir*lerden (veliler) üstün olmaları gerektiğini belirtir. İslam ve küfür -bu durumda kastedilen Hinduizm'dir- uzlaştırılamaz zıtlardır ve bu nedenle Müslümanlar gayri Müslimlerle dost bile olmamalı ya da onlarla karışmamalıdırlar.

Şah Veliyullah, Müslüman evrenselciliği üzerine şeriata bağlılığı destekleyerek Sirhindi'nin başlattığı işi devam ettiren diğer bir Nakşibendi şeyhidir. Kâfirlere -yine Sirhindi gibi özellikle Hinduları kastet-

mektedir- Müslümanlar'la aynı sosyal statünün verilmemesi gerektiği ve aslında Müslümanlar'ca himayeleri için cizye ödemesi gerekli tarım işçileri olmaları gerektiğini ifade eder. Şah Veliyullah oldukça değişken bir dönemde yaşar: Moğol İmparatorluğu'nun düşüşte olduğu ve Müslüman azınlık arasında kimlik ve varlıklarının Hindu ve Sihlerin güç bakımından yükselmeleriyle tehdit edildiği bir dönem. İslam kendi içinde Sünnilerle Şiiler, ulema ve sufiler arasındaki çatışmalar nedeniyle birlikten yoksundur. Bu dönemde Şah Veliyyullah Hacca gider. Haccı iki yıl sürer (1730-1732) ve bu esnada diğer reform hareketlerinden özellikle çağdaşı Muhammed ibn Abdulvahhab'dan ders almıştır. Şeriata bağlılık hayati önem taşısa da, İbni Teymiyye ve Vahhab gibi Şah Veliyullah da Kur'an ve hadislere kör bir biçimde inanmış değildir. El-Vahhab'ın yazdıkları iyi bir içtihad örneğidir. Bu yazılar Hadislerin *Kur'an*'ın mesajının anlaşılmasına yardımcı olmayı sağlamada etkin muhakeme ve yorumları kapsarlar. Reform noktası Müslümanlar'ı eylem ve inançların ardındaki muhakemeyi anlamaksızın inanç ya da uygulamalarla meşgul olmaktan uzaklaştırmaktır. Bu nedenle el-Vahhab, şeriata bağlılığın önemini vurgularken, ayrıca şeriatın *Kur'an*'la yani Tanrı kelamıyla uyum içinde olması önemlidir. Bu bir yorum düzeyini gerektirir. El-Vahhab, Müslümanlar'ın şeriatı yalnızca kanun olduğu için değil daha ziyade Tanrı kelamıyla uyum içinde olduğu için takip etmelerini ister.

Şah Veliyullah içtihad konusunda el-Vahhab'la tam bir görüş birliği içindedir ancak Şah Veliyullah'ın farklılaştığı nokta onun Abdulvahhab'ın gayrı İslami ve küfr olarak kabul ettiği şeye daha az ihtilaflı yaklaşımındadır. Abdülvahhab'ın saldırgan yaklaşımı, İbn Suud'un askeri komutası altında tarikatlerin yok edilmesine yol açarken, Şah Veliyullah tasavvufun reformunu amaçlar. Ayrıca "inanç birliği" ve "deneyim birliği"ni tamamen farklı olarak değil yalnızca bir anlambilim meselesi olarak alır. Aslında İbni Arabi'yi panteizmi desteklemiyor olarak yorumlamada daha doğrudur; yanlışlık İbni Arabi'de değil onun şarihlerindedir. Kendinden önce Gazali gibi Şah Veliyullah da Aristo'nun oran doktrinden pek farklı olmayan "denge" (*tevazun*) doktrinini öne sürer: zaman ve koşullarla uyum halindeki bir orta yol. Dolayısıyle içtihad bu girişimde zorunludur. İçtihad olmadan orta yolun ne olduğunu saptamak imkânsızdır. Önceki âlimlerin hükümlerinin körü körüne taklidini içeren bir tavır benimsemek ve tamamen farklı bir toplum için taşlara yazılmış bir kurallar derlemesini aşılamak anlam ifade etmez. Öte yandan şeriat, zamanla farklılaşabilir ve farklılaşmalıdır. Şah Veliyullah o döneme kadar İslam düşüncesinde bulunmayan dikkat çekici bir tabiat kanunu teorisi geliştirmiştir.

Şah Veliyullah'a göre insanlar, üç ayırt edici niteliğe sahip olmaları nedeniyle biriciktirler. İlki evrensel bir bakış açısı; ikincisi estetik bir his ve üçüncüsü medeniyet için "destekler"i keşfetme şeklinde fıtri bir kabiliyet olan "*irtifakat*" olarak adlandırdığı şeydir. "İrtifakatla" neyi kastettiğini onu dört aşamaya ayırarak geliştirir: Tüm uygarlıklarca ulaşılacak ilk aşama dil, tarım, inşaat, giyinme, kadın tekeşliliği ve alet yapımı aşamasıdır. İkinci aşama ilk aşamada ifade edilen alanların toplumda fiilen uygulanışıdır: yani genel idare, sözleşme vb. gibi kurallar ve kanunların oluşturulması. Ona göre bu yalnızca yerleşik toplumlar arasında yaygındır. Üçüncü aşama insanların birbirleriyle yakın temasta oldukları kent topluluklarında zorunlulukla ortaya çıkan politika biliminin gelişimidir. Sonuç olarak devletler ya da şehir devletler kendilerini yönetecek güçlü hükümdarları gerektirir. O halde son aşama sıkça çekişmede bulunan hükümdarlar arasında, bir arabulucu olarak görev yapan bir idareci halife gereksinimidir. Şah Veliyyullah'a göre halife modeli Hz. Muhammed'dir.

Şair Veliyyullah'ın toplumsal organizasyonun gelişim beyanı temelde naturalisttir. Toplumları oluşturmak, insanların doğasındadır ve kanunları oluşturmak toplumların doğasındadır. Hukuk sistemleri bir toplumdan diğerine farklılık gösterir ancak mizaç, davranış vb.deki farklılıklarla uyum halinde olduğu için doğaldır. Dinler arasında farklılıklar çıkar çünkü Peygamberler evrensel bakış açısının kaybedilmemesi şartıyla kültürel normlar ve düzenlere yüksek saygı duyarlar. Sonuç olarak şeriat ilkin insan doğasına ikinci olarak belli bir zaman ve mekânın kültürel ve sosyal normlarına dayanır.

Tüm bunları göz önünde bulundurarak Şah Veliyyullah'ın gayri Müslimler'e karşı oldukça uzlaşmaz oluşu şaşırtıcıdır; hoşgörüsü yalnızca Müslümanlar için geniştir ve Sirhindi kadar Müslüman kimliği ve yaşamıyla ilgili olmuştur. Şah Veliyyullah İslami reformun ve geleneksel İslam devletinin kuruluşunun bir savunucusudur, İslam'ın çoğulcu bir toplum içinde sulandırılmasının değil. Bu açıdan Veliyyullah, İslam'ı, karşıt inançlardan üstün kabul etmiştir.

Şah Veliyyullah'ın öğretileri Hindistan'da İslam düşüncesinin bir ihyasıyla sonuçlanır. Oğlu Abdülaziz (1746–1824) babasının öğretilerini yerel toplulukları kendi imamlarını seçme ve o dönemdeki İngiliz idaresinin artan varlığına tabi olmak yerine imamlara bağlamaya teşvik ederek babasının öğretilerini desteklemiştir. Şah Veliyyullah'ın oğlunun bir müridi olan Seyyid Ahmed Barelevi (1786–183) Sih orduları ve İngilizler'e karşı bir *cihad* hareketi müjdeleyecek kadar ileri gider. 1826'da mukaddes savaşçılarıyla şimdilerde Pakistan'ın kuzeybatı bölge-

sinde bulunan Balakot'ta Sih ordusunu bozguna uğratmıştır. Kendisinin de lideri olduğu şeriata dayalı kısa ömürlü bir dini-politik devlet olduğu kanıtlanan devleti kurmuştur. Barelevi 1831'de savaşta öldürülmüş ancak cihad hareketi İngilizler'i usandırmaya devam etmiştir.

Şah Veliyyullah, İslam modernizminin babası olarak kabul edilir. İbni Teymiyye gibi seçkincidir ancak ayrıca en azından Müslümanlar arasında uzlaşmaya inanmıştır. Eğer İslam, Hindistan'da ayakta kalacaksa yalnızca reform yapmak durumunda olmayıp ayrıca gayri Müslimler'den ayrı bir İslam devleti kurmanın zorunlu olduğu inancına büyük katkı sağlamıştır. Dolayısıyla bu fikrin 1947'de Pakistan'ın kuruluşunda bir başlangıç oluşturduğunu görüyoruz. Onun içtihad anlayışı Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbal ve Mevlâna Ebu'l Ala el-Mevdudi gibi birçok reformcuyu etkilemiştir.

BAŞLICA ESERİ

- *The Conclusive Argument from God (Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies)*, Çev. Marcia K. Hermansen, Leiden: Brill, 1995.

İLAVE OKUMALAR

- Baljon, J.M.S., *The Religion and Thought of Shah Wali-Allah Dihlavi*, Leiden: Brill, 1986.
- Hardy, P., *The Muslims of British India*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Abdulvahhab (1703-1792)

Bir kelamcı ve Vahhabi hareketinin kurucusu olan el-Vahhab, Hanbeli düşünür İbni Teymiyye (ö. 1328) gibi, İslam'ın saflığını kirleten bidatler olarak kabul ettikleri konularda tavizsiz bir tavra sahiptir. El-Vahhab, Hz. Peygamberin doğum gününü kutlamak ve velilerin türbelerini ziyaret gibi bu bidat ve şirkleri İslam'ın düşüşü için neden olarak görür. Özelde ise onun düşüncelerinden saldırgan Vahhabilik doğar; bu grup tarafından kullanılan saldırgan teknikler, 20. yydaki saldırgan hareketleri etkilemiştir. El-Vahhab'ın hareketi, Suudi Arabistan olarak bilinen bir devletin doğuşuna ve entelektüel gücünün öneminden daha fazla olarak Vahhabiliğin askeri ve politik tesirine neden olur.

Vahhabilik 18. yy İslam düşüncesinin en önemli eğilimlerinden bir kısmını yansıtır ve salt bir tarihsel sapma olarak ele alınmamalıdır. Önemli olan nokta, hareketin zahiri, Batı tesirine karşı batını koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkmasıdır; bu da 19. yy hareketlerinin altını çizer. Bu koşullar "batını" olsalar da belirgin bir şekilde Mısır inanç ve ritüelleri gibi yabancı yenilikler olarak kabul edilir. Bununla birlikte doktrin ve düzen bağlamında Vahhabiler "modern" hareketlerle çok şey paylaşır ve aslında onların habercisidir.

El-Vahhab, 1703'te Arabistan'ın Uyeyne bölgesinde Beni Sinan kabilesinin Tamim kolundan kadı ve âlimler yetiştiren bir ailede dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini Medine'de tamamladıktan sonra genç yaşta Ortadoğu'daki diğer bölgelere giderek kendi düşüncelerinin gelişimi ve şekillenmesine yardım eden birçok seçkin âlimle tanışmıştır. Bu dönemde batıl ve bidat gibi konularda sayısız eser derlemiş ve kaleme almıştır. Basra'da dört yıl ders verdikten sonra Bağdat'ta zengin bir kadınla evlenir. Bu hanım ölünce malları ona kalır. 1736'da İran'da bidat olarak kabul ettiği şeylere özellikle de ölü velilere tazim gibi sufi uygulamalarına karşı vaazlar vermiştir. Ayrıca İran'a yolculuklarda bulunmuş ve burada

tasavvufi uygulamalara olan hoşnutsuzluğuna karşın tasavvuf yanında Neoplatonik felsefe üzerine çalıştığı nakledilir. Daha sonra Kum'a geçer ve burada İbn Hanbel'in muhafazakâr mezhebinin kuvvetli bir savunucusu olur.

Uyeyne'ye dönünce, Vahhabi hareketinin merkezi kitabı haline gelecek *Kitabu't Tevhid*'i kaleme alır. Sonuç olarak takipçileri kendilerine *Muvahhid* deseler de başlangıçta gayri Müslimler ve muhalifler tarafından *Vahhabi* terimi kullanılmıştır. Bu hareketin bağlıları özellikle ilk dönemde kendilerini belli bir ferdin öğretilerinden ziyade, hakiki İslam'ı izlediklerini öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte Muvahhid terimi bir dizi çeşitli ve çoğu durumda geçersiz organizasyonla bağlantılandırıldığı için Vahhabi terimi daha yaygındır.

Başlangıçta el-Vahhab'ın püriten ve geleneksel öğretileri, Arabistan'da büyük bir dirençle karşılaşmıştır (babası ve kardeşi dahil). Uyeyne Emiri Osman ibn Muammer el-Vahhab'ı kabul etmiş ve öğretilerine sempatiyle yaklaşmıştır ancak bu desteği nedeniyle ölüm tehditleri alınca isteksiz bir şekilde 1744'de el-Vahhab'ı bölgeden uzaklaştırmıştır. El-Vahhab 60 km kadar uzakta Necd çölündeki (günümüzde Riyad yakınları) Diriyye köyüne gelir ve burada Muhammed ibn Suud adlı Emir tarafından kabul edilir. Bu bölgenin halkı bu reformcunun öğretilerini benimserler. Emir ve El-Vahhab bir ittifak oluştururlar. Bu ittifakı perçinlemenin bir yolu olarak el-Vahhab'ın kızıyla ibn Suud'un oğlu evlenir. Dolayısıyla evlilikle ve geleneksel bir yeminle ittifak güçlenir ve daha sonra el-Vahhab'ın ideolojisi ve İbn Suud'un organizasyonu altında Arap dünyasını fethetmeye koyulurlar. Hep birlikte Arabistan'ın merkezinde bir devleti oluşturacak askeri bir ilerlemeyle meşgul olurlar. İran körfezi, Osmanlı idaresinden bağımsızlığını ilan eder ve şeriat rehberliğinde yaşarlar. Vahhabi fetihleri İbn Suud'un oğlu Abdülaziz'in liderliğinde hızla ilerler. 1802'de Vahhabiler Hz. Hüseyin'in türbesinin (3. *Şia İmamı*) bulunduğu Irak'taki Kerbela kentini alırlar ve 1803'te Mekke'yi kuşatırlar. Bununla birlikte bölge ancak 1932'de Suudi Arabistan adını alır.

İslam'ın beşiğindeki birçok kişi son Müslüman İmparatorluk olan Osmanlılar'ın düşüşüyle İslam'ın kötüye gidişinin, velilerin kutsallaştırılması ve onların şefaatine olan inanç gibi diğer dinlerin inanç ve ritüellerinin benimsenmesi şeklindeki dahili faktörlerle belirlendiğine inanırlar. İnsanlar belli bir yöne tükürmek ya da kötülüğün defedilmesi için muska takmak gibi batıl olarak kabul edilen uygulamaları benimsemişlerdir. Bu eylemler Hz. Muhammed ve Kur'an'ın gelişinden önceki dönemin yani *cahiliye* döneminin karekteristiğidir. Kuşkusuz reformcular Hz. Muhammed ve Ashabının dönemi esnasında İslam'ın saf ol-

duğu dönem olarak kabul edilen döneme dönüş için kaçınılmaz olarak çabalayacaklardır. Özellikle önemli olan durum, bu eylemlerin İslam'ın merkezi *tevhid* kavramına ve Tek İlah'a olan inanca tamamen karşı olan şirk ya da putperestliğin kanıtı olarak görünürler: hiçbir aracı olmamalıdır. El-Vahhab bir boşlukta yaşamamaktadır; aynı alakaları paylaşan ve İslam'ın yabancı yeniliklerden kendini temizlemesi gerektiği şeklindeki aynı mantıksal çıkarıma yönelik çalışan birçok reform hareketi varolmuştur. El-Vahhab'ı ayrı kılan şey, hiçbir şekilde orijinal olmayan öğretileri değil savaşçı İbn Suud'dan almakta başarılı olduğu destektir. Tevhide bağlılık, özel dini inancın ötesinde imalara sahip olmuştur: Ayrıca politik sistemin merkezi olma yoluyla umumi alanda yansıtılmalıdır. İşte bu nedenle özellikle kimi bölge prensleri el-Vahhab'a düşman olurlar. Ancak askeri fetih bağlamında İbn Suud açık bir şekilde böylesi birleştirici bir mesajın gücünü tanımıştır. Tevhide bağlılıkla birlikte İslam şeriatında öngörüldüğü gibi İslam'ın merkezi doktrinleri yerli yerine koymaktır. Dolayısıyla böylesi herhangi bir hareket, şeriatın uygulanmasını gerektirir. Bu öğretilerin şiddeti ya da çağdaş rejimlerin askeri açıdan devrilmesini zorunlu olarak gerektirmesine dikkat edilmelidir. Çünkü birçok ılımlı unsur daha "saf" bir İslam'a dönüşün eğitim ve refah reformu yoluyla aşağıdan itibaren ulaşılabileceğine inanırlar.

İbni Teymiyye gibi Vahhab da Kur'an ve hadise kör bir biçimde inanmış değildir. Onun yazıları içtihadın, Kur'an'ın mesajına yardımcı olmasını sağlayan hadislerin tevili ve Faal Akıl'la meşgul olmanın güzel bir örneğidir. Reformun amacı, Müslümanlar'ı fiilen bu eylem ve inançların ardındaki muhakemeyi anlama adına uygulama ya da inançla meşgul olmaktan engellemektir. Bu yüzden el-Vahhab, bir yandan şeriata uymanın önemini vurgularken ayrıca şeriatın da *Kur'an*la yani Allah kelamıyla uyum içinde olması gerekliliğini ifade eder ve bu da bir tefsir düzeyini gerektirir. El-Vahhab, Müslümanlar'ın şeriatı salt kanun olduğu için kabul etmelerini istemez. Daha ziyade Allah kelamıyla uyum içinde olması nedeniyle şeriatı izlemelerini ister.

İslam dünyasında muhakeme yoluyla İslam şeriatını yorumlayan kimi bağımsız fakihler daima varolsa da "içtihadın kapıları" büyük ölçüde 9. yydaki el-Şafii'den bu yana kapalıdır. Fıkıh âlimlerinin ilke ve öğretileri o denli kutsallaştırılmıştır ki kadılar seleflerini *taklid*den başka herhangi bir şey yapmaya nadiren cesaret etmişlerdir. Burada sorgulanan şey, bir fıkıh âliminin eserinin diğer bir çağ için yeterli olup olmadığıdır; *Kur'an* ezeli ve evrenselken salt insanlarınki böyle değildir. El Vahhab'ın ilgilendiği şey şer'i hükümlerin Kur'an kadar yetkin olacak bir şekilde ele alınışıdır.

Vahhabilik en azından teoride Kur'an'da ya da sünnette açıkça yasaklanmayan bir şeyin dolayısıyle müsaade edilir olduğudur. Bununla birlikte, uygulamada hareketin daha savaşçı unsuru, velilerin türbelerinin ziyareti gibi "*bidat*" olarak kabul edilen herhangi bir eyleme fiili fiziki saldırılarla sonuçlanmıştır. Tanrı ve insan arasında aracılığa izin verir göründüğü için bu uygulama şirk olarak kabul edilebilir. Aslında Vahhabiler sahih hadis olarak tanınan hadislerde öngörüldüğü gibi "üç mescide" (Mekke, Medine ve Mescid-i Aksa) ziyarete izin verir. Dahası el-Vahhab, mezarların üzerinde bina inşa etmek ve onları çiçeklerle, diğer süslemelerle kaplamanın İslami olmadığını belirtir. Mezarların üzerinde mum yakmanın yanında mezar kitabeleri düzenlemeyi de yasaklamıştır. Mezarları öpmek ya da onları tavaf gibi eylemleri onaylamamıştır. Diğer yasaklanan bidatlere, Hz. Muhammed'in doğumgününü kutlamak, camileri süslemek, sakalı tıraş etmek ve tütün içmek dahildir. Tarikatlerin uygulamalarını yasaklamıştır ve savaşçı Vahhabiler birçok cami ve türbeyi yakıp yok etmek için yola koyulmuştur. Özellikle Şiiler, Vahhabiler tarafından Kerbela'daki Hz. Hüseyin'nin türbesinin yıkımı ve orada yaşayanların katledilişini asla unutmamıştır. Vahhabiler tasavvufi uygulamalar yanında Şia'nın İmamet inancı ve ziyaret ritüellerini gayri İslami kabul eder.

Vahhabiliğin parolası yalınlık olmuştur ve bu yalınlık mezarlıklarda basit mezartaşları ve camilerde herhangi bir süs, hatta minarelerden yoksun süslemelerde açık hale gelir. El-Vahhab'ın meşruiyeti, Suudi devletinin ideolojik temellerini koymasının yanında Arabistan'ın ötesine yayılmıştır. Bu Vahhabilik biçimi Hindistan yanında, Orta Asya'da da kök salar. Hindistan'da ülkeyi Hindu uygulamalardan arındırmak için teşebbüslerde bulunulmuş ve benzer bir hareket 1837'de afyon, tütün ve betel fındığı kullanımının yasaklanışı için Sumatra'da oluşturulmuştur. Afrika'da Usumanu Dan Fodio (1754–1817) Vahhabi öğretilerini anlatmış, güçlü Sokoto Müslüman Emirliği ve Fulah krallığının (sonradan İngiliz idaresinde Nijerya olacaktır) yeterince destek sağlamıştır.

Vahhabiler içtihada dönüşü vazederlerken bununla birlikte, rasyonel düşünmeyi reddedip amaçlarına ulaşmada daha korkunç vasıtaları tercih etmişlerdir. Dolayısıyla sürekli çağrılara karşın içtihadın geniş ölçüde etkisiz olduğu kanıtlanmıştır. Orijinal Vahhabiler müzik, dans, şiir, ipek, mücevherleri yasaklarken daha modern olanları ayrıca telefon, radyo, televizyon ve diğer teknolojileri gayri İslami olarak reddetmişler, Suudi prenslerinin güç ve zenginliklerinin doğası, böylesi modern rahatlıkları tanıtmada ulemadan çok az karşı çıkışla karşılaşmış olduklarını gösterir. Vahhabi ideolojisi halen politik karşı çıkışa yönelik zor-

layıcıdır ve reform, yenilik için bir muharrikten çok dini bir polis gücü haline dönüşmüştür.

BAŞLICA ESERİ

- *The Book of Tawheed*, Saudi Arabia: International Islamic Publishing House (IIPH), 1998.

İLAVE OKUMALAR

Çok sonradan basılmış olsa da Rentz'in eseri 1947'de çok kabul görmüş orijinal bir doktora tezidir ve ilginç bir kitaptır.

- Algar, Hamid, *Wahhabism: A Critical Essay*, North Haledon, NJ: Islamic Publications International, 2002.
- Natana, J. ve DeLong-Bas. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Rentz, G.S., *Birth of the Islamic Reform Movement in Saudi Arabia: Muhammad B. 'Abd Al-Wahhab (1703/4–1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia*, Saudi Arabia: Arabian Publishing Ltd, 2005.

Seyyid Ahmed Han (1817-1898)

Hintli Müslüman Ahmed Han Batılı yaşam biçiminden kaçınmaktansa onu tüm halleriyle benimseyen etkin bir modernist düşünürdür. Onun önemi, İslam'ın eğer ayakta kalacaksa reform yapma durumunda olduğunu fark edişinde yatar. Öte yandan giyim ve yaşam biçimine yansıdığı gibi sıkı bir İngiliz hayranı olmasının yanı sıra o dönemde Hindistan'ı işgal eden İngilizler'le işbirliği nedeniyle tartışmalı bir kişi olarak kalmıştır.

Seyyid Ahmed Han, Moğol idaresinde önde gelen bir aileden gelmektedir. "Seyyid" unvanı soyları Hz. Muhammed'in ailesine dayanan kişilere verilen onursal bir unvandır. Ahmed Han ise Hz. Muhammed'in damadı ve kuzeni Ali'ye ve eşi Fatıma'ya uzanan Farisi bir soy yoluyla bu ünvanı almıştır. O dönemde İngiliz üstünlüğü arttıkça Moğollar düşüşe geçse de varsıl bir ailede dünyaya gelmiştir. Ahmed Han henüz 11 yaşındayken ölen annesinin babası Hace Ferid, büyük bir etkiye sahiptir. Hace Ferid, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin önemini anlamış ve Moğol hanedanlarının parçalanması pahasına sıkça onlarla verimli bir işbirliği noktası bulmuştur. 1860'larda Ahmed Han "Modern İslam"a ve İngiliz idaresinde yaşayan Müslüman bir devlete ilişkin fikirlerini geliştirmiştir. Bu dönem sürecinde *Bijnor Bölgesindeki İsyan Tarihi* ve *Hint Başkaldırısının Nedenleri* adlı eserlerini kaleme almıştır. İkinci eserin 5 nüshasını Londra'daki Hindistan bürosuna göndermiştir. 1860-1861'de *Hindistan'ın sadık Müslümanları*'nı kaleme alır. Bu eserde Hintli Müslümanlar'ın akrabalık karakterleri ve dini ilkeleri nedeniyle İngiliz Raca'nın en sadık tebaası olduğunu öne sürer. Ayrıca Eski ve Yeni Ahid üzerine bir şerh yazmıştır. Kariyerini İngiliz yöneticiler için çalışmaya adar ve İngiliz Doğu Hindistan Şirketi için çalışır. 1888'de hizmetleri nedeniyle şövalye nişanı alır.

1857'de birçok Müslüman ve Hindu birliği, İngiliz idaresine karşı gizli bir kinin sonucu olarak "ayaklanmışlar"dır. Kimi Hint tarihçileri bu olaya ilk bağımsızlık savaşı olarak atıfta bulunurlar. Olayın İngiltere'yle Hintliler'in ilişkilerinde bir dönüm noktası olduğu kanıtlanmıştır. İsyan sert bir şekilde bastırılmış ve Moğol İmparatorluğu doğrudan bir krallık hükümetiyle yer değiştirmiştir. Daha sonra İngilizler –her ne kadar işin içine Hindular karışmış olsa da– isyan için Müslümanlar'ı suçlarlar ve ulema da İngilizleri "İslam Düşmanı" olarak ilan ederek İngilizlerin kuşkularının artmasına yardımcı olurlar. Ahmed Han'ın buna tepkisi pragmatik bir tepkidir: İngilizler'i kabul etmek ve aslında onlarla işbirliği yapmak. İngiliz idaresi altında Müslümanlar bir bütün olarak korunmuş –çok sayıda Hindu'ya oranla azınlık statüsü verilir– ve *şeriat* uygulanmıştır.

Ahmed Han'ın alakası eğitim reformundadır ve buna doğrudan katkısı oldukça görünür şekildedir. 1856'da Ulusal Muhammed Birliğini ve 1863'de Muhammedi Edeb Toplumu'nu kurar. Bunu Bombay'daki Encümen-i İslam, Dakka ve Chittagong'daki yeni medreselerin kurulması izler. İngilizce bilimsel eserlerin Urduca'ya çevirisine destek olur ve 1864'de Gazipur Bilim Topluluğu'nu kurar. 1869'da Ahmed Han 17 aylığına İngiltere'ye gider (Delhi'deki ata yadigârı evini ipotek ederek para bulur). İngiliz toplumunun kültür ve medeniyetinden etkilenirken karşılaştığı İslam'a ilişkin cehaletle şaşkınlığa uğrar. Charles Dickens'ın son halka açık okumalarına katılarak etkin bir toplumsal eleştirmen Thomas Carlyle'la tanışıp Cambridge, Oxford, Harraw ve Eton'u ziyaret eder. Ahmed Han üzerinde önemli bir izlenim oluşturan şey üniversite ve devlet okullarına yaptığı ziyarettir. Yönetimin dizginlerini ele alacak eğitimli bir Müslüman elit oluşturmada daha da kararlı olarak Hindistan'a döner. 1875'de Aligarh'ta Muhammedi Anglo-Oriental Koleji'ni (şimdi Aligarh Müslüman Üniversitesi) kurar. Bu okulda (İngilizce olarak) Avrupa sanatı ve bilimi yanında geleneksel İslami bilimler de öğretilmektedir. Ahmed Han'ın sevebileceğinden daha muhafazakâr ve daha az "İslami"dir ancak bir pragmatist olarak okulun ayakta kalıp finansal destek bulmasının, İngiliz Amirlerinin onayını gerektirdiğini fark eder. Bununla birlikte okulun yaptığı şey, kendine güvenen, toplumun değerlerine ve liderlik becerilerine sahip genç Müslümanlar yetiştirmek olmuştur.

Seyyid Ahmed Han, İslam'ın modernleşmesine gerek olduğuna inanmaktadır ve Batı düşüncesinde özellikle bilim alanında İslam'a karşı kabul edilmemesi gerekli bir kuvvet görür. Batı kıyafetleri yanında İngilizler'e mehdiye düzmesi bağlamındaki Batılı duruşu ağır bir

biçimde eleştirilmiştir: Örnekse; Afgani onu bir materyalist olmayla hatta deccallikle (!) suçlar. Ahmed Han ayrıca tabiatın -sebep ve sonuç bakımından- Tanrı'nın kudretinden bağımsız olarak işlediği şeklindeki Post-Darvinci görüşleri nedeniyle "*nechari*" ile (tabiat) ilişkilendirilmiştir. Bu görüş, Tanrı'nın, tabiatın Hâkimi olma dahil her açıdan yegâne kudret sahibi olarak görmeyi tercih eden birçok muhafazakâr Müslüman için aykırıdır.

Ortadoğu'daki (bkz. Afgani, Abduh ve Rıza) *Selefi* (İslamı İhya hareketi) benzerleri gibi İslam'ın ayakta kalması için taklidin terk edilmesi gerektiğine -yani Kur'an'ın ortaçağdaki tefsirlerinin körü körüne taklidi- inanmaktadır. Müteşabih ayetlerin hakiki anlamlarını verebilmek için sembolik, değişmeceli ya da analitik olarak tefsir edilmesi gerektiğine inanarak Kur'an'ı yeniden tefsir görevi üstlenir. Aklın bu süreçte oldukça önemli bir rol oynadığına ve ilginin *Kur'an*'da ihtiva edilen ana ilkelere yöneltilmesi gerektiğine inanır. Bunların bilimsel ilerlemeyle uyum halinde olmasına ve aklın da tabiatla uyumlu olmasına inanır. İbni Rüşd gibi Ahmed Han da İslam'ın akıl dini ve tabii din olduğuna inanmış, bu inanışında özellikle 19.yy Avrupa rasyonalizmi ve naturalist felsefenin etkisinde kalmıştır.

Yoğun biçimde Şah Veliyullah'ın (ö.1762) reformizmi ve Mutezililer'in (bkz. Zemahşeri) ve *İhvanu's Safa*'nın rasyonalizmine dayanır. Müslümanlar'ın, ayetlerin iyi bir anlayışına dayansa da kısıtlanmamış içtihadla uğraşma hakları olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla uygulamada Kur'an'ın kitleler tarafından anlaşılmasının İslami ilimlerde eğitim almış olanlardan farklı bir düzeyde olduğunu kabul eder. Kur'an'da içerilen ana ilkelere yoğunlaşarak melekler gibi daha spesifik referansların zamanın efsanevi bağlamında tevil edilmesi gerekir; bunlar insanı yaşamdaki savaşımında cesaretlendiren şeylerin "mülkü"dür. Aynı şekilde cinler ya da "şeytanlar" kötü arzuların sembolleridir.

Ahmed Han, Tanrı'nın kanunlarının tabiat kanunlarıyla özdeş olduğuna, ahlak ve toplumsal etiğin bu tabii kanunlardan çıktığına inanır. Bu görüş Müslüman âlimler tarafından ahlakın, tabiatın rasyonel incelemesi yoluyla belirlenebilecekse "niçin bir vahiy ihtiyacı olsun?" şeklindeki mantıksal çıkarımla sıkça eleştiriye tabi tutarlar. Ahmed Han "okunmamış vahiy" olarak adlandırdığı yani hadis derleyenlerin yazdıklarını eleştirir ancak "okunan vahiy" yani Kur'an'ın yegâne otorite olduğunu kabul eder. Bununla birlikte *Kur'an*'ı genel ilkelerle sınırlayarak -esasen 5 şartı izleyerek- bir Müslüman'ı oluşturan şeyleri büyük bir oranda tevile izin verir; bu esneklik hem avantaj hem de dezavantaja sahiptir ve iyi-kötü Müslüman'ı neyin oluşturduğu tanımlamada İslam

hukukunun asırlarca gelişimine dayanan ve bilimsel bir dünya görüşü sağlamada ayetlerin lafzi tefsirlerini terk etmeye hazırlıklı olmayan muhafazakâr ulemayı memnun etmede başarısız olur. Ahmed Han bir yandan dostu Müslümanlar'a İslam'ın bilimsel gelişime izin verdiğini göstermeye çalışırken diğer yandan Batı'ya, özellikle İslam'ın modern dünyaya ilişkin yetkin rasyonel bir din olduğu ve saygıyı hak ettiğini İngiltere'ye göstermek için çabalar. Onun ilgisi, çatışma değil işbirliğidir ve çokeşlilik, kölelik ve kadınların rolü –yalnızca çelişkici değil ayrıca yabancı gözlemcilerce sıkça yanlış anlaşılan meseleler– gibi konulardaki teolojik karışıklıkları açıklamaya uğraşır.

Ahmed Han'ın sadakat yaklaşımı, Hintli Müslümanlar arasında en azından İngiltere'nin bir şekilde Hindistan'a karşı olumsuz tavrının yanı sıra Hindular'ın artan gücü ve Müslüman kimliğini tehdit eden dini inanışları nedeniyle İngiliz idaresine karşı artan saldırılarla gölgede kalır. Genç Müslüman nesil, değişime, Ahmed Han ve onu izleyenlere oranla daha az açıktır. Müslüman savaşım 20. yy başlarında artar. Ahmed Han'ın eğitimli elitlere olan teşvikinin meşruluğu, birçok genç Müslüman artık daha fazla özgüvene sahip olup kendilerini ifade edebildikleri için kitle halindeki Hindu uyanış arasında küçük eğitimli Müslüman elitin uğraşlarındaki anakronizm kaybolmamıştır. Sonuçta Hindistan'daki İslami uyanış, Batılı görgü tarzında birkaç eğitimli azınlıktan çok kitlesel politik desteğe daha fazla yoğunlaşmış hale gelir. Zamanla bu durum Muhammed İkbal ve Ebu'l Ala el-Mevdudi gibi öne çıkan sözcülerin başını çektiği ayrı bir Müslüman ülke için harekete sevk eder.

BAŞLICA ESERLERİ

- *A Series of Essays on the Life of Muhammad and Subjects Subsidiary Thereto*, Londra: Trubner & Co., 1870, tekrar baskı Lahor: Premier Book House, 1968.
- *Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan*, ed. Mohammed Shan, Bombay: Nachiketa Publications, 1972.
- *History of the Bijnor Rebellion*, Çev. Hafeez Malik ve Morris Dembo, Ann Arbor, MI: Asian Studies Center, Michigan State University.

İLAVE OKUMALAR

- Malik, Hafeez, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernism in India and Pakistan*, New York: Columbia University Press, 1980.
- Baljon, J.M.S., *Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Lahor: Ashraf, 1970.

Cemaleddin Afgani (1838/9-1897)

Seyyid Cemaleddin Afgani bir modernist ve reformcu olup Muhammed Abduh'la beraber *Selefiye* hareketinin kurucusudur. "Selefiye" terimi *Selefu's salihin* (Salih atalar) ifadesinden türeyip başlıca kılavuzluk kaynağı olarak Hz. Muhammed ve Ashabının yaşam ve öğretilerine referansla İslam'da reform yapmayı arzular. Afgani, İslam kimliğine Avrupa (özellikle İngiliz) tehdidi olarak gördüğü şeye karşı İslami devletlerini reform yapıp birleşmeleri için teşvikte bulunma misyonuyla İslam dünyasında yolculuklarda bulunan tartışmalı bir politik aktivist ve tahrikçidir. Afgani, oldukça etkin bir hatip ve yazar olup kimilerine göre İslam'ın felsefi ve mistik geleneklerini çağdaş politik düşünceyle sistematize eden orijinal bir düşünürdür.

Her ne kadar (kendine) "Afgani" adını verse de aslında Batı İran'da Hemedan kenti (İbni Sina'nın türbesinin bulunduğu yer) yakınındaki Asterabad'da doğan İranlı bir *Şii*'dir. İran'da geleneksel bir Şia eğitimi almış ve İslam felsefesinde hayli yetkin olmuştur. 20'li yaşlarını Seyyid Ahmed Han'ın (1817–1898) modernist görüşlerinden etkilendiği Hindistan'da geçirmiştir. Ancak Ahmed Han'ın Batı yanlısı duruşunu reddeder. Bununla birlikte birçok âlim onun bir düşünürden çok bir aktivist olduğunu kabul eder. 1866–1868 döneminde politik tahrik kariyerine Kandahar bölgesi askeri yöneticisi Azim Han'ı İngilizler'e karşı Rusya'yla bir ittifak kurmaya teşvik için Afganistan'a giderek başlar. Bu dönemde Afgani, Sünni Müslümanlar arasında daha sempatik bir kabul sağlamak için Türk (ve Sünni) bir kökene sahip olduğunu iddia eder. Aynı gerekçeyle daha sonra kendisini Afgani olarak ifade etmeye başlar. Sonra İstanbul'a gelerek Tanzimat reformcularına katılır ancak dersleri o denli tartışmalı olur ki 1871'de sürgün edilir ve Kahire'ye gider. Bu dönemde daha çok bir talebe gibi olan Muhammed Abduh'la işbirliği yapar. Ancak Afgani 1879'da ulusalcı hareketlerde rol aldığı için Mısır'dan çıkarılır.

Afgani 1879-1882 arasında bir kez daha Hindistan'da bulunur. Burada Ahmed Han'ın takipçileriyle işbirliği yapar. Ancak Afgani 1881'de Farsça olarak *Maddeciliğe Reddiye* adlı risalesinde bilim lehine dini reddettikleri için diğer "maddeciler"le (bununla Democritus, Marx ve Darvin gibi dinsellikleri eksik kişileri kastetmektedir) birlikte Ahmed Han'a insafsızca saldırır. 1882'den 1885'e kadar çoğunlukla Paris'te yaşayıp 1884'te Muhammed Abduh'a katılır. Birlikte bir Arap dili dergisi olan ve İngilizler'e saldırıp reformist ve liberalist tavırları destekleyen *Urvetu'l Vuska* adlı dergiyi yayımlarlar. Afgani, Abduh'un ulusalcı duruşunun aksine pan-İslamik bir gerekçe benimsemiştir. 1885'de İran'a giderek Şah'ı İran'daki İngiliz tesirine karşı Ruslar'la güçlü bir ittifak yaymaya ikna için girişimlerde bulunur. Bunda başarısız olunca tekrar İran'a dönmeden önce sonraki iki yılını İngilizler'e karşı komplo kurarak St. Petersburg'da (o dönem Rusya'nın başkenti) geçirir. Sonunda Şah, onu sürgün etmeye mecbur kalır ve Şah'ın tahttan indirilmesi çağrısı dahil İran'daki dini otoriteleri hedef alan yayın ve konuşma şeklindeki propaganda yöntemlerine devam etmek için Londra'ya yerleşir. 1896'da Afgani'nin müridlerinden biri olan Mirza Rıza, Şah'ı öldürür. İran, Afgani'nin iadesini ister ancak Afgani İstanbul'a sığınır ve ertesi yıl burada kanserden ölür.

Afgani ve aslında genel olarak *Selefiye*nin merkezi alakası, Batı dünyasının artan üstünlüğüyle örtüşen İslam toplumunun yeni *ümmet*in gücünün görünüşteki düşüşüdür. Bu alaka yalnızca bir ekonomik ve politik statü meselesi olmayıp -kuşkusuz böyle olsa da önemlidir- ayrıca dinin bizzat sarsıldığına yönelik gerçek bir korkudur. Âlem ve Tanrı'nın, ayrıca insanın âlemdeki yerine ilişkin tutarlı bir anlayışın temeli, Batı sekülarizasyonu ve modernizasyonuyla tehdit edilmektedir. Ulemanın büyük çoğunluğu ya bu Batı tecavüzüne karşı ya da İslam geleneğini korumaya ilişkin bir girişimdeki duruşlarında daha muhafazakâr pasif bir tavır benimsemişlerdir. Diğerleriyse İslam'ın esasen başarısız olduğuna ve Batılılaşmanın teşvik edilmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Ancak Afgani bir yanda modernizasyonun gerekli olduğuna inanırken, öte yandan bu projenin İslam'la gelişmekten çok uyumlu olduğuna inanır. Bu açıdan Afgani, zamanına göre nispeten aydın bir kişidir ve geçmişe sarılmayı tercih eden Müslüman düşünürlerin çoğunluğuna oranla yeni fikirlere açıktır. Afgani, bilim ve aklın yararlarını görür ancak bunu Batılı bir konumdan çok İslami bir bakış açısından ister; bu yüzden Batılı güçlerin kanatları altındaki birilerini temsil ettiğine inandığı (Ahmed Han'a İngilizlere olan hizmetleri nedeniyle şövalyelik verilmiştir) Ahmed Han'ı eleştirir.

Afgani, İbni Sina ve ondan öncekiler gibi nübüvet, tasavvuf ve felsefenin tüm rasyonel vasıtalarının tek bir hakikatin ifadeleri olduğunu ileri sürecek kadar kendi kültürü ve eğitiminden fazlasıyla yararlanır. Ona göre bilim bir Avrupalı olgu olmayıp kökenlerinde İslami bir olgudur. Afgani bilimin dünyayı yönetme gücünü tanır ve İslam toplumunun dünyayı bilimle yönlendirdiği bir tarihten söz eder. Bu durumda sorun İslam toplumun içtihad kapılarını kapatıp Batı dünyasının onu ansızın geçmesine izin verişinde yatar. Öte yandan İslam bir akıl dini olup Kur'an akılla yorumlanmalı ve daha önce ortaçağ âlimlerinin görüşlerini körü körüne taklittense her jenerasyondan âlimler tarafından yeni yorumlara açık olmalıdır.

Toplumsal aktivizm, Afgani düşüncesinin temelidir. İslam'ın düşüşü için kadercilik, pasiflik ve İslam toplumunun tüm unsurlarına sızan gerilemeyle, en önemlisi de geçmişe yönelerek çağdaş dünyayı İslami bir bakış açısıyla ele almada gerekli becerilerden yoksun ulemayı suçlar. Afgani ayrıca "diğer dünyaya" yönelik tavrı nedeniyle tasavvufu suçlar. Hz. Muhammed ve Ashabına bir "dönüş" bu dönemi taklidi ifade etmez. Çünkü bu imkânsızdır. Daha çok kişinin modern dünyaya ilişkin bakışına kılavuzluk adına o reformist dönemin ruhu ve enerjisini kullanmayı ifade eder. Bu anlamda Afgani, ilerleme için motor olarak insan psikolojisinin önemini vurgular.

Afgani birçok Batılı oryantalist bilimadamının İslam dünyasının bilim karşıtı bir tavra sahip olduğu görüşünü kabul eder ancak durumun her zaman böyle olduğu ya da bunun dini inancın zorunlu bir sonucu olduğunu kabul etmez. Daha ziyade içtihadın düşüşünün dinin bir sonucu olmayıp politik despotizmin bir sonucu olduğuna inanır. Bu nedenle Afgani yalnızca dini gelenek içinde entelektüel bir uyanış için çağrıda bulunmayıp ayrıca tiranlığın biçimlerine saldıran politik bir gündeme de sahiptir. Afgani, Müslüman halkın kendilerini bir baskı korkusu olmaksızın düşünmelerine izin veren İslami bir reformasyona çağıran Lutherci bir karakter benimsemiştir. Dinden kastı "zahid ataların" (yeni özellikle Hz. Muhammed ve Ashabı) döneminde varolan İslam'ın entelektüel ve eleştirel koşullarla mükemmelce uyum içinde olması yanında sosyal bir tutarlılık ve pozitif bir toplum etiği sağlayan İslam'dır. Afgani'nin Batı dünyasında erdem olarak gördüğü şeyler rasyonalite, bilim ve vatanseverliktir. Aynı erdemleri İslam'ın özü olarak görür.

Bunun gerçek politik bağlamda ifade ettiği şey, vatandaşların politik işlere katıldığı anayasal ya da cumhuriyetçi bir yönetimin benimsenmesidir. Afgani bazen pan-İslamist bir idealin peşinden koşsa da

Avrupa'nın saldırılarına karşı bir araç olarak ulusalcı terminolojiden sıkça yararlanmıştır. Bu çelişki olarak görülse de ayrıca Afgani'nin İslam dünyasını Batı hâkimiyetinden kurtarmak için gerekli görünen her tür vasıtayı kullanma arzusunu da gösterir. Bununla birlikte bu cevap esnekliğinin bir sonucu, Afgani'nin âlimler tarafından her zaman ciddiye alınmamış olması ve entelektüel ağırlığa sahip biri olmaktan çok bir oportunist olarak kabul edilerek birçok çağdaşı tarafından kuşkulu görülmesidir. Kimi zamanlar radikal bir özgürlükçü olarak görünüp kimi zamanlar bir muhafazakâr görünen bukalemun gibi bir figürü temsil eder. Bu izlenime, büyük bölümü Afgani'nin misyonuna pek de sempatik olmayan bir dizi güçlü bireyle olan bağlantıları pek de yardımcı olmaz. Yine de Afgani onların hamiliğini istemekten uzak değildir. Osmanlı Sultanı Abdulhamid buradaki en önemli figürdür. Onun politik gündemi Avrupa Rönesansı tarafından telaffuz edilenlerden farklı olmayıp böylesi bir cumhuriyetçi sistemin nasıl dini otoriteyle bağlantı işleyeceğinin akli ayrıntılarından yoksun değildir. Afgani'den ayrılıp daha dengeli ve dikkate değer entelektüel bir yol izleyen Muhammed Abduh, en azından, eğer İslam tekrar ortaya koyacaksa otoriter bir politik yapının yerli yerine konması gereksinimini görmüştür. O dönemde varolan politik otoritenin zayıflığı ve belirsizliği göz önünde bulundurulduğunda, cumhuriyetçi bir sistemin nasıl kolayca yerine konabileceğini görmek güçtür. Bununla birlikte Afgani'nin önemi, onun birleşik bir İslam'ın ve modern dünyaya düşman ya da onunla uyumsuz olmaya karşıt olarak dinin bir rolüne dair vizyonunda yatar. Afgani seküler modernizmle dini gelenekçilik arasında gitgide genişleyen boşluğu kapatmak için verilen savaşımda büyük bir katalizördür. Halen bir kahramanlık derecesine sahiptir ve kesinlikle karizmatik bir kişidir. Şair ve ilim adamı Muhammed İkbal gibi düşünürlerin eserleri yanında *Şia*'nın politik teolojisini de etkilemiştir. Anti kolonyel hissiyatı, 20. yy İslam politik düşüncesinin büyük bir bölümüne esin olmuş ve *Müslüman Kardeşler*in (bkz. Hasan el Benna ve Seyyid Kutub) düşünceleri için büyük bir esin olarak kabul edilmiştir.

İLAVE OKUMALAR

Kedourie, özellikle Afgani'nin (Muhammed Abduh'la birlikte) yıkıcı bir ateist hareketin bir parçası olup hatta bir Rus ajanı bile olabileceğini öne sürerek tartışmalara neden olur.

- Ahmad, Aziz, *'Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India'* Studia Islamica 13 (1960): 55–78.

- Algar, Hamid, *Religion and State in Iran, 1785–1906*, Los Angeles: University of California Press, 1969.
- Hodgson, Marshall G., *The Venture of Islam*, cilt. 3, *The Gunpowder Empire and Modern Times*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Keddie, Nikki R., *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'* Berkeley, CA: University of California Press, 1968.
- Kedourie, Elie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Londra: Frank Cass, 1966.
- Kramer, Martin, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*, New York: Columbia University Press, 1985.

Muhammed Abduh (1849-1905)

Muhammed Abduh, dostu ve meslektaşı Afgani ile birlikte *Selefiye* (her ne kadar modernist kabul edilse de bu hareket *sırat-ı mustakim* için bir rehber olarak Hz. Muhammed ve Ashabının dönemine "bakar") olarak bilinen hareketin kurucusudur. Birlikte 19.yy'da Mısır'daki İslam modernizminin en etkili sözcüleridir. Abduh'un yazıları İslam dünyasında yoğun ve uzun soluklu bir etkiye sahip olur. En seçkin takipçisi Suriyeli Reşit Rıza'dır. Abduh ve Rıza modern İslam'ın en büyük sentezcileri kabul edilirler.

Abduh, 1849'da yoksul ancak eğitimli bir köylü ailede Mısır'da dünyaya gelir. 13 yaşında büyük prestije sahip Ahmedi mescidinde çalışmak üzere Tanta'ya (kuzeydoğu Mısır'da bir kent) gider. 1869'dan 1877'ye kadar Kahire'deki Ezher Üniversitesi'nde eğitim alır. Ancak burada aldığı eğitimden, ezberciliğe dayanması ve eleştirel düşünceyle uğraşmaya olan ilgisizliği nedeniyle pek hoşnut değildir. Bu da onun ömrünü eğitim reformuna adayışında bir katalizördür. Entelektüel gelişimi iki karizmatik figür tarafından şekillenmiştir. İlk yıllarında dayısı Şeyh Deveş -bir Şazili Şeyhidir- ona yaşamı boyunca unutmayacağı tarikat, ahlak ve etik disiplinlerini öğretir. Daha önemlisi Abduh'un Ezher Üniversitesi'nde ilk kez tanıştığı reformcu ve aktivist Afgani'nin etkisidir. Abduh'un politik olarak aktif hale gelişi Afgani'yle olmuştur.

İlk yıllarında Afgani'nin görüşlerini yansıtan Abduh, daha radikaldir ve bir aktivisttir. 1880'de karşıt duruşu nedeniyle kaybettiği üniversitedeki hocalık konumunu elde eder. Daha sonra gazeteciliğe yönelerek ulusal gerekçeleri teşvik edecek yazılar yazıp Mısır'daki İngiliz kontrolüne karşı, 1882'den 1888'e kadarki sürgününe neden olacak olan ulusalcı gösterilere katılır. Abduh, ilkin Beyrut'a oradan da 1884'de Paris'e geçerek burada Afgani'ye katılır. İşte bu dönemde Abduh ve Afgani *Selefiye* hareketini kurarlar ve İngilizler'e saldırıp reformist ve özgürlükçü tavır-

ları destekleyen Arapça *Urvetu'l Vuska* dergisinde beraber çalışırlar. Abduh ders vermek için Beyrut'a döner. Abduh'un daha olgun entelektüel gelişiminin oluşumu bu döneme rastlar.

1888'de Abduh'un Mısır'a dönmesine izin verilir ancak bu defa ders vermesine izin verilmez. Bunun yerine kamu hizmetinde bir görev alır. Hâkim atanır ve 1889'dan 1905'te vefatına kadar Mısır başmüftüsü olarak görev yapar. Abduh bir müfti olarak Mısır'da İslam hukuk sisteminin bütününden sorumlu güçlü ve tartışmalı bir konumdadır. Bununla birlikte sürgünden dönmekle İngiliz idaresine dolaylı bir kabul vermiş olup bu tarihten itibaren Avrupa hâkimiyetine daha az devrimci, daha fazla uzlaşımcı bir yaklaşım benimsemiş olur. Kuşkusuz Abduh, Avrupa bilim ve kültürünün büyük bölümünü takdir etmiş ve açık fikirli liberalizmi desteklemiştir. Her ne kadar Seyyid Ahmet Han gibi Avrupalı bir yaşam biçimi benimsemese de, büyük Hintli Müslüman reformcu Ahmet Han'dan farklı değildir. Geleneksel eğitimli bir âlimdir ancak kati İslami sınırlar içinde kalması koşuluyla İslam'ın modernizasyonuna karşı değildir. İlginç olanı, Kahire'deki İngiliz Konseyi Generali ve 1883'ten 1907'ye kadar Mısır valisi olan Lord Cromer, Abduh'u bir "Agnostik" olarak tanımlamıştır. Elbette bu bir ölçüde Cromer'in (ve birçok Avrupalı'nın) İslam'ı katı bir şekilde geleneksel ve modernizm karşıtı olarak görmesinin bir yansımasıdır. Abduh'a göre İngiliz işgali bir modernizasyon süreci ve daha önemlisi eğitim yoluyla, Mısır kendi ayakları üzerinde duruncaya kadar *ehven-i-şer*dir. Bu yüzden Abduh'un daha olgun, ılımlı ve entelektüel görüşleri Afgani'nin militanlığıyla çelişir.

Afgani'nin pan-İslamist fikirlerinin aksine Abduh daha güçlü bir ulusalcı doğaya sahiptir. Aslında ulusalcılık fikirlerinin yalnızca Mısırlılar değil Türkler, Araplar ve özellikle de Tunuslular arasında aleni hale geldiği bir jenerasyonu temsil eder. Mısır ulusalcılığı 1880'lerdeki İngiliz işgalinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak 20.yy başlarına kadar etkin bir güç haline gelememiştir. Ulusalcı eğilimler basitçe iki ekole ayrılır: İngiliz işgalinden tam bir çekilişi için çağrıda bulunanlar ve Abduh'un da mensubu olduğu Mısırlılar'ın İslami modernizm arayışıyla İngiliz varlığından yararlanabileceklerini düşünenler.

Abduh sosyal aktivistten çok bir teologdur. Kendinden önce İbni Haldun ve İbni Rüşd gibi dini, toplumsal uyum ve bütünlüğün asli bir gereği olarak kabul etmiştir. Abduh'un büyük eserlerinden birisi Beyrut'ta verdiği derslere dayanan *Risaletu'l Tevhid*'dir. Bu eserde din ve aklın birbirlerini tamamladıklarını öne sürer. Afgani gibi Abduh da din ve bilimin gerçeklik iddialarının uzlaştırılabilir olduğuna inanır. Bu görüş onun Batı'nın bilimsel bilgisinin başarı ve üstünlüğü ile Müslüman

Mısır'ın dine ilişkin gelenekselci görüşleri ve velilerin türbelerini ziyaret gibi İslam dışı olarak kabul ettiği uygulamaların göreli zayıflığı arasındaki açık çelişkileri uzlaştırma girişimleriyle tutarlıdır. Uzlaşı İslam'ın doğruluk iddialarını ve sonuç olarak "Batılı" bilgiyi reddetmekle değil daha çok bilim ve aklın kendi içlerinde İslami olduğunu göstermek yoluyla tamamen İslam bünyesi içinde kalmakta yatar.

Muhammed Abduh *Mutezililer* kadar ileri gitmese de hukuki kararları belirlemede aklın tatbik edilmesi gerektiğine inanır. Bir müfti olarak düzenli biçimde içtihadlarında bulunmuş ve reformist görüşleri onun hukuki hükümlerinde birleşerek Abduh'un öğrencisi Reşid Rıza'yla birlikte yayımladıkları *el-Menar* adlı etkili dergide yansımıştır. Birçok modernist gibi Müslüman topluma yönelik başlıca eleştirisi, geleneksel âlimlerin taklide olan bağımlılıklarıdır. Abduh tarafından benimsenen bir ilke de *telfik*'tir (birleştirme). Buna göre kararlar dört mezhebin görüşlerini (bkz. Ebu Hanife, Malik Bin Enes, Şafii ve İbni Hanbel) karşılaştırıp daha sonra Kur'an, sünnet ve en önemlisi *selef-i salihin*'e (salih atalar) başvurarak da alınabilir. Aslında Abduh'un selefiye yaklaşımı dört mezhebin feshedilmesi ve bunun yerine rehberlik için "*menar*" (fener) olarak *selef-i salih*'e (yani Hz. Muhammed ve Ashabına) başvurmaktır ancak bu insanın rasyonel kapasitesiyle paralel olmalıdır. Namaz, oruç, hac vb. ibadetleri düzenleyen kurallar değiştirelemezken aile hukuku, ceza kanunları vb. kanunların büyük çoğunluğunun zamanın sosyal ve kültürel gelenekleri uyarınca değişime açık olduğunu vurgular.

O halde teoride İslam'a yönelik *Selefi* bir yaklaşım, Müslüman âlimlerin geleneksel hukuk âlimlerinin hükümleriyle çelişmekle isteksiz oluşu gibi "fundemantalist" ya da muhafazakâr unsurun -bir ölçüde Rıza'nın yaklaşımında kanıtlanabilir- "*selef-i salihin*" ve Kur'an'a lafzi (literal) bir yaklaşım dışında herhangi bir şeyi benimsemede isteksiz oluşları gibi bir tehlike daima yer alsa da içtihada müsaade etmelidir. Abduh kendi payına Kur'an'ı modern koşullarla bağdaştırmak için tefsir etmeye karşı değildir. Aslında vahiy ve bilimin hakikatleri arasında hiçbir çelişki görmez. Kimi açılardan yeni teoriler ortaya çıktıkça, sürekli olarak reddedilmesi ya da revize edilmesi gerekli sürekli bir keşif sürecine karşı olarak -bir anlamda "standart olmayan" aslen "keşfedilebilir gerçekler" olarak- saf ve modası geçmiş bir bilim anlayışıdır. Selefiye hareketinin İslam modernizmi üzerindeki devasa etkisini inkâr anlamına gelmese de büyük ölçüde kendi seyri içinde hareket etmesi şaşırtıcı değildir.

Politik açıdan Abduh, İslam doktrininin hukuki hükümler için temel olarak Malikilerin *maslahat* (umumi alaka) ilkesini desteklemek yanında genel şura (danışma) ilkesini izlemesi koşuluyla herhangi bir

spesifik yönetim biçimini emretmediğine inanır. Hüküm vermek için halkın bilgilendirilmesi adına (neyin İslami neyin İslamdışı olduğunun bilgisine sahip olunması anlamında) eğitimin önemini vurgulamıştır. Daha sonra Müslüman halkın henüz herhangi bir tür temsili yönetime hazır olmayıp gerekli eğitimi alana kadar, yönetim sanatıyla kitleyi eğitmeye yönelik çalışacak "adil bir diktatör"e gerek olduğunu düşünecek kadar daha iyimser bir tavır sergiler. Eğer bu diktatör –teorik açıdan en azından şeriate sınırlanarak– bunu yapmakta başarısız olursa, halkın onu devirme hakkı olacaktır.

Abduh'un ilericiliği onun İslam'ın modernleşmesinin yanı sıra özellikle kadınlar için daha büyük eğitim fırsatlarına olan gereksinim çağrısı ve çokeşlilik gibi gerici –ve gereksiz– olarak kabul ettiği konuları eleştirisinde yatar. Esasen Mısır'da bir güç olarak modern reformculuğu kurmuş ve Afgani'nin fikirlerini İslam dünyasının diğer bölgelerine yaymıştır.

BAŞLICA ESERİ

- Abduh, M, *The Theology of Unity*, Çev. I. Musa'ad ve K. Cragg, Londra: Allen & Unwin, 1966.

İLAVE OKUMALAR

- Donohoe, J. ve Esposito, J. (ed.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Haddad, Y., *'Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform'* A. Rahnema (ed.) Pioneers of Islamic Revival'da, Londra: Zed Books, 1994.
- Kedourie, Elie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Londra: Frank Cass, 1966.
- Kerr, M., Islamic Reform: *The Political and Legal Theories of Mohammad 'Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, CA: University of California Press, 1966.

Reşid Rıza (1865-1935)

Muhammed Reşid Rıza, modern İslam'ın büyük sentezcileri olan ve *Selefiye* hareketinin kurucu entelektüel babalarından –Cemaleddin Afgani (1838-1897) ve Muhammed Abduh (1849-1905)– üçüncüsüdür. "Selefiye" adı *selef-i salihin* (salih atalar) ifadesinden türemiş olup İslam'ın başlıca rehberlik kaynağı olarak Hz. Muhammed ve Ashabının yaşam ve öğretilerine başvurarak İslam'da reform yapma arayışıdır. Afgani, bir teorisyenden çok politikacıyken Abduh, bir politikacıdan çok bir teorisyendir ve Reşid Rıza'nın her iki alanda da becerikli olduğu söylenebilir.

Rıza, 1865'de Lübnan'daki Tripoli'de (Afrika'daki Tripoli'de değil) doğar ve *medresetü'l vataniyye* devlet okulunda eğitim alır. Bu dönemde Lübnan, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçasıdır. Bununla birlikte o dönemde oluşmaya başlayan *Selefiye* hareketinin takipçilerince yönetilen *Ulusal İslam Okulu*'na devam eder. Bu da selefiyenin diğer şeyler yanında eğitim yoluyla İslam toplumunda reform yapma amacının bir göstergesidir. Ancak bu okul daha sonra Osmanlı otoritelerince kapatılmış ve Rıza geleneksel devlet eğitimine dönmek durumunda kalmıştır. Bununla birlikte selefiyenin etkileri, Rıza'nın yaşamının geri kalanında görülmektedir.

Rıza otuzlu yaşlarına kadar ülke dışına çıkmayı göze alamamış ve 1897-1898 kışında çoğunlukla Müslüman ülkelere kısa süreli yolculuklarla kendini sınırlamıştır. Abduh'un aksine 1921'de Avrupa'ya kısa bir yolculukta bulunarak dil öğrenmeye ya da Batı'da vakit harcamaya çok az ilgi duymuştur. Rıza daha Batılı fikirlerden az etkilenip esasen İslami öğretiler olarak kabul ettiği şeylere odaklanmıştır.

Rıza'nın yaşamındaki dönüm noktası, 1897'de Abduh'a birlikte çalışmak için Kahire'ye gidişi olmuştur. Aslında Rıza onun yardımcısı olmuş, 1898'de birlikte Selefiye hareketinin sözcüsü haline gelen ve

Abduh'un 1905'te ölümü üzerine kontrolü Rıza'nın ele aldığı *el-Menar* adlı dergiyi çıkarmaya başlarlar. Aslında el-Menar 35 yıl devam etmiştir: bu da onun başarı ve öneminin bir göstergesidir. Her ne kadar Rıza *el-Menar*'ın Abduh'un öğretileri için bir araç olduğunu söylese de daha sonra dergi Rıza'nın daha muhafazakâr tavrını yansıtır. Rıza bu dergideki çalışmalarının yanı sıra ayrıca oldukça etkili olan bir tefsir kaleme almıştır. Tefsirinde *Kur'an*ı yorumlamada akılcı bir yaklaşımı benimser. "Akılcı" ifadesiyle *Kur'an*'ın kimi yönlerinin insan kavrayışının ötesinde olduğu savını kullanarak yorum yapmaksızın *Kur'an*'ın kimi yönlerini terk etmekten –çoğu geleneksel Müslüman âlimin yaptığı gibi– memnun değildir. Aksine Rıza insanın kullanıp *Kur'an*'ı anlayabilmesi amacıyla akıl verildiğine inanır.

İslam politikası alanındaki teorik eseri de oldukça önem taşır. Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgilerin bir sonucu olarak, Osmanlı İmparatorluğu büyük bir düşüş yaşar ve Kasım 1922'de padişahlık ortadan kaldırılıp sonuç olarak Osmanlı İmparatorluğu sona ererek bir yıl sonra yerini Türkiye Cumhuriyeti alır. Bu, Rıza'nın politik görüşleri, özellikle de hilafete (halifelerin rolü ve işlevi) ilişkin düşüncelerinin formülasyonunda önemli bir olaylar dizisidir. Osmanlı padişahları sıkça halife unvanını benimsemişler ya da kimi durumlarda ilk halife Ebu Bekir'den bu yana İslam ümmetini yöneten halifeler silsilesinin bir devamını temsil ettikleri iddiasında bulunmuşlardır. Padişahlığın kaldırılıp halifelik kurumu Türkiye'deki muhafazakâr unsurları küstürmemek için tamamen manevi bir konum olarak kalır. Ancak bu halifenin yeni Türkiye Cumhurbaşkanı Kemal Atatürk'ün (1881–1938) ön gördüğünden daha güçlü olabileceği görülünce, halifelik Mart 1924'de kaldırılır. Halifeliğin rolü sorunu devam eder ve kaldırılması İslam dünyası üzerinde büyük bir psikolojik etkiye sahip olur. Bundan başka politik imalar İngilizler gibi ilgili taraflarca aynı derecede önemlidir. T. E. Lawrence'ın yazılarında (Arabistanlı Lawrence) halifeliğin ilgasıyla Müslümanlar'ın birlik şanslarının her zamankinden daha zayıf hale geldiği belirtilir.

Ancak Rıza ayrıca halifeliğin kaldırılışının yalnızca Müslümanlar'ın birliğini zayıflatacağını ve onları Batı dünyasında daha kolay bir av kılacağını belirtir. 1922'de halifelik halen ismen devam ederken yazdığı *el-halife*de, Rıza, halifeliğin muhafaza edilmesini ele almış ancak onun salt korunumuna yönelik bir çağrının oldukça ötesine geçmiştir. Öte yandan sonraki halifeyi İslam şeriatının sulandırılmasına neden olmaksızın *şeriat*ı modernize edebilecek büyük bir *müçtehid* olarak görür. Emsalleri Afgani ve Abduh gibi Rıza da İslam'ın mükemmel olduğuna ve Batı'nın kazanımlarına tamamen eşit olduğuna inanmaktadır. Öte yandan gele-

neksel *ümmet* kavramına sıkıca bağlı olup şeriatın tüm Müslümanlar'ı birleştirebileceğine inanmaktadır.

Halifeyi İslam devletlerinden oluşan bir "cumhuriyet"e başkanlık edecek bir lider olarak görüp papalığı bir model olarak aktarır. Bununla birlikte bu durum halifenin etkin olarak ne kadar güç sergileyebileceğine ilişkin ciddi sorunları beraberinde getirmiştir. Rıza ilk dört halifeden sonra (*Hulefa-i Raşidin*) gelenlerin geçerli ve makul bir tarzda halifelik rolünü yerine getirmediklerini belirtir. Dolayısıyla yegâne gerçek halifeler, bu unvanın ima ettiği gibi "reşid"dir. (hakka erişmiş kimseler). Bu düşüşte topluma klavuzluk etme ve adil olmayan yöneticilere uymama çağrıları gibi rolleri yerine getirme konusunda tarihi görevlerinde başarısız olan din âlimlerini suçlamıştır. Ulemanın sorumluluklarını yerine getirmedeki başarısızlıkları, Rıza'ya göre bağımsız muhakemede bulunma ya da içtihad ortaya koymadaki isteksizliklerinin bir sonucudur.

O halde halifenin gücü şeriatın gelişimi için daha çok bir danışmanlık gibi olmakla beraber ulemayla istişareyle gerçekleşecektir. Aslında Rıza danışma'nın (İslam politik felsefesinde "şura" olarak ifade edilen bir ilke) dördüncü halifenin vefatından sonra terk edildiğini vurgular. Bu durumda ulema ictihad ilkesini uygulamaya, yeterince vasıflı olmaları koşuluyla hatırı sayılır bir güç ortaya koyan kişilerdir. Açıkçası Rıza onun dönemindeki ulemanın böylesi bir görev için donanımsız olduklarını hissetmiştir. Amacı öğrencilere uluslararası hukuk, sosyoloji, dünya tarihi, dini öğrenci organizasyonu, Batı bilimi ve elbette şeriatın ilkelerinin öğretildiği bir ilahiyat fakültesi kurmaktır.

Halifenin konumu, ilk dört halifenin elinde bulundurduğu güce sahip olmaktan çok kukla bir başkan konumudur. Rıza halifelerin bu görevlerine düzenleyici dini eğitim ve kişisel duruma ilişkin kanunlar olarak atıfta bulunur. Ancak bundan başka halifenin kontrolü altında çok az şey kalmış görünür. Öyle görünüyor ki Rıza, halifeyi fiilen kanun uygulayan bir kişiden çok karizmatik bir figür olarak görmüştür. Ancak bu da beraberinde İslam dünyasının böylesi ender bireyleri nasıl her zaman tespit edebileceği sorusunu getirir. Kuşkusuz Rıza'nın kendi döneminde herhangi uygun bir adayın olmadığı görülmektedir. Aslında onun halifelik için olası aday önerileri, sonunda Şia'nın Zeydiye kolundan Yemenli bir imamı öne çıkararak ilginç bir grubu temsil eder. "Beş imamcı Şiiler" olarak da bilinen Zeydiler, Yemen nüfusunun %40'ını temsil ederler ancak sayı olarak çoğunlukla İran ve Irak'ta bulunan İsna Aşeriyeci (12 imamcı) Şiiler'den çok daha azdırlar. Tüm Müslümanlar'ı temsil etmek için bir Şii seçimi, kendi içinde ilgi çekicidir. Ayrıca bir Zeydi'nin ümmetin tasvibini zar zor karşılayabileceğini akla getirir.

Rıza, dört büyük mezhebin hükümlerini taklitten biraz daha fazlasını içeren geleneksel şeriat uygulama biçimlerini çok eleştirir. Gününün büyük fakihlerinin bir araya gelip modern dünyayla alakalı açıklayıcı bir şeriat kitabı oluşturmalarını desteklemektedir. Aslında onun *el-Menar*'daki yazıları, kadının rolü, adil bir savaşın kuralları ve faiz gibi önemli konulara ilişkin birçok hukuki hükmü içerip şeriata bir meydan okumayı temsil eder.

Rıza, muhafazakârlık ve modernizmin ilginç bir birleşimini temsil eder. Bir yanda politik süreçte şuranın büyük bir savunucusu olmasının yanı sıra hükümlere temel olarak Malikilerin *maslahat* ilkesini desteklemektedir. Ancak öte yandan neyin umumun alakası olduğuna kimin karar verebileceği, eğitimli bir seçkin grubuyla sınırlanmış görünüp Ayetullah Humeyni tarafından da benimsenen hüküm kavramından çok farklı görünmemektedir. Zeydi bir Şii imama yönelik büyük ilgisinden bahsetmek bir yana, yazıları sıkça Şii fikirleri yansıtırken ayrıca tarihteki Şii Müslümanlar'ın rolünü çok eleştirmiş ve birçok Şii düşünürü küstürmede başarılı olmuştur.

Rıza'nın muhafazakârlığı son yıllarında artmış görünür. 1925'te Suudi Arabistan'a yolculukta bulunmuş ve bu da onu genellikle dört mezhebin en gelenekçisi kabul edilen ve Suudi toplumda hâkim olan Hanbeliyye'ye (bkz. İbn Hanbel) yaklaştırmıştır. Öte yandan Rıza, dini uygulamalardaki Hanbeli hükümlerle toplumsal işlerde içtihadda bulunulması gereksinimi arasında bir ayrım yapmakta dikkatlidir. Ayrıca ultra muhafazakâr Vahhabiler'in (bkz. El-Vahhab) sadık bir destekçisi haline gelip onların İslam'ın gerçek savunucuları olduğunu öne sürmüştür. Söylemeye bile gerek yok, bu görüş birçok Müslüman'ı –özellikle Vahhabiler İslam toplumunu Şii ve Sufi etkilerden temizleme amacını taşıdıkları için– kızdırmıştır. Ancak bu belirsiz durum başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bununla birlikte Rıza yalnızca halifeliğin kaldırılmasını değil ayrıca büyük bir sekülarizasyonu tartışan kimi Müslüman entelektüeller arasındaki eğilime karşı koymada önemli etkiye sahip büyük bir kişiliktir. Rıza şuranın, kamu yararının ve hukuk sisteminin modernizasyonunun önemini vurgularken İslam'la alakalı geleneksel olan ne varsa onu temin etmeye çaba gösterir. Bununla birlikte uygulamada bunun ne kadar başarılı olduğu tartışmalıdır. Ancak görüş ve eylemleri Rıza'nın manevi varisi ve Müslüman kardeşlerin (*İhvanu'l Müslimin*) kurucusu olan Hasan el-Benna (1906–1949) üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur.

İLAVE OKUMALAR

- Kerr, M., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad 'Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, CA: University of California Press, 1966.
- Shahin, Emad Eldin, *Through Muslim Eyes: M. Rashid Rida and the West*, Singapore: Federal Publications, 1993.

Muhammed İkbal (1877-1938)

Hindistan'da dünyaya gelen İkbal'in yazmış oldukları, günümüze değin yalnızca Güney Asya'da değil ayrıca Ortadoğu'da da önemli bir etkiye sahip olmuştur. Milyonlarca kişiye ilham veren tutkulu şiirleriyle ünlü ve sevilen bir kişi olmasının yanı sıra Pakistan'ın politik düşünürü ve manevi babasıdır. Önemi esasen modernite adı verilen hususla karşılaştığında İslam'ın yüz yüze olduğu sorunların bilincinde oluşunda yatar; özellikle İslam dünyasının hem politik hem de toplumsal alanda Batı'nın tecavüzüne cevap vermede, ayrıca bilimsel ve teknolojik arenada başarısız oluşunda yatar. İkbal, üç dilde ürün vermiştir: İngilizce, Urduca ve Farsça.

Muhammed İkbal, Kasım 1877'de Pencap eyaletindeki Seyelkat'ta, kökleri Keşmir'e dayanan orta sınıf bir ailede dünyaya gelir. Babası tüccar bir terzi olup İslam kelamı ve tasavvufu konusunda bilgi sahibi bir kişidir. Birçok Müslüman reformcuya benzer olarak İkbal'in eğitimi İslami ve Batı eğitiminin bir karışımından oluşur. Modern okullara gitmiş ve Seyalkat'taki Scotch Mission College ve sonra 1889–1893 arasında Murray College'a devam etmiştir. Liseyi bitirdikten sonra Seyelkat'tan ayrılır ve 1893–1897 arasında Lahore Oriental College'da eğitim alır. Özellikle Arapça ve İngilizce alanında uzman olup felsefe alanında yüksek lisansına devam etmiştir. 1899'da yüksek lisansı bitince Oriental College'de Arapça alanında okutmanlığa atanır. Ancak çok geçmeden buradan ayrılıp Lahore'deki Government School'da felsefe dersleri vermeye başlar.

İkbal, Lahore'de ders verirken kendisini Avrupa'ya yolculuk yapmaya teşvik eden ünlü İngiliz oryantalist T.W. Arnold'la bir dostluk kurar. 1905 ve 1908'de İngiltere ve Almanya'da çalışarak bunu gerçekleştirmiştir. Londra'da Lincoln's Inn'e katılır ve Bar derecesi alır. Daha sonra Cambridge Üniversitesi Trinity College'da tasavvuf uzmanı

R.A.Nicholson ve neo-Hegelci M.E. Mc Taggart'la çalışır. Buradan Heidelberg ve Münih'e geçerek 1908'de *İran'daki Metafizik Gelişim* adlı teziyle doktorasını tamamlar.

Bir şair olarak zaten üne kavuşmuş olduğundan 1908'de kısa bir süre ders vermek için Lahor'a dönerek enerjisini bu alana adar ve hukuk alanında mesleğini yürütmeye çalışır. İkbal'in şiiri sufi şair Mevlâna gibi Müslüman reformcu, fakih ve mutasavvıfların düşünceleriyle Hegel, Bergson ve Nietsche gibi Batılı filozofların düşüncelerini birleştirerek Doğulu ve Batılı etkilerin bir sentezini yansıtır. Tüm eserlerinde yansıtılan başlıca alakası İslam'ın ihyasıdır. Politik aktivistliğinden önce Urduca ekonomi alanında kitaplar kaleme almış ve 1901'de kurulan Urduca *Mahazan* adlı dergide düzenli olarak tabiat, din ve politikaya ilişkin konularda şiirler kaleme almıştır.

Avrupa'da geçirdiği süre içinde İkbal'in şiiri ulusalcı bir duruş yansıtır. İslam imparatorluğunun altın çağını ve sonrasındaki çöküşünü dile getirdiği bir naat kaleme alır. Naatın mesajı, İslam dünyasının kaderinin harici faktörlerde hapsolunmaktan çok bizzat Müslümanlar'ın ellerinde olduğudur. *Tasvir-i Derd* (Acının Tasviri)şiiri koloni idaresindeki Hint halkının acılarına duyduğu öfkesini vurgulamaktadır. Ulusalcı şiirleri özellikle Hindistan'daki Müslüman halkla ve yalnızca kolonyalizmin bitmesiyle değil ayrıca Hindistan'daki çatışmaların da bir son bulması umuduyla alakalıdır.

Dinamik bir güç olarak –Nietsche'nin *Ubermensch*'inin etkisiyle paralel olarak– nefs kavramına ilişkin felsefi görüşleri, onun Hindistan ve ötesinde kolonileştirilmiş Müslümanlar arasında egemen görünen sakinciliği (*quietism*) reddettiği anlamına gelir. Sonuçta bu rahatlığın suçunu bizzat Müslümanlar'a yükler; çünkü onlar kendilerine Allah tarafından verilen O'nun yeryüzündeki halifesi (*Halifetullah fi'l-Arz*) görevini gerçekleştirememişlerdir. Tartışmalı şiiri *Şekva*'da (şikâyet), Müslümanlar'ın yoksulluğa ve kibre boyun eğmelerine müsaade ettiği için Allah'a şikâyette bulunur. Bununla birlikte haklı olarak halen Müslümanlar'ı politik alandaki bilinçsizlik, mezhepçilik ve aktivizm eksikliğiyle suçlamaktadır. Kitabın neden olduğu tartışmalar yüzünden İkbal, diğer bir şiiri olan *Şikâyet'e Cevab*'ı (*Cevab-ı Şekva*) yazmaya gerekçe bulur. Bu şiirde onu Allah'a sitem etmeyle suçlayan eleştirilere yanıt vermeye çalışır.

Sonraki yaşamında İkbal politik açıdan Pan-İslamizm'i seçer ve şiiri daha felsefi, daha mistik hale dönüşür. Şiir bağlamında büyük eseri *Esrar-ı Hudi*'de daha felsefi çalışmaları zirveye ulaşır. Bu eserde Müslümanlar'ın ruhlarını ve eylemlerini tekrar uyandırmaları ihtiya-

cını kaleme alır. Bölgesel ulusalcılığı reddedişi onun *ümmet* inancına dayanır: ümmet yani ulusal sınırların ötesinde varolan, benzer zihne sahip bireylerden oluşan bir topluluk. Hz. Peygamber'i Müslüman toplumun mükemmel bir örneği olarak görür; merkezi *tevhid* inancında yansıtılan özgürlük, eşitlik ve kardeşliğe dayalı bir toplum inşa eden bir Peygamber-Devlet adamı. İkbal, pratik anlamda iyi bir Müslüman olma zorunluluğunun Hz. Peygamber tarafından tasavvur edildiği gibi mükemmel bir İslam toplumu planı olarak işlev gören şeriat gözetiminde yaşamak olduğuna inanır. İkbal 1937'de İslam birliğinin lideri ve gelecekteki Pakistan'ın kurucusu Muhammed Ali Cinnah'a bir mektup gönderir. Mektubunda, eğer İslam, bölgede bir güç olarak kalacaksa şeriatın önemli olduğunu vurgular.

Herhangi bir İslam devletinde şeriatın var olması ihtiyacından başka, İkbal ayrıca mutlak eşitliğin önemini vurgulamıştır. Demokrasinin bireyin ortaya çıkmasına müsaade etmesi bağlamında en iyi yönetim biçimi olup aristokrasinin böylesi bir bireyselliği önleyeceğine inanır. Müslüman Hint toplumuna baktığında, Hindu toplumunda olduğundan daha kötü olduğunu düşündüğü mezhepçilik ve kast sistemini görür. Ayrıca demokrasinin yalnızca pragmatik bir yönetim biçimi olmayıp köklerinin bizzat İslam'da olduğunu ileri sürer. İkbal, küçük Müslüman toplumun geniş ölçüde eşitlik ve birlik temelinde işleyen Hz. Muhammed ve Ashabı dönemine, İslam'ın ilk yıllarına yönelir. Bu sistem daha sonra yıkılmış ancak İslam, mezhepçilik ve İslam dışı yönetim biçimlerinin benimsenişinin sonucu olarak hızla genişlemiştir.

İkbal demokrasiden bahsettiğinde, onun eğitim düzeyine bakılmaksızın belli bir süre herhangi bir bireye oy hakkı veren Batılı demokrasi biçimlerini kastetmediğine dikkat edilmelidir. Bu anlamda İkbal, hemşerisi Mevdudi'den farklı olmayan bir demokrasi anlayışını paylaşır: Demokrasi yalnızca neye oy verdiğini bilmeye yetecek kadar eğitimli kişiler içindir! Bunun mantığı, İslam devletini yönetecek en iyi kişinin retorik ya da popülerlik kartını iyi oynayabilen birileri değil en iyi Müslüman olduğu inancına inanır. Dolayısıyla yalnızca iyi bir Müslüman olma, yani şeriat, tarih vb. alanında bilgi sahibi olma anlamında yüksek bir uzmanlık düzeyine sahip olanlar oy vermeye ehliyetlidir. Bu yüzden eğitim, demokrasi göz önünde bulundurulmadan önce asli bir unsurdur; ancak Mevdudi'ye bakıldığında derinliğine keşfedilmesi gereken tartışmalı konular bulunur: Kişinin oy verebilmesi için ne düzeyde bir eğitim gereklidir ve Müslüman olmayanların hakları nelerdir? Bunlar İkbal'in hitap etmede başarısız olduğu sorulardır.

Nietsche'nin etkisi, özellikle İkbal yaygın demokrasinin kimin yönetmesi gerektiği sorusuna yanıt vermesi bakımından bir gerçekliğe dönüşmesinden önceki ara aşamadan bahsettiğinde aşikâr olur. İslam toplumunun çöküşü göz önünde bulundurulduğunda, izleyenler için model sunabilecek özellikle karizmatik ve eğitimli birey tarafından yönetilmesi esastır. Yine burada İkbal, Hz. Muhammed'in karizması altında ilk İslam devletini nasıl anladığına ilişkin yakın referanslarda bulunmaktadır. Benzer düşünceye sahip bireylerin insanlık tarihi seyrinde zaman zaman ortaya çıktıklarına inanır. Bu tema yalnızca Nietsche ve onun "süperinsan" ya da *Ubermensch* kavramından değil, ayrıca bizzat İslam içinde ünlü bir hadise dayanan her yüzyılda bir "*müceddid*"in (yenileyici) zuhur ettiği inancından da alınmıştır. Geçmişteki tanınmış "müceddidler" arasında Şafii ve Gazali sayılabilir. Ayrıca İkbal yalnızca geçmişteki nebileri değil ayrıca velileri de kapsayan Sufilerin İnsan-ı Kâmil kavramından ilham almaktadır. Özellikle Sufi Şair Mevlâna Celaleddin Rumi, *İnsan-ı Kâmil* kavramı üzerine çokça yazmış ve yaşamı böylesi kimselerin arayışına adanmıştır. Yine bu *İnsan-ı Kâmil'in* nasıl ortaya çıkacağı ve nasıl bilinebileceği gibi çetrefilli sorular yeterince karşılık bulamamıştır.

Diğer önemli birçok reformcu gibi İkbal de içtihad kapısının yeniden açılması ve kanun yapımında *içtihad* gereksinimi için çağrıda bulunmuştur. Ütopyacı bir ideale ilişkin yazarken ideal toplumun statik bir ideoloji olmayıp sıkı bir şekilde Kur'an ve Hz. Muhammed'in yaşamındaki temel ilkelere yerleşik kalırken, değişim ve ilerleme için kolayca uyarlanabileceğini ileri sürer. Bu İslami otorite kaynakları, kurulu doktrinlerden çok paradigmalar ya da deniz feneri olarak görülmelidir. Bu görüş, onun, Tanrı'nın yaratıcı ve dinamik bir güç olarak dahili imkânların ifşası olduğu teolojik inancıyla paralellik arz eder. Dolayısıyla şeriat ayrıca bir tasarı olarak kalırken değişime de açıktır. Şeriatın sabit ve kutsal olduğu konusunda muhafazakâr âlimleri yani ulemayı suçlar, bu yüzden daha modern işlerde eğitim çağrısında bulunur. İkbal ayrıca hayali yanıt bulmaktan çok daha fazla soru ortaya koyar. Çünkü pratik bağlamda şeriatın hangi kısımlarının kutsal ve hangilerinin kutsal olmadığını belirlemek güçtür.

1924'de Lahor'daki Ulusal Özgürlük Birliği'ne katılır ve 1926'da Pencap Yasama Konseyi'ne seçilir. Toprak gelirleri ve vergiden bahsedip, zorunlu eğitim ve köyler için daha iyi sağlık hizmetlerini savunan aktif bir üyedir. İkbal'in yazılarındaki açık pan-İslamizm, onun ulusal aktiviteleriyle daima örtüşmez. Çünkü bunlara ilaveten Müslüman Hindistan için bölgesel otonomi ve Müslümanlar'la Hindular için ayrı

seçimleri destekler. Bunun nedeni kısmen şiirinde tasavvur ettiği saf ideallerle İslam'ın dönüşünü görmesidir. Ayrıca Hindular'a oranla bir azınlık olan Müslümanlar'ın durumunda tüm inançları eşit olarak ele alacak bir Hindistan'ın var olabileceğine inanmadığından pragmatiktir. İkbal, 1930'da İslam Birliği'nin başkanı seçilir ve başkanlık konuşmasında Pakistan hayalini ortaya koyar. Londra'da sırasıyla 1931 ve 1932'de düzenlenen Pakistan'ın geleceğine ilişkin ikinci ve üçüncü yuvarlak masa toplantılarına katılır. 1932'de hizmetleri nedeniyle şövalye unvanı alır. İkbal'in yazıları sıklıkla çelişkili ve karmaşık gelebilir. Bazen demokrasi çağrısında bulunurken kimi zamanlarda insanları ondan uzak durmaları konusunda uyarır. Eşitçilikten bahseder ancak kime oy hakkı tanınacağı bağlamında elitisttir. Ayrıca yazılarında yaşamının sonraki bölümünün pan-İslamizmi yansıttığı görülür. Yine de enerjisini Hindistan'dan ayrı bağımsız bir İslam devletinin oluşumuna adamıştır. Tüm bu durumlarda İkbal'in bir ideal olarak İslam toplumu hayaliyle dönemindeki İslam'ın haline yönelik pragmatik tavrı arasında bir ayrım yapılması gereği söz konusudur. Yazılarından birinde tüm Müslüman toplumların tek ümmet çatısı altında birleşebilmelerinden önce, öncelikle bağımsız olmaları zorunluluğunu vurgular. O halde İkbal'in düşüncesi doğrudan ve uzun vadeli amaçlara ayrılmalıdır. Sırasıyla Ali Cinnah ve Mevdudi'nin düşüncelerine ve sonrasında bağımsız Pakistan İslam Devleti'nin oluşumuna olan etkisi özellikle dikkate değerdir.

BAŞLICA ESERLERİ

İkbal'in eserlerinin birçoğu İngilizce'de bulunmakta olup, aşağıdakiler oldukça aydınlatıcıdır.

- *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Littlehampton: Apex Books Concern, 1980.
- *Shikwa and Jawab-i-Shikwa (Complaint and Answer): Iqbal's Dialogue with Allah*, Çev. Khushwant Singh, New Delhi: Oxford University Press, 1991.
- *Tulip in the Desert: A Selection of Iqbal's Poetry*, Çev. Mustansir Mir, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999.
- *The Secrets of the Self: Asrar-i Khudi*, Çev. R.A. Nicholson, New Delhi: Kitab Bhavan, 2000.

İLAVE OKUMALAR

İkbal'in yaşamı ve düşüncesi üzerine güncel bir kitap yazılmasında oldukça geç kalınmıştır. Özellikle Schimmel'in İkbal'in "mistik" yönüne ilişkin eserini öneriyorum.

- Dorraj, M., *'The Intellectual Dilemmas of a Muslim Modernist-Politics and Poetics of Iqbal'* Muslim World 85(3–4) (1995).
- Hussain, R., *The Politics of Iqbal*, Lahore: Islamic Book Service, 1977.
- May, L.S., *Iqbal: His Life and Times*, Lahore: Ashraf, 1974.
- Schimmel, A., *Gabriel's Wing: Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Lahore: Iqbal Academy, 1989.

Hümeyni (1902-1989)

Humeyni milyonlarca Şii Müslüman için efsanevi bir devrim figürüne dönüşmüştür. Dinin materyalist zulüm olarak algılanan şeye karşı toplayabileceği gücü ifade eder. Humeyni hem bir popüler muhafazakârlık hem de manevi eğilimlere sahip kitlelere yabancı görünen, doğrudan modernizasyon ve kapitalizmi benimsemiş kukla bir rejim idaresi altında uzun yıllar geçiren İran halkı tarafından çokça özlenen manevi bir yenilenişe yönelik güçlü arzuyu somutlaştırmıştır. Bu karizmatik ancak aykırı figür, İran Şahını devirip Şii bir İslam devletinin kurulmasıyla sonuçlanan 1979 İran devrimine sevk edecek gerekli otoriteyi elde etmiştir. Eğer Ali Şeriatı devrimin ideolojik babasıysa, Humeyni onun canlı sembolü ve rehberi'dir.

Ruhullah el-Musavi, İran'ın Humeyn bölgesinde doğmuş ve öğrencilik yıllarında "*Humeyni*" ismini almıştır. Ailesi güçlü bir dini gelenekten gelmektedir. Hem dedesi hem de babası molladır. Ataları Peygamberin kızı Fatıma ve onun eşi (Hz. Muhammed'in kuzeni) ve de Şia'nın ilk imamı olarak kabul edilen Ali yoluyla Hz. Peygambere dek uzandığından saygın "*Seyyid*" unvanını almıştır. Ayrıca Humeyni'nin doğum günü Fatıma'nın doğum gününe tesadüf etmiştir. Bu gerçekler yalnızca onun mistik niteliklerine yardım etmektedir. Babası, Ruhullah'ın doğduğu sene öldürülür ve Humeyni annesiyle teyzesi tarafından büyütülür. Onlar da Humeyni daha 16 yaşındayken ölürler.

Bununla birlikte Humeyni, dine derin bir ilgi göstermiş ve 17 yaşında dini ilimler çalışmak üzere Batı İran'a, sonradan Sultanabad olarak bilinen Arak'a gider. Ona yalnızca Şia'nın inceliklerini değil ayrıca Şia inancında merkezi bir rolü olan ilm-i siyasetin önemini de öğreten Abdulkerim Haeri'nin talebesi olur. Haeri, 1922'de kutsal Kum kentine medreseye müderris olarak gidince, Humeyni de onu izler. Humeyni derslerinde özellikle de İslam felsefesinde mükemmellik kazanır ve

1930'ların başında *müçtehid* unvanını alarak kendisi de iyi bir muallim olur. Müçtehid bağımsız hüküm vermeye yani *içtihad*da bulunmaya yeterli eğitim almış kişidir. Sünni İslam'da içtihad neredeyse *taklid*'le yer değiştirmişken Şii İslam'da halen uygulanır.

1943'te Humeyni bir Şii Ortodoksi savunucusu olan *Keşfu'l Esrar*'ı kaleme alır. Eserde velilere tazim ve şefaatlerinin istenmesi, birçok imamın şehadetinin yası, Şii imamların diğerlerine İslami bilgi öğretmeleri yanında eğer İslam dışı görülürlerse kanunları veto etme hakları gibi konular yer alır. Bu kitap 1930'lar ve 1940'larda mollalara batıl inanç sahibi ve cahil olarak saldırıda bulunan İranlı bir entelektüel olan Ahmed Kasravi'nin yazdığı *Bin Yılın Sırları* adlı bir esere yanıt olarak kaleme alınmıştır. Humeyni ayrıca eserinde Rıza Pehlevi'yi (1925'ten 1941'e kadar İran Şahı)bir zorba olarak nitelendirir. Ancak Humeyni bu dönemde politikayı kirli bir etki olarak kabul ederek mollaların politikanın gündelik işleyişine karışmaları gerektiğine inanmamaktadır. *Keşfu'l Esrar* oldukça beğeni kazanır ve 1960'ların başında Humeyni İran'da dini liderlerin en güçlülerinden birisi olarak kabul edilen Ayetullah mertebesine yükselir.

Humeyni, 1963'te "Beyaz Devrim" adlı altında sekülerizasyon reformlarına karşı açıkça protestoda bulunur. Bu nedenle tutuklanır ve 1964'te sürgün edilir. Yaklaşık 15 yıl geçirdiği Irak'taki Şiilerin dini merkezi olan Necef'te, İran rejimine karşı vaazlar vermiş ve bu etkili konuşmalar kayda alınıp Tahran sokaklarında dağıtılmıştır. Humeyni dışarıda da kendi yurdundaki kadar büyük bir güçtür. Konuşmaları *İslami Yönetim: Mollaların Rehberliği* olarak yayımlanır. Eser, tartışmalı *velayet-i fakih* kavramına spesifik referanslarla yönetimde fakihlerin ya da din adamlarının rolünü formüle eder. 1970'lere doğru Humeyni, yönetime militan bir dini karşı çıkışın merkezi gücü haline gelir. 1977'de en büyük oğlu esrarengiz nedenlerle ölür ve Ocak 1978'de bir gazetenin Humeyni'ye saldırısı, onu bir İmam olarak kabul eden birçok kişinin şiddetli Humeyni yanlısı gösterilerinin kıvılcımını ateşlemiştir. Humeyni Irak'tan sürülmüş ve iltica için Paris'e gitmiştir; ancak Şah kaçtıktan sonra 1979 Şubat'ında İran'a dönüp dini ve politik bir lider olarak yönetimi devralır. İran'ı tüm Batılı tesirlerden kurtarma yanında mollalar rejimine yönelik olası tüm karşı çıkışları engellemeye çalışan İslami bir devrime başkanlık eder.

Humeyni'nin yazılarındaki merkezi tema, *İnsan-ı Kâmil* kavramıdır. Bu kavram büyük oranda İbni Arabi'nin İnsan-ı Kâmil düşüncesine dayanır ve ayrıca Pakistanlı şair ve reformcu Muhammed İkbal tarafından geliştirilen kavramlardan yararlanılmıştır. Aynı şekilde

Humeyni'nin çağdaşı ve İranlı bir bilimadamı olan Ali Şeriatı de bu kavramı "teomorfik varlık"a referansla kullanır. Bu fikir, paradigma olarak Hz. Muhammed'e olağan referansla kâmil Müslüman'ı oluşturan şeyin ne olduğuna dayanır. Şii İslam'da diğer örnekler, İmamları özellikle de Ali ve Hüseyin'i kapsar. Sünni İslam'da ise İnsan-ı Kâmil'e olan atıflar kimi zaman her yüzyılda bir müceddid'in ortaya çıkacağı inancıyla ilişkilendirilir: Müceddid, İslam'ı asıl doğrultusuna döndüren karizmatik bir liderdir. Öte yandan Şii İslam'da 12. İmam ya da Mehdi'nin bir gün döneceği şeklinde neredeyse Mesihi bir inanç bulunur. Bu esnada liderlik Ayetullahlar'ın eline geçer. Ayetullahlar'dan bu seçkin grup arasında, Mehdi'nin manevi statüsüne sahip olmasa da yanılmaz olan takva sahibi ve karizmatik bir lider olacak bir İnsan-ı Kâmil olduğu teorize edilmiştir. Ali Şeriatı *İnsan-ı Kâmil'i* varoluşsal bir anlamda kitlelerin bir ehliyetlendirmesi olarak görürken, Humeyni'nin *İnsan-ı Kâmil'i* hiyerarşik elitist bir anlamda ele alışı ilginçtir. Humeyni'nin takipçilerinden birçoğunun onu *Mehdi* olmasa da adı geçen *İnsan-ı Kâmil* olarak, görmesi şaşırtıcı değildir. Bu gözlemi Humeyni ne reddetmiş ne de kabul etmiştir. Yazı ve konuşmalarında eğer İslam yenilenecekse, rehberlik için insan-ı kâmil'e başvurulması gerektiğini ileri sürmüş ve gerekli nitelikleri açıklamıştır. Monarşinin İslam'la bağdaşmadığını belirtmiş ve Şii çeşitliliğe karşın İslami bir evrensellik lehine İran ulusalcılığını reddetmemiştir. 1970'lere doğru Humeyni İmam'ın olmaması durumunda mollaların basitçe yasalarının nasıl İslam'i olduğuna ilişkin yönetime tavsiyede bulunmaktan daha fazlasını yapmaları gerektiğini söyler; daha ziyade doğrudan yönetimde bulunmaları gerekmektedir. Bu *velayet-i fakih* doktrini, gerçekte Şii din adamaları tarafından reddedilmesinden bahsetmek bir yana, Kur'an'dan çok küçük bir dayanağa sahiptir. Bununla birlikte Humeyni'ye göre fakihlerin velayeti kavramı geniş ölçüde eğer gerçekten İslami'yse İslami bir devletin şeriatla yönetilmesi gerektiği görüşünün mantıksal sonucudur. Şeriatın yaşamın tüm yönleri için yaptırımlar sağlayarak tam bir sosyal sisteme eşit olduğuna inanılır. Eğer gerçekten durum şeriatın her şeyi kuşattığıysa, o zaman herhangi bir tür beşeri kanuna gereksinim yoktur; çünkü tamamı Tanrı tarafından sağlanmıştır. Bununla birlikte sorun ilahi kanunu yorumlamakta yatar ki değişen koşullara uyarlanabilsin. Şii İslam uzun bir içtihad geleneğine sahiptir ve Humeyni içtihad için en yetkin kişilerin mollalar olduğunu ileri sürer. Humeyni, İran Cumhuriyeti'nde Eflatun'un farazi "devlet"inden farklı olmayan bir görüş sunar: ahlaki gerçeklere ulaşabildikleri için doğal olarak yönetmeleri gerekli Bilge-Krallarca yönetilen bir devlet. Aynı şekilde "Rehberler" ya da Ayetullahlar, en eğitimli kişiler olmaları nede-

niyle Tanrı'nın kanunlarına erişim sahibidirler. Hatta aralarında verdiği hükümlerde yanılmazlığa yakın oluşla bir *İnsan-ı Kâmil* çıkacaktır.

Humeyni şeriatın politikacıların eline teslim edilmesinin genellikle manevi bir bataklıkla sonuçlanacağını göstermek için tarihten deliller aktarmıştır. Bu, kuşkusuz yoksulluk ve zulümden acı çekmiş olan İran'daki durum olarak görünmektedir. Burada pragmatik olarak yolunu kaybetmiş bir ulusta, iyi yönetim gereksinimini vurgular. Humeyni yetkinin yalnızca dini olmayıp ayrıca politik olması gerektiğini öne sürerek diğer mollalardan ileri gider. Çünkü aksi durumda şer'i bilgi, eğer onu gerçekleştirme gücüne sahip değillerse, etkisiz olacaktır.

Humeyni'nin devletin uzman bir grup tarafından şeriatla yönetilmesi gerektiği görüşü, etkin olarak Humeyni'yi güçlendiren ve yeni yapıdaki merkezi bir doktrin olarak *velayet-i fakih*'in uygulanmasına imkân veren 1979 devrimi olmasa, akademik bir tartışmadan fazlası olmazdı. Humeyni gücü elde ettiğinde, onun görüşlerine yalnızca sekülaristler ve Müslüman modernistlerden değil ayrıca politikanın mollalarca doğrudan ilgilenilmek için yeterince kirli bir iş olduğuna inanan birçok molladan da itirazlar gelmiştir. Ancak Humeyni başarılı bir şekilde bu unsurları tamamen kansız olmayan bir tarzda bastırmış ve onu izleyen mollalar parlamento, adliye, askeriye, Devrim muhafızları ve medyada gücü ele geçirmişlerdir. Humeyni mükemmel bir şekilde ülkeyi on yıl daha yönetmiş ve bu dönemde haberlerden medyaya, üniversitelerden evlere İran'daki yaşamın her yönüne doktriner bir ideoloji nüfuz etmiştir. "Yıkıcı Batı"nın tüm ifadeleri elimine edilmiş ve birçok muhalif sürgün edilip hapsedilmiş ya da idam edilmiştir. Ancak Humeyni, Suudi Arabistan, Bahreyn ve elbette Şii çoğunluğa sahip komşu Irak'ta kimi ayaklanma çabalarına karşın, devrimini diğer Müslüman ülkelere ihraç etmede başarısız olmuştur.

Humeyni eşsiz bir yapıda devlet kuran orijinal bir düşünürdür: demokratik unsur -ulusal Danışma Konseyi (meclis)- altı molladan oluşan koruyucu konseyin incelemesine tabi olsa da vahyi demokrasiyle birleştirme girişimidir. Humeyni üst mertebeli bir molla için sıra dışı olarak mistik felsefede uzmanlaşmıştır. Görüşleri felsefi değerlerin öneminin toplumdan ayrı ya da uzak olmaktan çok normal topluma entegre edilmesinin vurgulanışı nedeniyle *Sadreddin-i Şirazi*'nin (*Molla Sadra*) görüşlerini yakından yansıtır. Bununla birlikte Molla Sadra müçtehidlerin kitleler için yorumcu rolü üstlenmesi düşüncesini reddederken, Humeyni bunu mevcut yapının merkezi doktrini kılar. Humeyni genellikle sosyal baskıya başvurur ve düşünce özgürlüğünü baskılar. Ancak mirası bağlamında mevcut İran devleti, halen kendine dini değerler yanında

demokratik değerlerin bir ifadesine müsaade eden yeni bir kimlik bulma sürecindedir ve bu açıdan devlete canlı ve etkileyici bir yer sağlamaya çalışmaktadır.

Bkz. Ayrıca Abdülkerim Süruş

BAŞLICA ESERLERİ

- *Islam and Revolution I: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)*, Çev. Hamid Algar, Berkeley, CA: Mizan Press, 1981.
- *The Sayings of Ayatollah Khomeini*, New York: Bantam Books, 1985.
- *Islam and Revolution*, Londra: Kegan Paul International, 1985.

İLAVE OKUMALAR

- Dabashi, H., *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press, 1992.
- Moin, B., *'Khomeini's Search for Perfection: Theory and Practice'* A. Rahnema (ed.) Pioneers of Islamic Revival'da, Londra: Zed Books, 1994.

  Khomeini: Life of the Ayatollah, Londra: I.B. Tauris, 1999.
- Brumberg, D., *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Mevdudi (1903-1979)

Mısır, esasen Müslüman kardeşlerin aktiviteleri nedeniyle 20. yy'da entelektüel İslam'ın önemli bir kalesiyken, diğer bir hayati diriliş merkezi Hindistan'dır. Seyyid Ahmed Han, şair ve filozof Muhammed İkbal ve kuşkusuz en büyük etkiye sahip bir figür olan Mevdudi bu topraklarda ortaya çıkar. *Cemaat-i İslami -İhvanu'l Müslimin*'in Hint-Pakistan muadili- adlı politik hareketin lideri ve kurucusu olarak ölümüne kadar bölgedeki en tartışmalı ve önemli Müslüman düşünür ve aktivisittir. Konuşmaları ve yazılarını kapsayan politik ve dini aktivitelerine akıttığı inanılmaz bir enerjiye sahip olmasıyla ünlüdür. Gerçekte bir bölümü Türkçe'nin de aralarında bulunduğu birçok dile çevrilen kitapları, kapsadıkları konular ve sayıları bakımından sıra dışıdır. Bununla birlikte tüm eserlerinin odağı, merkezi bir İslami devletine ve bunun nasıl oluşturulacağına olan çağrıyla birlikte İslam'ın geleceğine yönelik gerçek bir ilgidir. Dahası İslam'ın buna kendi kendine yetmesi ve Batı değerlerinden farklı ideolojisi yoluyla ulaşabileceğine inanır. Birçok açıdan Mevdudi'nin görüşleri, *Selefiye*'nin görüşlerini yansıtır. Kuşkusuz Mevdudi'nin eserleri ve eylemleri, Pakistan'ın 1947'deki kuruluşuna büyük katkı sağlar. Günümüzde Mevdudi dünyanın dört bir yanından Müslümanlar tarafından okunmakta, çalışılmakta ve kendisine saygı duyulmakta olup İslam'ın dirilişinin modern temalarına ilişkin kendisine sıkça referansta bulunulmaktadır.

Mevdudi 25 Eylül 1903'te Haydarabad eyaletine (şimdilerde Hindistan'ın Andhra Pradesh bölgesi) bağlı Evrengebed'de doğar. Baba tarafından Çişti silsilesinden gelir. Küçük yaştan itibaren dini terbiye almıştır. Dini eğitiminin büyük bölümünü babasından ve disiplinli babasının İslami ilimler, tarih ve edebiyatta sağlam bir eğitime sahip olması için tuttuğu çeşitli âlimlerden almıştır. Ancak modern okullarda verilen eğitim bakımından çok az resmi eğitim almış olup 20.yüzyıldaki birçok

Müslüman reformcunun aksine Batı kültürü ve düşüncesinden izole edilmiştir.

1918'de Urduca bir gazeteye yazılar yazarak gazeteciliğe başlamış ve 17 yaşında Cebelpur'daki haftalık *Taj* gazetesinin editörü olmuştur. 1920'de *Muslim* gazetesinin editörü olarak Delhi'ye geçerek 1924'de *el-Camiyeh* gazetesini çıkarana kadar bu göreve devam etmiştir. Her iki gazete de, Mevdudi'yi bu genç yaşında önde gelen Hintli Müslüman âlimlere tanıştıran *Cemiyet-i Ulema* derneğinin bir uzantısıdır. Sonuç olarak politikayla haşır neşir olup Hindistan'da İngiliz idaresine muhalif bir grup olan ve Müslümanlar'ın kimliklerini kazanmaları için Afganistan'a göç etmeye teşvik eden *Tahrik-i Hicret*'in bir üyesi olmuştur. Mevdudi ayrıca *el-Cemiyeh* için yazdığı ve Muhammed İkbal gibi önemli kişilerin hoş karşıladığı makalelerin bir derlemesi olan *el-Cihad fi'l İslam* adlı ilk büyük eserini kaleme alır. Eserde onun gelecekteki tüm yazılarını kuşatacak ana temalar bulunur.

Mevdudi'nin yazılarının odağında, dinleyicileri bulunur: Hindistan'ın eğitimli, önde olan sınıfları hedef alınmıştır. Sıradan insandan çok liderliğe yoğunlaşması, *el-Cihad fi'l İslam* doktrininde yansıtılır. Bu doktrinde toplumsal bir düzenin karakteri yukarıdan aşağı doğru iner. Bu da gerçekte otoriter bir yönetim biçimini çağrıştırır: Mevdudi öncelikle liderlerce kabul edilen teorik görüşler değişmeden, pratik sosyal değişimin imkânsız olduğuna inanır. Bu ileri noktada sıkça Hz. Muhammed, *Hulefa-i Raşidin* ve büyük fakihlerin otoritesine, dönüşümün başlıca güçleri olarak sıkça referansta bulunur. Eserlerindeki önemli bir yön değişimi ilkin, özellikle Müslüman Hindistan'ın politik sorunlarıyla uğraşmaya başladığı 1937'de gerçekleşir. Bu dönem, bağımsızlık elde etmenin eşiğindeki Hint bölgesindeki büyük değişimlerden biridir. Mevdudi Müslüman kimliğinin Hindu çoğunluk tarafından bastırılacağı korkusunu taşır. 1937'den 1941'e kadar *Tercumanu'l Kur'an*'da bunun politik sonuçlarını ele alan bir deneme dizisi yayımlar. Tüm Hintliler'in tek ulus oluşturmasını ve Hindistan'da özellikle gelecekteki bir yönetimin demokratik ve seküler olması gerektiğini benimseyen Ulusal Hint Kongresi'nin duruşu, Mevdudi'yi İslami kimliğin olası risklerine karşı uyarmıştır. Bu da Mevdudi'nin sekülarizasyon ve Müslüman kimliğine ilişkin sorunlara, özellikle de Müslümanlar'ın "ulusalcılık"ın tam aksi kutbunda yer alan kendi "millet"lerine sahip olduğunu vurgulayarak değinmesine yol açar.

Mevdudi, görüşlerinin, doğru ya da yanlış olsun çoğunluğun yönetiminden başka bir şey olmadığına inandığı Batı stili demokrasiden çok çekinir: çoğunluğun yönetimi ahlaki bir zorunluluktan çok yalnızca

çoğunluğun zorbalığıdır. Mevdudi'nin yazılarında "seküler" teriminin çevirisi olarak kullandığı "*ladini*" ifadesi literal olarak "dinsiz" anlamına gelmektedir: bağımsız bir Hindistan için tasavvur edildiği gibi, seküler bir toplumun gerçekte azınlık gruplara (yani Müslümanlar) bir zulüm olacağı ve dinsel çoğunluğa (yani Hindular) karşı yanlı olacağına inanır. Sonuç olarak Müslümanlar'ın kendi "ulus"larını oluşturmaları gerektiğine inanır: fiziki sınırlara sahip olma anlamında değil *ümmet* olma anlamında. Buradaki görüşleri, geniş ölçüde o dönemde Müslümanlar'ın küçük bir azınlığı oluşturduğu Hindistan'daki durumdan etkilenmiştir.

Mevdudi ahlaki bir zorunluluk olarak İslami bir yönetim biçimini varsayar: bu sistem şeriatla şekillenir. Tezini desteklemek için başlıca kaynak olan Kur'an'a başvurur. Mevdudi'nin devlet otoritesinin Tanrı iradesine dayandığı varsayımını izleyerek, kişinin Kur'an ötesinde bu iradeye nasıl ulaşacağı sorusu yanıtlanmalıdır. Mevdudi, Hz. Muhammed'i ideal devlet adamı olarak ve Medine'yi de ideal İslam devleti olarak kabul eder: Hz. Muhammed'in lideri olduğu dindarlar ve sekülerler arasında bir birlik dönemi. Mevdudi'nin de aralarında bulunduğu birçok İslamcı, dindarlar ve sekülerler arasında bir birlik dönemine, Asr-ı Saadet'e (İslam'ın altın çağına) referansta bulunurlar: bu, saf bir İslam devleti olarak betimlenen bir dönemdir. İslamcılar Hadisler ve tarihe başvurarak nihai otoritenin *Hulefa-i Raşidin*'de olduğunu görürler. İlk dört halife genel olarak ideal bir İslam devletini yöneten ideal Müslüman yöneticiler olarak belirir. Mevdudi kendisinin İslam devletinde geçmişin "büyük âlimlerinin" hükümlerinin tam olarak ne kadar otoriteye sahip olacaklarını ayrıntılandırmaz ve bunların hangi hükümler olduğunu da belirtmez. İddia ettiği "nesnel bilgi" kaynaklarından (yani Kur'an ve sünnet) öznel bir anlayışa geçer; her ne kadar güven yüklediği tartışmalı olsa da âlimlerin fıkhına yönelir.

Mevdudi İslam devleti hayalini, devletin organlarını üçe ayırarak incelenebilecek bir sav olarak betimler: Yasama, yürütme ve yargı. Bunların güç ve işlevlerini aşağıdaki şekilde tanımlar:

> Yasama: Bunun için Mevdudi, eski İslami terminolojiden fıkhı –çözen ve emreden yapı– kullanır (*Ehl-i hal ve'l Akd*). İlahi kanunla sınırlandığı için Allah ve Resulünün buyrukları aksine kanun koyamaz.
> Yürütme: Mevdudi'nin İslami devletinde (Kur'an'daki *Ulu'l Emr* ile karşılaştırılır) yürütme kurumu, Yasama'nın ortaya koyduğu kanun ve kuralların fiilen icrasıyla meşgul olur. Yürütme'ye, Allah ve Resulüne uyup günah ve zulüm yolundan kaçınması koşuluyla itaat edilir.
> Yargı: Mahkemeler şeriatı uygulamak için kurulur. İlk bakışta şura'nın "demokratik ilkeleri" gerçekte demokrasiyi çağrıştırır ancak daha derine inil-

diğinde vatandaşa yüklenen ciddi sınırlamalar bulunur. Burada Müslüman olmayanlara hiçbir vurgu yapılmamasından başka Mevdudi'nin referansı "Müslümanlar'a" kadınların dahil olmayışıdır. Daha sonra Mevdudi içtihad gücünü "yorum kabiliyetini elde etmiş" Müslümanlar'a verir. Mevdudi'nin kendi hesaplarına göre gerçek İslami bilgiye sahip Müslümanlar'ın yüzdesi %0.001'den fazla değildir!

Bu yüzden içtihada müsaade etse de bu otorite aslında küçük bir azınlıkla sınırlı olacaktır. Mevdudi'nin "sınırlı popüler egemenliği" teodemokrasi iddialarına karşın kitlelerin gücü anlamında demokrasiyi ima etmez.

Hicab ve *İslam'da Kadının Statüsü* adlı kitaplarında Mevdudi, aynı cinsiyete mensup kişilerin homoseksüelliğe karıştığı Batı toplumunda, kadının statüsüne ilişkin karanlık ve şeytani bir resim olarak gördüğü şeyi ve doğum kontrolü bilgisi sağlayan dergi makalelerini ortaya koyarak başlar! Aynı şekilde Mevdudi hiçbir ulusun kadın bir hükümdar idaresinde refah bulmadığı düşüncesini haklı çıkarma çabasıyla tarihe bakar ve hiçbir kadın dehanın Aristo, Kant, Hegel, Shakespeare, Napolyon, Selahaddin vb. gibi erkekler kadar büyük olamayacağını belirtir. Mevdudi'ye göre erkekler doğal olarak general, devlet adamı ve yöneticiler olup kadınlar eş, anne ve hizmetçidirler.

Mevdudi –diğer birçok yazar gibi– politik açıdan dini çoğulculuğu bağdaştırmada başarısız olur. Gayri Müslimler için izolasyoncu politikası, Bizans'ta Yahudilerin "korunması"nı ve Osmanlı Devleti'ndeki "millet"i andırmaktadır. Gayri Müslimler ya da devlete olan bağlılıklarını onaylayan zımmiler vatandaş olarak sınıflandırılır ve dolayısıyla "vatandaşlık hakkına" sahip olurlar. Bununla birlikte Mevdudi *zımmi*'yi Müslüman'dan ayırır. Bu fikirlerin vazettiklerini uygulamada başarısız olan ikiyüzlü ulusların dayanağı olduğuna inandığı için "eşit haklara" taraftar değildir. Bu yüzden Mevdudi eşitlik idealine ulaşma teşebbüsünden ziyade ikiyüzlülükle suçlanmaktan kaçınmayı yeğler ve oldukça kategorik olarak gayri Müslimlerin onun devletinde eşit statüyle muamele görmeyeceğini vurgular: yalnızca Müslümanlar'a devleti yürütme "yükü" verilecektir. İslam gayri Müslimlere yalnızca kendi arazi kanunlarını uygular ve onlara tüm "toplumsal meselelerde" eşit hakları verir; yani ceza hukuku ve medeni hukuk Müslümanlar ve gayri Müslimler için aynıdır. Mevdudi zımmilerin içki üretip satmak (elbette kendi etraflarındaki gayri Müslimlere) ve domuz yetiştirip satmak (yine zımmilere) gibi kendi kanunlarına tabi olabileceklerini vurgular. Kuşkusuz bir zımmi ne devletin başı ne de şurasının (danışma kurulu) bir üyesi olabi-

lir. Bununla birlikte devletin ideolojik temelini aksi yönde etkilememesi koşuluyla yasama kuruluna katılmasına izin verilebilir.

Mevdudi'nin İslam devletine otorite –kanun yapma ve yürütme gücünün kendine verildiği yapı– Tanrı'nın temsilcileri olarak işlev gören az sayıda bireye dayanır. Bu otorite kavramı herhangi bir modern demokratik sistemden çok ortaçağ Avrupa toplumlarını andırmaktadır. Mevdudi'nin bu İslam toplumunun "teo-demokrasi" olacağı iddiası dolayısıyla şu soruyu akla getirir: Demokrasi nerede?

Mevdudi'nin devlet tasarısı, yaşamın tüm unsurlarında İslam felsefesinin uygulanması için politik baskının gerektiği anlamında otoriterdir. Mevdudi'ye göre İslam'ın ön gördüğü reformlar yalnızca vaazlar yoluyla tanıtılamaz. Onları uygulamak için politik güç gereklidir. Mevdudi, yazılarında genel beşeri iradeye olan güven eksikliğini göstermiş ve bu nedenle onu politik amaçlarındaki bir dikkat dağılması ve zaaf olarak dışarıda tutmayı tercih eder: amacı eşitlik ve adalet temelinde –ruhen tamamen "İslami" görünecektir– bir toplum düzenlemek değil bireyin idaresinin devlet aygıtının zorlayıcı gücüne tabi olması olarak Tanrı'nın egemenliğini yorumlamaktır. Mevdudi bu şekilde tüm politik felsefelerin esasen uluslararası bağlam ve o dönemde egemen sosyo-ekonomik koşulların etkisi altında olduğu 20.yy politika arenasına bigâne kalmıştır. Özgür iradeye izin verecek bir düzeyde toplum organize etmenin akla uygun olabileceği Mevdudi'nin tamamen güvensiz olduğu bir düşüncedir. Bunlara ilaveten Mevdudi'nin etkisi yoğun olarak devam etmektedir. Kuşkusuz bu durum İslam'ın ilk döneminin herhangi bir şekilde sulandırılışıyla karşılaşmaktan çok İslami öğretilere sarılmaya olan tutarlı gayret nedeniyledir. Bu "teo-demokrasi"nin gerçekten mümkün olup olmadığı, büyük bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

BAŞLICA ESERLERİ

Büyük ölçüde Hurşid Ahmed'in himayesi altındaki Cemiyet-i İslami, Mevdudi'nin eserlerinin büyük bölümünün İngilizce çevirilerini yayımlamıştır: Bunların büyük bölümü kitapçık halindedir.

- *Human Rights in Islam*, Çev. Khurram Murad, Leicester: Islamic Foundation, 1980.
- *The Islamic Movement: Dynamics of Values, Power and Change*, Çev. Khurram Murad, Leicester: Islamic Foundation, 1984.
- *Witnesses Unto Mankind: Purpose and Duty of the Muslim Ummah*, Çev. Khurram Murad, Leicester: Islamic Foundation, 1986.

- *The Islamic Way of Life*, Çev. Khurram Murad, Leicester: Islamic Foundation, 1986.

İLAVE OKUMALAR

- Ahmad, Khurshid (ed.) *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Sayyid Abdul A'la Mawdudi*, Leicester: Islamic Foundation, 1979.
  (ed.) *Mawdudi: An Introduction to His Life and Thought*, Leicester: Islamic Foundation, 1979.
- Nasr, S.V.R., *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Hasan El-Benna (1906-1949)

Hasan el-Benna, dönemin en önemli reform hareketi olan *İhvanu'l Muslimin*'in kurucusu ve İslam fıkhı alanında saygın bir yazardır. İdeolojik açıdan el-Benna, *Selefiyye* (bir modernizasyon hareketidir ancak esin ve kılavuzluk için Hz. Muhammed ve Ashabına "dayanır") ile ilişkilendirilir; selefiyeyi benimseyen Afgani, Reşid Rıza ve Muhammed Abduh'un birçok fikrini paylaşır. Sonraki birçok İslami hareket için bir esin kaynağı olduğu kanıtlanmış oldukça etkili bir örgütçü ve karizmatik bir liderdir.

Hasan el-Benna, Ekim 1906'da, Kahire'nin yaklaşık 100 km kuzeybatısındaki küçük Mahmudiye kentinde doğar. Bu yüzden kozmopolit bir çevrede yetişmemiştir. Babası Şeyh Abdurrahman bir cami imamıdır. Babası eğitimli bir kişidir. Kahire'deki prestijli El-Ezher Üniversitesi'nde eğitim almış olup doğal olarak Hasan el-Benna'nın yaşamı ve düşüncesinde büyük etkiye sahip bir Hanbeli (bkz. İbn Hanbel) âlimidir. Hasan el-Benna'nın eğitimi bir yanda 8 yaşından itibaren hafızlık çalıştığı geleneksel bir medreseye devam etmesi ve daha sonra daha çağdaş "Batılı" bir müfredat altında eğitim aldığı devletin kontrolündeki modern bir ilkokula devam etmesi biçiminde ikili bir eğitim yaklaşımını deneyimlemesi nedeniyle Reşid Rıza'nınkine benzer. Modern ilkokuldayken organizasyon ve liderliğe ilişkin becerisini küçük yaşta sergilemiştir. 10 yaşında, içinde yanlış davranışların peşinde koşan diğer öğrencilerin bulunduğu *Cemiyetü'l Ahlaki'l Edebiyye*'yi organize eder.

Hasan el-Benna, 1923'te daha yüksek bir eğitim almak amacıyla, ilk öğretmen yetiştirme enstitüsü olan *Daru'l Ulum*'a devam etmek üzere Kahire'ye taşınır. Daha 16 yaşında büyük kente bakınca nasıl şaşkınlığa uğradığını anlatır; baskın İngiliz varlığı, İslam ahlakının bir kenara bırakıldığı, kumar ve içki tüketiminin yaygınlaştığı sokaklar, dini konulara yönelik genel kayıtsızlık. Daha önemlisi el-Benna *Hasefiye* ola-

rak bilinen bir tarikata intisap eder. Hasan el-Benna'nın selefleri olan Afgani ve Reşid Rıza da başlangıçta tasavvufla meşgul olmuşken sonraları tasavvufu aslen "İslamdışı" olarak reddetmişlerdir. Öte yandan Hasan el-Benna yaşamı boyunca bir sufi olarak kalmış ve organizasyon yöntemleri doğrudan tarikatlardan alınmıştır. Aslında el-Benna kendisi için genellikle tarikatların manevi rehberlere verilen *mürşid* (lügatte "rehber" ya da "eğitici") unvanını tercih eder. Anılarında büyük sufi âlimi Gazali'ye olan sevgisinden özellikle de kendisine içe kapanan bir âlimden çok eylem yoluyla İslam'ı önceki muzaffer haline döndürmeyi dini bir görev olarak peşinden gitmesini ilham eden *İhya-i Ulumu'd Din* eserinden bahseder. Bu dönemde *Cemiyyetü'l meni'l Muharremat* (haramlardan men etme) topluluğunu yönetip organize etmeye devam eder ve ayrıca bir sekreter olarak görev yaptığı *Hasefiye Vakfı*'nın kuruluşuna katılır. Hasan el-Benna Kahire'deyken 1924'te Türkiye Cumhurbaşkanı Atatürk tarafından halifelik nihai olarak ilga edilir. Halife çoktandır önemli bir politik güce sahip olmayıp İslam dünyası gerçekte birlik halinde olmasa da, halife İslam Birliği için önemli bir sembol olarak durmuştur. Halifeliğin kaldırılışıyla birliğin sembolü ortadan kalkmış ve sonuç el-Benna dahil birçok Müslüman için büyük bir psikolojik patlama olmuştur.

Hasan el-Benna 1927'de öğretmen okulundan mezun olur ve ilk öğretmenlik görevini Süveyş Kanalı bölgesindeki İsmailiye'de alır. İsmailiye Mısır'daki en büyük İngiliz Birliğini barındırmaktadır. Bu zaman ve mekân, el-Benna'nın yaşamında önemli bir dönüm noktasıdır. Suveyş Kanalı geniş ölçüde bir İngiliz girişimidir ve bu yüzden kıskançlıkla korunmaktadır. Hasan el-Benna'nın duruşunu anlamak için, tarihsel ve politik bağlamın bir resmine bakmak yardımcı olacaktır. El-Benna anılarında bu dönemde Kahire'nin anarşi ve ahlaki çöküntüyle dolu olduğunu aktarır ve bunun suçunu dönemin tarihsel olaylara, en açık şekilde de Müslümanlar arasındaki birlik eksikliğine yükler. İngilizler'in lüks evleri ve birçok Mısırlı'nın içinde yaşadığı mezbele evler arasındaki zıtlığa birinci elden tanık olur. İnsanlar düşük ahlaktan musdariptir ve kendi ülkelerindeki olaylardan utanç hissetmektedirler. Mısır 1882'den bu yana İngiliz işgali altında olup 1914'ten itibaren de İngiliz himayesindedir. 1. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi İngilizler'in Mısır'ı kendi iradeleri altındaki bir ülke olduğunu ilan etmeye yöneltilmiştir. Bu durum Almanya'yla savaşa müttefik olarak giren Türkiye'yle (Mısır halen ismen de olsa Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçasıdır) olan tüm bağlarını koparır. Savaş, hendek kazmak için askere alınan ve mallarına el konulan *Fellahin*, Mısırlı köylüler arasında inanılmaz bir güçlük ve küskün-

lüğe neden olmuştur. Ayrıca Mısır kaynakları savaş nedeniyle tükendiği için, finansal açıdan büyük ölçüde musdarip olmuştur. Britanya bir teselli olarak önceki Osmanlı bölgelerine, savaş bittiğinde, kendi kendine karar verme hakkı verileceği vaadinde bulunmuş ancak vaadini tutmamıştır. Savaştan sonra Mısır'da yeni bir ulusalcı hareket olan "*Vefd*" kurulmuştur. İngiltere Mısır'ı bağımsız monarşi olarak deklare eder ancak İngiltere eğer kendi ilgileri tehdit edilirse Mısır'ın içişlerine karışma hakkını muhafaza etmiştir. Sonuç olarak hükümdar, İngiliz büyükelçisi ve yegâne halk tarafı olan *Vefd* arasında bir güç savaşımı şeklindeki istikrarsız bir konumdadır.

Bununla birlikte Vefd sıkça İngiliz ilgileriyle ilişkili olmakla suçlanır; öyle ki Hasan el-Benna, *İhvanu'l Muslimin*'i Mart 1928'de kurduğunda, topluluk çok geçmeden İslami radikalizmin başlıca kaynağına dönüşür ve asıl önemi uluslararası bir düzeyde çoğu İslami hareketin atası olmasında yatar. Ancak El-Benna'nın yaşamı süresince, İhvan'ın siyasi bir parti olmayıp seçim rekabetine girmediği vurgulanmalıdır. Aslında el-Benna politikanın Müslüman topluluk arasında anlaşmazlığı sürdürdüğüne inanması nedeniyle siyasi partileri onaylamamıştır. En azından teorik açıdan İslam toplumu yani *ümmet*, farklılaşan idealleri olan ayrı partilere gereksinim duymamalıdır. İhvan, Müslüman toplumun hastalığı olarak kabul edilen şeyleri azaltmak için yollar bulmak üzere çoğunluğu *Daru'l Ulûm*'dan öğrencilerin oluşturduğu küçük bir meslektaş grubu olarak başlar. Küçük hayırsever grupları, o dönemde Mısır'da olağandışı bir durum değildir. Bu grupların üyelerinin çoğunluğu amatör ve genç medrese öğrencilerinden oluşması dikkat çekicidir. Genel olarak aralarında ulema düzeyinde kimseler yoktur. Aslında bu ahlaki topluluklar, ulemanın ahlaki, dini ve sosyal görevi olarak kabul edilen noktaları gerçekleştirmedeki eksikliklerine kısmen bir yanıttır. Hasan el-Benna gitgide büyük bir takipçi kitlesi elde ettiği kahvehanelerde vaazlar vererek aktif bir hale gelir. Mescidlerdense kahvehanelerin hedef seçilmesi anlamlıdır. Çünkü mescidler muhafazakâr olsa da daha fazla dini eğilimli kişiyi barındırırken kahvehaneler daha genç ve inancını yitirmiş kişilerce doldurulmuştur. 1927'de Kahire'de Genç Hıristiyan Birliği'ni model alan *eş-Şebhanü'l Müslimin* adlı diğer bir organizasyon kurulur. El-Benna'nın babası da ŞM ile ilişkilidir. İki organizasyon daha büyük bir İhvan oluşturmak için birleşir. 1929'da İhvan'ın yalnızca dört şubesi, 1938'de 300 şubesi ve 1948'de toplamda iki milyon civarında üyeye 2000 şubesi bulunmaktadır. 1932'de İhvan merkezini İsmailiye'den Kahire'ye taşır ve 1939'da doğru topluluğun organizasyon karmaşıklığı, üye sayısı ve

açıkça dile getirilen programı bakımından hayır kurumları arasında açıkça göze çarptığı söylenebilir.

İhvanu'l Müslimin'in amaçları bağlamında 1933'teki bir konferansta organizasyon kendini İslami ilim ve kültürün desteklenmesine adanması gerektiği vurgulanır. Bu nedenle eğitim, programlarının başlıca bölümünü oluşturur. İlk adım Müslüman toplumu, ümmeti yeniden inşa etmek ve İslam'la Batı arasında güç dengesini onarmaktır. Böylece tüm Müslümanlar'a inançlarına geri dönme çağrısı (*davet*) yapılır. İhvan'ın amaçlarını yaymak yanında el-Benna'nın eserlerini yayımlamak için bir yayınevi kurulur. İhvan siyasi bir parti olmasa da el-Benna din ve politika arasında hiçbir ayrımın bulunmadığını vurgulamıştır. İslam daha ziyade, Selefiye geleneğinde esasen Kur'an ve sünnetten yola çıkılarak anlaşılan ve her zaman ve mekânda uygulanabilir olan entegre ve anlaşılır bir sistemdir.

İhvan askeri, düzende "tabur" olarak bilinen alt gruplar şeklinde organize edilmiştir. Üyeler haftada bir kez namaz ve manevi eğitim için toplanır. Alkol ve kumar gibi sapkınlıklardan kaçınmaya çokça vurgu yapılır. Organizasyon erkek ve kızlar için okullar inşa etmiş ve "izci" grubunu kurmuştur. İşçiler için gece okulları, sendikalar, klinik ve hastaneler kurulmuş, üyeler, fakirlerin sağlık ve refahını geliştirmek için çalışmışlardır. Birçok açıdan İhvan devlet içinde devlet gibi davranmıştır ve açıkçası bu durum Mısır hükümetinin refah ve eğitim bağlamında kendi başarısızlıklarının altını çizdiği için, hükümetin alaka ve kuşkularını üzerine çeker. Bununla birlikte Hasan el-Benna İslam'ın ilerleyebileceği ve refahın İslami ilkelere dayandığını göstermek için yola koyulur.

İhvan'ın gelecekteki İslam devletinin devlet şekli hakkında belirli bir kavramı yoktur. Hasan el-Benna cehalet ve yoksulluğa yönelik savaşım bağlamında halk düzeyinde yapılması gerekli çok iş olduğunu düşünür. İhvan geniş ölçüde anti-entelektüeldir ve sınıf tartışmalarında hoşgörüsüzdür. El-Benna'nın karizması ve liderlik becerileri itaatte ısrar edip temsilci atamada isteksiz olduğu için hem nimet hem de külfettir. Öyle ki ölümü üzerine bir liderlik boşluğu oluşur. Ancak hakkında çok az şey bilinecek kadar gizli olan ve varlığından çok az İhvan üyesinin haberdar olduğu *el-Cihazu'l sırri* adlı terörist bir birimin 1943'te ortaya çıkışı dikkat çekicidir. Bizzat el-Benna önemli bir dini görev olarak *cihad*a (lügatte savaş; ancak el-Benna'nın kastettiği nefsle savaştır) sıkça referansta bulunur. Hasan el-Benna'nın *cihazu'l sırri*'nın aktivitelerine ne ölçüde karıştığı açık değildir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra İngilizler nedeniyle düş kırıklığı, İsrail'e karşı beş Arap ordusunun 1948'de püskürtüldüğü "felaket"le (*el-*

nahbe) ve birçoğunun sonuç için teröre başvurmasıyla daha da artar. O zamandan sonra *cihazu'l sırri* Kahire'nin Yahudi bölgesini bombalama ve şiddetli baskınlar şeklinde bir kampanya başlatır. Başbakan Nukraşi Paşa öldürülür. İhvan cinayetlerle ilişkili olduğunu reddeder ve bizzat el-Benna, Nukraşi'nin ölümünün korkunç olduğunu vurgular. Ancak yeni Başbakan *-el-Hadi-* İhvan'ı elimine etmeye koyulur. İhvan'ın illegal olduğu duyurulur ve birçok üyesi tutuklanıp işkence görür. Temmuz 1949'da 4000 kadarı hapse konup aynı yılın Şubat'ında Hasan el-Benna sokakta vurularak öldürülür. Kuşkusuz bu cinayette Başbakanın parmağı bulunmaktadır.

Hasan el-Benna'nın mirası görmezden gelinemez. Esasen *selefiye* hareketindeki öncüllerinin çalışmalarını somutlaştırmış ve *İhvanu'l Müslümin*'de yeni bir Müslüman toplum kurmaya girişmiştir. İhvan'ın orijinalitesi modern kentleşen dünyanın talepleriyle temasta olan ve daha sonra Seyyid Kutub (1906–1966) tarafından geliştirilip sayısız Müslüman organizasyona model sağlayan ideolojik temeliyle ilk kitle destekli ve iyi organize edilmiş gruplaşmasında yatar. İhvan sıkça hükümetin zulümlerine maruz kalsa da, el-Benna'nın ölümünden sonra hükümet eylemlerine bir muhalefet olarak işlevine devam eder. Ekim 1954'de Mısır Cumhurbaşkanı Abdünnasır'a sözde cinayet girişimi dahil terör taktiklerine karşı değildir. İhvan halen Mısır'da ve Arap dünyasının diğer bölgelerinde sıkça farklı adlar altında ve her zaman birlik halinde olmayarak varlığını sürdürmektedir.

İLAVE OKUMALAR

- Bari, Zohurul, *Re-Emergence of the Muslim Brothers in Egypt*, New Delhi: Lancers Books, 1995.
- Chasdi, Richard J., *Tapestry of Terror: A Portrait of Middle East Terrorism, 1994–1999*, Lanham, MD: Lexington Books, 2002.
- Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism*, güncelleştirilmiş edn., Londra: Pinter, 1997.
- Davidson, Lawrence, *Islamic Fundamentalism: An Introduction*, rev. ve güncelleştirilmiş edn, Westport, CT: Greenwood Press, 2003.
- Esposito, John L., *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Hussain, Asaf, *Political Terrorism and the State in the Middle East*, Londra: Mansell Publishing, 1988.
- Kepel, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, Fransızca'dan çeviri: Jon Rothschild, Berkeley, CA: University of California Press, 1985.

Seyyid Kutub (1906-1966)

Seyyid Kutub, radikal reform hareketin farklı bir ideolojisini, *İhvanu'l Müslimin*'i formüle eden aktif bir reformcu ve önde gelen bir Müslüman entelektüeldir. Bu organizasyonun lideri olmasa da radikal eğilimine örnek oluşturur. Dolayısıyla İhvan'ın kurucusu Hasan el-Benna'nın entelektüel varisi olarak kabul edilir. Eserleri büyük ölçüde edebi eser olarak görülürler. Hapiste geçen yıllarını *Fi zilali'l Kur'an* ve *Yoldaki İşaretler* gibi ünlü kitaplarını yazmaya yoğunlaşarak geçirir. Mısır Cumhurbaşkanı Cemal Abdünnasır'ın *İhvanu'l Müslimin*'e karşı kampanyalarının bir parçası olarak, Seyyid Kutub 1966'da yönetime yönelik komplo kurmak suçuyla idam edilmiştir. İdamı ona şehit statüsü kazandırmıştır. Seyyid Kutub, 1906'da yukarı Mısır'daki Asyut bölgesinde dünyaya gelir. Babası bir âlim olmasa da takvasıyla tanınan bir kişidir. Kutub'un yaşamının, hemşerisi Hasan el-Benna'nın yaşamıyla birçok benzerliği bulunmaktadır. El-Benna gibi Kutub da Kahire'de yaşamak için köyünden ayrılmış ve bu da kent hayatının, özellikle belirgin sosyal dengesizlik, politik yozlaşma ve İngilizler'in varlığının onun üzerinde bıraktığı izlenim nedeniyle büyük bir öneme sahip olmuştur. el-Benna'nın aksine Kutub apaçık dini kayıtsızlıkla daha az alakadar görünür. Kutub gençliğinde dini bağlılık adına az şey sergilemiştir. Kutub'un öğretmenlikteki ilk kariyeri de aynı öğretmen okulu yani *Daru'l Ulûm*'da eğitim alması nedeniyle el-Benna'nın kariyeriyle paralellik gösterir. Bu okulda 1929'dan 1933'e kadar eğitim almıştır. Mezun olduktan sonra annesinin daima arzulamış olduğu gibi bir ilkokula öğretmen olarak atanır. Ancak zamanını edebi eleştiri, kısa öykü ve roman yazımına adar. Başlıca temaları dini değil romanstır.

1940'da Seyyid Kutub, Eğitim Bakanlığı'ndaki kültür denetim müdürlüğüne geçer. Daha sonra ilköğretim müfettişi olarak görev yapar. Bu dönemde Mısır'daki mevcut en eski siyasi parti ve dönemin yegâne

büyük muhalefet gücü olan *Vefd* Partisi'ne katılır. Bir edebiyat eleştirmeni olarak ünü artmış olsa da bu durum ona finansal olarak küçük bir getiri sağlarken, edebiyata olan ilgisindeki azalışla sosyal ve politik makaleler yazmaya başlamıştır. Kutub, 1948'de Kuzey Colorado Üniversitesi'nde eğitim bilimlerinde master için devletten yol ve eğitim bursu alır. Colorado'da çok az gezerek 3 yıl geçirir. Kutub burada aşırı materyalizm, cinsel serbesti ve ırkçılık olarak kabul ettiği (Kutub oldukça koyu renkli bir deriye sahiptir ve şahsen ırkçılığa maruz kalmıştır) özellikle de ABD medyasının pro-siyonist görüş açısı olarak kabul ettiği hususlara birinci elden tanık olur. İhvan'ın lideri Hasan el-Benna -büyük olasılıkla Mısır hükümetinin buyruğuyla- 1949'da öldürüldüğünde, görünüşe göre ABD medyası bu olayı sevinçle karşılamıştır.

Kutub'un yazıları İslami bir yönelime sahip olmaya başlamış ve Kur'an'da bulunan söz sanatları üzerine birçok makale kaleme almıştır. Kutub Kur'an'ı önemli bir manevi kaynak olarak görür; dikkatini İslam ve Kur'an araştırmalarının önemine yoğunlaştırır. El-Benna'nın öldürüldüğü yıl, Kutub'un *el-Adale'l İctimaiyye fi'l İslam* adlı eseri yayımlanır. Bu eser birçok âlim ve Müslüman aktivitistin dikkatini çeker. Kitabın orijinalitesi İslam'ı yalnızca manevi bir kaynak olarak değil ayrıca entegre bir toplumsal ve ekonomik adalet sistemi olarak görmesinde yatar. Kutub kendini bir *Selefi* (bkz.el-Benna'nın yanı sıra Afgani, Muhammed, Abduh ve Reşid Rıza) olarak kabul eder. İlk dört halifeyi (*Hulefa-i Raşidin*) idealize eder ve her ne kadar Kutub, 3. halife Osman'ın özellikle pek gündeme gelmediğini ifade ettiğinde kimi itiraz ve eleştirilerle karşılaşsa da, bu dönemin bir bütün olarak tam bir sosyal adaleti yansıttığını belirtir. Seyyid Kutub liderler arasındaki yayılan bozulma ve İngiliz alakalarıyla yakından ilişkilendirilmesi suçlamalarının bir sonucu olarak *Vefd* Partisi'nin ideolojisi ve aktiviteleriyle hayal kırıklığına uğrar. İslami radikalizmin başlıca kaynağı artık 1928'de Hasan el-Benna tarafından kurulan *İhvanu'l Müslimin*'e geçmiştir. Hasan el-Benna'nın 1949'daki ölümüyle, liderlik daha "saygın" olan Hasan el-Hudeybi'ye geçer. Kutub Mısır'a döner dönmez Eğitim Bakanlığı'ndan istifa eder. İhvan, Kutub'un revizyoncu yazılarından etkilenir ve karşılıklı bir sempati gelişerek Kutub'un 1952'de üye olmasına neden olur. Kutub düzenli olarak fikirleri geliştirdiği *el-Dava* dergisi için yazılar yazar. *İhvanu'l Müslimin* geniş bir takipçi kitlesine sahiptir ancak *Vefd*'in aksine siyasi bir parti değildir; bu yüzden de seçimlere katılamaz. Daha küçük bir muhalefet gücü olan komünist partiyle -sekülarist referanslarına karşın- ortak düşman olarak algılayıp "Anglo-Amerikan yardakçısı" olarak adlandırdıkları Başkan Abdünnasır'a karşı birleşirler. Seyyid Kutub ko-

münistlerle ilişki rolünü üstlenir. Kasım 1954'de Abdünnasır'a suikast girişiminde bulunulur ve İhvan suçlanır. Kimileri başarısız suikast girişiminin tezgâhlı olduğunu öne sürse de bu girişim Abdünnasır'a muhalefeti bastırmak için gereksinim duyduğu bahaneyi sunmuştur. Bunu bir dizi tutuklama, göstermelik yargılamalar ve idamlar izler. Kutub, Hudeybi ve diğer birçok üyeyle tutuklanır. Yedisi ölüme mahkûm olur. Ancak Hudeybi'nin idamı, yaşı ve hastalığı nedeniyle hafifletilir. Kutub ise 16 yıl hapse mahkûm olur.

Aslında Kutub, yaşamının geri kalanını kapsayacak hapsi süresince, en iyi kimi eserlerini kaleme alır. *Fi zilali'l-Kur'an* adlı bir tefsir yazar. Bu eserde her bir ayeti ayırarak inceleme şeklindeki olağan atomcu yaklaşımdan çok Kur'an'ı yekpare bir bütün olarak ele alır. Kutub küçük teolojik ayrıntılarla ilgilenmez ancak büyük temalarla uğraşır. Burada önem taşıyan şey, tefsirini geleneksel kaynaklara yani önceki tefsirlere başvurmadan yazmasıdır. Sonuç olarak Kur'an kendi algı ve deneyimleri prizmasından kavranır, önceki âlimlerin "hükümleriyle" değerlendirilmez.

Bu dönemdeki diğer önemli bir eser de *Yoldaki İşaretler*'dir (*Mealim fi'l Tarik*). Kitabın ana teması, Kutub'a göre İslam toplumundaki sorunun Batı'nın saldırıları ya da otokratik yönetim olmayıp bir bütün olarak toplumun cehaleti (cahiliyye) olarak atıfta bulunduğu şeydir. "*Cahiliye*" terimi Kur'an'da Hz. Muhammed'in ve İslam'ın mesajının gelişinden önceki Arabistan'daki duruma bir referans olarak kullanılmıştır. Bu anlamda insanların ilahi rehberlikten yoksun olduğu bu zaman, "*cahiliye* dönemi"dir. Kutub'un cahiliye terimini kullanımı, Pakistanlı çağdaşı Mevdudi tarafından popülerize edilmiş olup İslam toplumunun mevcut halini ifade etmektedir. Mevcut toplumu Hz. Peygamber'den önceki cahiliyeyle benzer hatta daha feci göründüğünü belirtir. İnançları, gelenekleri, kültürü, kanunları vb. bakımından toplum esasen İslam dışı karakterdedir. Bunun nedeni Hz. Muhammed ve *Hulefa-i Raşidin* döneminde varolan toplumu yansıtmamalarıdır. Burada Suudi Arabistan'daki Vahhabiliğin (bkz. El-Vahhab) yansımaları bulunur. Ne var ki Vahhabilik Vahhabi olmayanların gayri Müslim olduğu biçiminde "Müslümanlar'ı" eleştirdiği için, Kutub'un alakası yine daha az atomistiktir. Zira bu konu toplumun nasıl yapılandığıyla daha fazla ilgilidir.

Kutub, İslam'ın toplumun tüm hastalıklarına karşılık verebileceğini öne sürerken Batı düşüncesinin onun fikirleri üzerindeki etkisi görmezden gelinemez. Aslında Kutub, Fransız hekim ve yazar Alexis Carrel'in (1873–1944) kendi üzerinde büyük bir etkiye sahip olan *Meçhul İnsan* (*L'homme, cet inconnu*, 1935) adlı eserine atıfta bulunmaktadır. Carrel,

maddi ilerlemenin ahlak bozucu etkileri ve demokrasinin neden olduğu bozulmadan insanları kurtarmak için gereksinim duyulan şeyin, yeni bir muttaki ve mistik elit olduğunu yazar. Bu görüşler kimi açılardan Friedrich Nietzsche gibi diğer Batılı filozofları yansıtır. Kutub'un yazıları ayrıca onun bireyciliğinde Kierkegaardçı'dır. Kutub ayrıca arketip olarak Peygamber ve Ashab dönemini yansıtan modern cahiliyeye karşı gizli bir "öncü güç" işlevi görecek Müslüman gençler arasında, yeni bir elit gereksiniminden bahseder. Kutub bu elitin gerçekte ne yapacağı konusunda açık değildir. İslam'ın hakikatini öğrendiklerinde vücuda gelip bir daha hiçbir dünyevi kanun ya da kuralları gerektirmeyecek bir devlet idaresinin dizginlerini ele alacak kimi takva sahibi bireylerin bir tür romantik ve saf kavramına sahip görünür.

Kutub Müslüman bir devletin hangi yönetim biçimini alacağıyla çok az ilgilenir ve fiili organizasyonu yetkin oldukları vakit *ümmete* bırakır. Mevdudi'den ödünç alınan diğer bir terimi, *hâkimiyeti* kullanır. Esasen toplum Tanrı'nın iradesi uyarınca yönetildiğinde –bu da geleneksel kaynaklar olan Kur'an ve sünnet yoluyla belirlenebilir– her şey yerli yerinde olacaktır. Kutub dini kuralcı olmaktan çok estetik-psikolojik bir deneyim, Batı'nın varoluşçu yaklaşımıyla çok şey paylaşan bir görüş olarak görür. Bu din bir ümin'in hangi koşullarda ne yapacağını basitçe "bilmesi" nedeniyle sezgiye dayanır. Yine Nietzsche'nin *Ubermensch* (süperinsan), sufilerin ilahi tecrübesi hatta Martin Luther'in dini metinlerin sıhhatinin hiyerarşik bir ilim yapısına gerek duymaksızın sezgiyle birey tarafından kavranabileceği görüşüyle benzerlikler gözlemlenebilir.

Bununla birlikte hükümet, inananlardan oluşan bu öncü kuvvete çağrısını devlete karşı bir komplo olarak yorumlamış ve Kutub, Aralık 1964'de hapisten çıktıktan sonra Ağustos 1965'de tekrar tutuklanarak 29 Ağustos 1966'da asılmıştır. Kutub'un özellikle "köktenci" ya da yenilikçi" savaşçı olarak referansta bulunulan gruplar üzerindeki etkisi özellikle dikkat çekicidir. Onun şehadeti düalist dünya görüşü "*Hizbullah*" (Tanrı taraftarı) ve cihadla dönüştürülmesi gereken "*hizbuşşaytan*" (şeytanın taraftarları) olarak ayrıldığı için, birçok kşiye model olmuştur. Kutub sıkça *cihada dava* ile alakalı olarak referansta bulunurken eğer devlet davayı uygulama özgürlüğüne müsaade etmezse, silahlı gizli öncü kuvvet tarafından "fiziki cihad"ın haklılığı kanıtlanır. Bu dava ve düşünce, birçok modern grubun ideolojisinde yansır.

BAŞLICA ESERLERİ

- *Social Justice in Islam*, Çev. Hamid Algar ve John B. Hardie, North Haledon, NJ: Islamic Publications International, 1999 (*İslam'da Sosyal Adalet*, S. Kutub, Hikmet Neşriyat, 2007)
- In the Shade of the Qur'an, Çev. Adil Salahi ve A. Shamis, 9 cilt, Leicester: Islamic Foundation, 2004. (*Fîzılali-il Kur'an*, S. Kutub, Hikmet Yayınları, 1970)
- *Milestones*, Chicago: Kazi Publications, 2003. (*Yoldaki İşaretler*, S. Kutub, Pınar Yayınları, 2010)

İLAVE OKUMALAR

- Bari, Zohurul, *Re-Emergence of the Muslim Brothers in Egypt*, New Delhi: Lancers Books, 1995.
- Donohoe, J. ve Esposito, J. (eds), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Esposito, John L., *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Kepel. Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, Fransızca'dan çeviri: Jon Rothschild, Berkeley, CA: University of California Press, 1985.

Muhammed Taha (1908-1985)

Kimi zamanlar "Afrika'nın Gandi'si" olarak atıfta bulunulan Muhammed Taha'nın İslam düşüncesine katkısı, hem memleketi Sudan'da hem de İslam dünyası genelinde özellikle 20. yüzyıl sonlarındaki İslami inançları modernitenin dayattığı meydan okumalarla uzlaştırmada en eksiksiz girişimlerden biriyle meşgul olması nedeniyle oldukça etkilidir. Yalnızca önemli bir entelektüel figür olmayıp ayrıca 1940'ların ortalarından 1985'te idam edilişine kadar politik bir aktivisttir.

Mahmut Muhammed Taha, 1908'de Mavi Nil yakınlarındaki Başkent Hartum'un güneydoğusunda yer alan Rufa kentinde doğar. Sudan o dönemdeki İngiliz-Mısır ittifakıyla yönetilmektedir ancak İngilizler kaçınılmaz olarak baskın ortak olduğu için Taha, birçok çağdaşı gibi İngilizler tarafından kurulan ve İngiliz çizgisinde işleyen bir İngiliz okul sisteminde eğitim alır. Daha sonra Gordon Memorial College'da mühendislik eğitimi alır -bu okul daha sonra Hartum Üniversitesi olacaktır- ve 1936'da buradan mezun olur. Çalışmaları yalnızca modern bilimi içermez, ayrıca Batılı sosyal ve politik fikirlerle aşina olmayı bir görev kabul eder. Politikaya ilgi duyar ve 1945'te ulusal bir cumhuriyet kurma yanında şiddetli olmasa da İngiliz kolinin güçleriyle doğrudan bir yüzleşme çağrısı adına Sudan'daki ilk siyasi parti olan Cumhuriyetçi Parti'yi kurar. Taha'nın 1946'da İngilizler tarafından hapsedilişi, bu yüzleşmenin bir sonucudur: Bu tutuklamaların ilki elli gün, ikincisi iki yıl sürer. Daha uzun olan ikinci hapis sürecinin gerekçesi, kadınların sünnet edilmesini yasaklamak üzere İngilizler'in girişimlerine yönelik Taha'nın umumi protestolarının bir sonucu olmasıdır. Aslında Taha da uygulamaya karşıdır; çünkü kadınların sünnet oluşu İslami değil, kültürel bir olgudur. Ancak Taha'nın protestoları daha çok Sudan'da İngilizler'in kanun dayatma girişimlerine karşıdır. Bu yüzden "*Rufa Olayı*" olarak bilinen gösteri, aslında Taha'nın organize ettiği anti-kolonyel bir gösteridir.

Gösterilere katılanlardan birisi, ileride Sudan *İhvanu'l Müslimini*'nin lideri olacak 14 yaşındaki Hasan el-Turabi'dir.

Taha 1948'te serbest bırakılınca, 1951 sonlarına kadar dünyadan el etek çekmeye karar verir. Bu dönemde Cumhuriyetçi Parti'ye çokça gerek duyulmasa da, Taha zamanını yaşamının geri kalanı boyunca sürekli olarak propagandada bulunacağı dini, sosyal ve politik fikirlerini geliştirmeye adar. Sudan 1 Ocak 1956'dan itibaren bağımsız bir cumhuriyettir. İlk parlamenter seçimler 1958'de yapılır ve *Ümmet* Partisi çoğunluğu elde edip hükümet kurar. Ama yalnızca sekiz ay sonra, Genelkurmay Başkanı General İbrahim Abboud tarafından hükümet yıkılır. Abboud parlamentoyu fesheder, anayasayı askıya alır. Sıkıyönetim ilan eder ve kendisinin başkanı olduğu bir kabine kurar. Bu dönemde cumhuriyetçiler geniş ölçüde diğer politik gruplarca görmezden gelinse de, Cumhuriyetçi Parti askeri yönetimin ardından 1958'de adını Cumhuriyetçi Kardeşler olarak değiştirir. Ancak 1960'ta üç cumhuriyetçi öğrenci Omdurman İslami İlimler Enstitüsü'nden (şimdiki adı Omdurman İslam Üniversitesi) irtidat gerekçesiyle uzaklaştırılır. Enstitünün dekanı, Taha'nın fikirlerini İslam'dan irtidat olarak damgalar. 1964'te "Ekim devrimi" gerçekleşir ve Başkan Abboud istifa edip yerine devlet konseyi geçer. Sudan, Kuzey ve Güney arasında bir içsavaşa tanık olur. Güney Sudan daha fazla otonomi istemektedir. Sudan parlamentosu 1967'de Komünist Parti'yi kanundışı ilan etme girişiminde bulunduğunda cumhuriyetçilerin statüsü bir şekilde yükselir. Taha komünistlerin ifade özgürlüğü haklarını savunmak için sözünü sakınmadan konuşmalar yapar. Taha İngilizler'in kadınların sünnet olmalarını yasaklama girişimlerini -kendisi bu eylemi onaylamasa da- protesto ederken aynı anda komünistlerle görüş birliğinde olmamasına karşın Komünist Parti'nin yasaklanışını da protesto eder. Söz konusu olan ilkedir. Bununla birlikte *İhvanu'l Müslimin*, Cumhuriyetçiler sıklıkla komünist partiye karşı çıksalar da bunu komünizme destek olarak kabul eder. İhvan 1968'de Taha'nın irtidatla yargılanmasını ister. Bir yargılama gerçekleşir ancak Taha, Sudan hükümetinin bu dönemde seküler bir bakış açısına sahip olması nedeniyle seküler bir mahkemenin dini bir meseleyi yargılayamayacağını öne sürerek yargılanmayı reddeder. Her şeye karşın mahkeme gerçekleşir ve hükmün verilmesi yalnızca üç saat sürer. Yargılama esnasında Taha aleyhine birçok delilin işitildiği söylenir. Bunlardan bir kısmı onun fikirlerinin yanlış yorumlanışından başka bir şey değildir. Taha irtidatla suçlanır. Bu görüş Kahire'deki yetkin el-Ezher Üniversitesi ve Dünya Müslüman Birliği'nin sonraki hükümleriyle desteklenir. Cumhuriyetçiler ve Taha'nın politik katılımları artık yasaklanmıştır.

İhvan'ın politik kolu ICF nispeten küçük olsa da, bir baskı grubu olarak rolü içinde İslami bir oluşum sorununu gündeme alabilmiştir. 1969'daki askeri darbe olmasa, Cumhuriyetçilere yönelik başka yaptırımlar da kuşkusuz gerçekleşecektir.

Darbeyi orduda bir albay olan Cafer Muhammed el-Nimeyri yönetmiştir. Nimeyri gücü ele geçirip bir devrim konseyi idaresi altında hükümet kurar. Başlangıçta Cumhuriyetçiler hükümete katılmasalar da, daha az hizipçi ve daha hoşgörülü bir temel üzerinde demokrasiyi tekrar getirmesi umuduyla Nimeyri'ye destek verirler. Bu umutların yerindeliği Nimeyri'nin başkan seçilip hükümetin 1971'de gerçekleşen seçimde Güney Sudan'daki isyanlarla birlikte uzun süreli içsavaşa bir son vermeyi müzakere etmesiyle görülmeye başlar. Bununla birlikte 1970'ler, birkaç darbe girişimi ve Sudan'ın sınırlı kaynaklarına ilave bir yük getiren Eritre, Uganda ve Çad gibi diğer ülkelerden büyük bir mülteci akınıyla pek de istikrarlı bir dönem değildir. İlkin Nimeyri destek için Sovyetler Birliği ve Libya'ya başvurduğu için pro-komünisttir. 1971'de yegâne yasal, politik parti olarak Sudan Sosyalist Birliği'ni kurar. Ancak 1971'de "Ulusal Uzlaşı" gerçekleşir ve rejim güç tabanını Sadık el-Mehdi liderliğindeki *Ümmet* Partisi ve Hasan el-Turabi liderliğindeki Ulusal İslami Cephe'yi (NIF) hükümete alarak güç tabanını genişletme girişiminde bulunur. 1978'de el-Turabi Sudan Sosyalist Birliği'nin merkez komitesine atanır ve *şeriat*la uyumlu kılma adına kanunların gözden geçirilmesi için bir komiteye başkanlık eder. Ne var ki 1970'lerin sonunda ekonomik durum gitgide kötüleşir ve Nimeyri konumunu güçlendirmek için NIF ve Kuzey'deki İslamcılara yönelir. Nimeyri'nin tavırlarında bir değişiklik olur ve daha İslami bir politik konum benimser. 1983'te Taha ve kırk kadar önde gelen Cumhuriyetçi gözaltına alır. Tümü aralık 1984'te serbest bırakılır.

Nimeyri Eylül 1983'te *İhvanu'l Müslimin*'in desteğiyle şeriata dayalı "Eylül kanunları"nı ilan eder. Bu program, kısmen Nimeyri'nin İslam'a yönelik kendi yöneliminin bir sonucu iken ayrıca hükümette bu dönemde daha az desteğe sahip olduğunun ve bir meşruiyet arayışında oluşunun göstergesidir. Bununla birlikte şeriatın ilanı, bu dönemde daha animist ve Hıristiyan Güney Sudan'da bir içsavaşın yeniden başlamasındaki ana nedenlerden biridir. Sonuçta Nimeyri 1984'te sıkıyönetim ilan etmeye mecbur kalır. Taha hizipçi politikalardan vazgeçilmedikçe Sudan için olması muhtemel bir felaket için uyarı anlamında "Ya Bu ya da Tufan" adlı bir kitapçık yayımlar. Taha ilan edilen şer'i kanunların gerçekte saptırılmış olup İslam'ı asla yansıtmadıklarını öne sürer. İronik olarak İhvan'dan Turabi buna geniş ölçüde katılır ancak şeriat refor-

munun gerçekleşmesi için hiç olmamasındansa bir şeriat türünün daha evla olacağı görüşünü belirtir.

1985 Ocak ayı başında Taha ve dört yakın arkadaşı, yakalanıp bir kez daha irtidatla suçlanır. Önceki duruşmada olduğu gibi Taha mahkemenin meşruiyetini tanımayı reddeder. Hükmün verilmesi yalnızca iki saat sürer. 18 Ocak'ta Taha, Hartum'daki Kober Hapishanesi'nde asılır ve sonra cesedi bir helikopterle alınıp bilinmeyen bir yerde gömülür. Taha "tövbe edip" ölüm cezasından kurtulabilecekken, bunu yapmayı reddeder. Onunla beraber suçlanan dört kişi tövbe edip kurtulur. Bu dönemde 76 yaşında olan Taha'nın idamı yalnızca Sudan'da değil, ülke dışında da birçok kişi arasında öfke ve tepkiye neden olur. Arap İnsan Hakları organizasyonu 18 Ocak'ı onun ölümü anısına Arap İnsan Hakları Günü olarak ilan eder. Eğer bu eylemin amacı Nimeyri'ye daha fazla popülarite kazandırmaksa bunda başarısız olunmuştur. Nitekim Nisan 1985'te Hartum'da gerçekleşen halk ayaklanması, Nimeyri'nin kansız bir darbeyle devrilmesine yol açar.

Taha'nın öğretileri, esasen diğer birçok reformcununki gibi teknoloji, çoğulculuk ve diğer birçok modernite yönüyle İngiliz koloni gücünün işgaline ve sonuçta Sudan'ın kültürü, geleneği, politikası ve dini üzerindeki etkilerine bir yanıttır. Reformcular algılanan bu tehdide oldukça farklı yanıtlar verir. Kimileri eğer onları yenemiyorsanız, onlara katılıp devleti ve dini birbirinden ayıran sekülarist bir yaklaşım benimseme görüşünü kabul ederler. Alternatif muhafazakâr yaklaşım, Batılı değerlerin toptan reddi ve Hazreti Muhammed'in dönemindeki saf İslami değerler olarak kabul edilen duruma bir dönüşe yönelik çağrının yanı sıra İslam âlimlerinin özellikle de geçmiştekilerin geleneğine bir başvuru çağrısıdır. Ancak Taha, İslam'ın seküler ulusalcılık fikirleriyle bağdaştırılabileceği şeklinde orta bir yol benimser. Ancak bunun için şeriatın bir değişime, bunun için de değişen modern dünyaya tepki olarak içtihadın uygulanışına hazır esnek bir yapıya sahip olmalıdır. Buna ulaşmak için büyük mezheplerin hükümlerini basitçe taklit etmekten çok asıl kaynaklara yani Kur'an ve Hadise dönüşte eğitimli Müslümanlar'a gerek vardır. Bu yolla şeriat ortaçağın hükümleriyle bastırılmaktan ziyade ilk ilkelerini yeniden yapılandırabilir.

Bununla birlikte Taha "İslam'ın ikinci mesajı" olarak adlandırdığı hususa başvurarak diğer birçok reformcudan daha ileri gider. *Nesih*'in mevcut şeklinin terk edilmesi gerektiğini belirtir. *Nesih* Kur'an'daki daha önceki ayetlerin sonraki ayetlerle yer değiştirmesini, dolayısıyla olası çelişkili sorunların çözümünü ifade eden ilkedir. Taha aslında *nesh*in

ters çevrilmesini önerir. Nesih kavramının her halükarda Kur'an'da zayıf bir şekilde desteklendiğini (2:106) ve yalnızca birkaç klasik ve modern âlimin bu kavramı reddettiğini öne sürer. Geleneksel görüş, daha eski Mekki ayetlerin sonraki Medeni ayetlerle yer değiştirmesi iken, Taha Medeni ayetlerin tarihi açıdan insanlığı İslam'a daha genel bir çağrı içeren Mekki ayetlerden daha spesifik olduğunu belirtir. Mekki ayetler İslam'ın daha evrensel özünü, "İslam'ın ikinci mesajı"nı içerir. Bu yüzden Medeni ayetler Mekki ayetlerle değiştirilmelidir.

İslam daha genel Mekki ayetlere odaklanarak, esasen daha modern liberal bilinç için daha kırıcı görülen sınırlayıcı, spesifik kültürlü yaptırımlardan özgür kalır. Öte yandan Mekki ayetler rahmet, mağfiret ve huzur gibi şeylerle daha alakalıdır. Bununla birlikte birçok kişinin bundan niçin kuşku duyduğunu ve Taha'yı irtidatla suçladığını görebiliriz. Çünkü Kur'an ilke olarak "kültüre özgü" bir varlık değildir, Tanrı Kelamı'dır. Bu yüzden de evrenseldir. İkinci mesajdaki yazılardan başka ayrıca kendi Ortodoks İslam anlayışını, onun mistik yönleriyle birleştirme girişiminde ayrıntılı bir teoloji ve kozmolojiyle açıklar. İslam ve modern bilim arasında bir uzlaşıya girişir, politik düzeyde devlet organizasyonu için ayrıntılı öneriler sunar.

Taha bireyin özgür bilincinin güçlü bir destekçisidir. İnsanların kendilerini dini geleneklerinin bilinçlerine dikte ettirdiğinden ayrılmaları ya da buna katılmalarında özgür olmaları gerektiğine inanır. Tüm dinlerin seçim ya da uygulamalarında özgür bırakılmalarına inanarak, ülkesinde olduğu gibi dini hizipçiliğe yönelimin karşısındadır. Ekonomi bağlamında merkezi hükümetin kontrolünden çok işbirliği girişimlerine dayalı bir sosyalizm biçimini benimser. Özellikle despotluğa ve bireysel özgürlüğün kaybına yol açtığına inandığı komünizmi eleştirir. En orijinal şekilde İslam'ın "ikinci mesajında" bulunan görüşlerinin uzun vadeli İslam düşüncesine nasıl etkide bulunacağını söylemek için henüz çok erken. Ancak onun mirası, kendi yaşamı pahasına diliyle politik hoşgörüsüzlüğe karşı oluşuna dayandırılabilir.

BAŞLICA ESERİ

- *The Second Message of Islam*, Çev. Abdallahi Ahmed An-Na'im, New York: Syracuse University Press, 1996. (*İslam'ın İkinci Mesajı*, M. Taha, Ayrıntı Yayınları, 2011)

İLAVE OKUMALAR

- An-Naim, A.A., '*Mahmud Muhammad Taha and the Crisis in Islamic Law Reform: Implications for Interreligious Relations*' Journal of Ecumenical Studies 25(1) 1988.
- Kurzman, C. (ed.), *Liberal Islam: A Source Book*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Malcolm X (Malik El Şahbaz) (1925-1965)

Daha çok Malcolm X olarak bilinen Malik el-Şahbaz, yirminci yüzyılın güçlü ve etkin bir Afro-Amerikan aktivisti olup Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyahi kurtuluşun savunucusudur. Söylem ve eylemleri 1950'ler ve 60'lardaki siyahi ulusalcı ve siyahi ayrılıkçı hareketler üzerinde önemli bir etkiye sahip olur. Pan-Afrikancılar'dan siyahi gücün babalarına hatta bir sosyaliste kadar herkes için farklı şeyler ifade eder. *Nation of Islam*'la (NOI) ilişkilendirilir ancak yaşamının sonraki bölümünde Malcolm X adını reddetmese de Malik el-Şahbaz adını alarak Ortodoks Sünni İslam lehine NOI'ın görüşlerini reddeder. Kırkıncı yaş gününden üç ay önce öldürülür.

Malcolm X, Malcolm Little olarak 19 Mayıs 1925'te Omaha Nebraska'da dünyaya gelir. Annesi Louise Norton Little, sekiz çocuğu büyütmek gibi tüm gününü kapsayan bir işle meşguldür. Babası Earl Little, bir Baptist vaizidir. Siyahilerin sosyal ve ekonomik bağımsızlığının açık sözlü bir destekçisi olup, Marcus Garvey'in "Afrika'ya dönüş" hareketini desteklemiştir. Babasının açık sözlülüğünün bir sonucu olarak aile birçok ırkçı eylemle karşılaşmıştır. Earl, aileyi Malcolm'un dördüncü yaş gününden önce iki kez yer değiştirmeye zorlayan beyazların üstünlüğüne inanmış Black Legion örgütünden ölüm tehditleri alır. Ancak 1929'da Lansing, Michigan'daki evleri yakılır ve iki yıl sonra Earl'ün parçalanan cesedi tren rayları yanında bulunur. Polis bunun bir kaza sonucu olduğunu söyler. Malcolm'un annesi birkaç yıl sonra duygusal bir çöküntü yaşar ve bir akıl hastanesi yatırılır. Sonuçta çocuklar farklı yetimhane ve bakımevleri arasında birbirlerinden ayrılırlar.

Malcolm bir bakımevine sonra da ıslahevine gönderilir. Lisede başarılı bir öğrencidir ve sınıfını birincilikle bitirir. Ancak otobiyografisine göre en sevdiği öğretmen ona bir avukat olma rüyasının "bir zenci için gerçekçi bir amaç olmadığını" söylediğinde hayal kırıklığına uğrar.

Sonuç olarak Malcolm okuldan atılır ve 17 yaşında küçük suçlara karıştığı New York civarındaki Harlem'e gider. "Detroit Red" olarak tanınıp birçok narkotik, fahişelik ve kumar zincirini koordine eder. 20 yaşında yakalanıp hırsızlıkla suçlanarak 10 yıl hüküm giyer. Ancak hapishane aynı zamanda eğitimini ilerleteceği yer olur. Çünkü kendisini Wallace D. Fard tarafından kurulan ve Elijah Muhammed (Elijah Poole) tarafından yönetilen siyahi bir Müslüman grup olan Nation of Islam'ın (NOI) öğretilerine dalmış bulur. Elijah Muhammed beyaz toplumun Afro-Amerikalıları kendi kendilerini güçsüzleştirmeleri ve politik, ekonomik ve sosyal başarıdan uzak kalmaları için aktif olarak çalıştıklarını ifade eder. Nation of Islam diğer amaçları yanında beyazların yaşadığı bir devletten ayrı olarak kendilerine ait bir devlet için savaşım vermiştir. Bununla birlikte NOI geleneksel İslam'ın aksine ırkçı bir eğilime sahiptir. Zira beyazların "doğaları gereği şeytan" ve Tanrı'nın siyahi olduğunu ilan eder. NOI yakın gelecekte beyaz insanların yok edilip siyahilerin Allah'ın yönetiminde hükmedeceği büyük bir savaş olacağını ön görür. Bu yeni düzene hazırlık olarak siyahi Müslümanlar'ın uyuşturucu ve alkol kullanımına karşı çıkıp kendilerini dizginlemeleri gerekmektedir. Malcolm, NOI'nin katı disiplinine teslim olur ve İncil'e dalar. Hapis cezası süresince güçlü ve ikna edici bir hatibe dönüşerek hapishanenin MIT'ye karşı münazara takımını yönetirken, büyük ceza konusunda bir münazarayı kazanmıştır. 1952'de şartlı tahliye edildiğinde Detroit, Michigan'a gider ve bu kentteki NOI mabedine katılır. "Little" soyadını bir köle adı kabul eder ve kayıp kabile adının altını çizmek için "X" adını alır. 1958'de Betty Sanders'le evlenir (daha sonra Betty Shahbazz olarak bilinecektir) ve altı kızları olur. NOI içinde kısa sürede yükselir ve 1954'de Elijah Muhammed onu Harlem ana mabedinin imamı olarak tayin eder. Ulusal konuşma programları, televizyon söyleşileriyle ve hareketin ana bilgi ve propaganda gazetesi *Muhammed Speaks*'i kurarak NOI'nin adını duyurmasına yardımcı olur.

Malcom X'in karizması, enerjisi ve adanmışlığı birçok üyeyi etkilemiş ve onu NOI için akıl hocası Elijah Muhammed'den daha önde bir sözcü yapmıştır. 1952'de NOI üyeleri 500 civarındayken 1963'e doğru bu sayı 30.000'e yükselmiştir. Malcolm X siyahi enstitüler kurup kendilerini ırkçı şiddetten koruma yerine beyaz toplumla entegrasyonu savunması yüzünden, vatandaşlık hakları önderlerini özellikle Martin Luther King'i sert bir şekilde eleştirir. Batı kültürü ve dayandığı Yahudi-Hıristiyan dini geleneklerin doğal olarak ırkçı olduğunu ve şiddetsizliğin "ahmakların felsefesi" olduğunu öne sürer. Malcolm X'in ünü arttıkça bu durum Elijah Muhammed ve diğer NOI liderleriyle bir gerilime neden

olur. 1950'lerde Malcolm X beyaz insanların literal olarak "şeytan" olduğu görüşünü eleştirip ırkçılığa daha güçlü bir politik karşılık verirken NOI'nin çizgisi politikaya girmekten çok dini bir kendi kendine yardım hareketi olarak kabul ettiğinde durum daha da kötüleşir. Malcolm X ve Elijah Muhammed arasındaki gerilimler, Malcolm X'in akıl hocasının *Nation of Islam*'daki altı kadınla gizli ilişkisi bulunduğu ve bu ilişkilerden çocukları olduğunu öğrendiğinde daha da artar. Malcolm X evliliğine kadar NOI'nin bekârlık kuralına sıkı sıkıya bağlı kalmış ve Malcolm X'ten meseleyi gizli tutmasını rica eden Elijah Muhammed'in hilelerinden derinden incinmiştir. Daha kötüsü Malcolm X, 1963'te Başkan John F. Kennedy'nin ölümü üzerine bunun "yapılan kötülük eninde sonunda sizi tekrar bulur" tespitinde bulununca olur. Bu yorum önceden olduğu gibi şimdi de bağlamından çıkarılmış olup Başkana saygısızlıkta bulunma amacıyla ortaya konmamıştır. Daha çok siyahilere vahşice davranılması şimdi beyaz bir başkana şiddet olarak "geri dönmüştür". Ancak bu tespit en iyimser şekilde duygusuzluk olarak görülmüş ve Elijah Muhammed'in Malcolm X'i susturmasına yol açmıştır. Bu, Malcolm X'in NOI'nin bir üyesi olduğunu inkârla aynı şeydir. Malcolm X sessiz kalmak yerine 1964'de hareketten ayrılır ve politik alanda çalışmaya adanan İslami bir hareketi, *Muslim Mosque Inc.*'i kurar.

Elijah Muhammed'la bağlarını kopardığı yıl, Malcolm ilk kez hacca gider. Bu yolculuk Malcolm'un "kardeşim olarak adlandırabileceğim sarı saçlı mavi gözlü insanlarla" tanışmasıyla yaşamındaki bir dönüşüm aşamasını oluşturur. ABD'ye dönünce *el-Hac* (hacı) *Malik el-Şahbaz* adını alıp Sünni İslam'ı benimser. Beyazların artık şeytan olmadığını ilan ederek "gerçek kardeşliği" bulduğunu duyurur. Güçlü bir siyahi özgürlüğe inanmaya devam etse de artık beyazlara yönelik ırkçı eğilimler taşımaz. Afro-Amerikan Birliği Organizasyonu'nu (OAAU) kurar. Bu organizasyon bağımsız Afrika devletlerinden oluşan Afrika Birliği Organizasyonu'ndan (OAU) esinlenilmiştir. Bu grup ırksal dayanışmayı savunmaktadır. Malcolm X de Birleşmiş Milletler'e insan hakları ihlallerini ve Afro-Amerikalılara karşı soykırım eylemlerini belgeleyen bir dilekçe sunmayı planlar. Siyahileri oy vermeye, politik sisteme katılmaya ve ırk ayrımına bir son vermek için beyazlar ve diğer ırkçı gruplarla çalışmaya teşvik eder.

Malcolm X, yaşam hikâyesini yazması için yazar Alex Haley'le beraber çalışır. Bu kitap taslağında -daha sonra *The Autobiography of Malcolm X* (1965) adıyla basılacaktır- kitabın basıldığını görecek kadar yaşamayacağı ön görüsünde bulunur. Bu ön görü doğru çıkacaktır. Malcolm ve NOI arasındaki ilişkiler değişkendir ve bir ölüm hedefi

olacağına inanmak için güçlü nedenlere sahiptir. 15 Şubat 1965'te East Elmhurst, New York'taki evi bombalanır; ancak ailesi fiziki bir yara almadan kaçar. Malcolm X nadiren korumalarla yolculuk etmiştir. Ancak bu bombalamadan 6 gün sonra, 6 silahlı kişi Malcolm X'in konuşma yaptığı kürsüye yaklaşarak yakın mesafeden 15 el ateş ederler. New York Presbyterian Hastanesi'ne ulaştığında, öldüğü ilan edilir. Harlem'deki cenazesine 1500 kişi katılır. Aynı yıl karısı Betty ikiz kızlarını doğurur. Mart 1966'da katilleri Talmadge Hayer, Norman 3X Butter ve Thomas 15X Johnson taammüden cinayetten suçlu bulunurlar. Her üç kişi de NOI üyesidirler.

Malcolm X yaşamının son yıllarında vatandaşlık hakları hareketi üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Siyahi aktivistler, ırkçı gurur ve siyahilerce işletilen kurumlar gibi konularda onun görüşlerini desteklemeye başlarlar. Ayrıca çoğunluğu Sosyalist İşçi Partisi'ndeki (SWP) Troçkiciler'den oluşan küçük bir radikal Marksist takipçiye sahiptir. Otobiyografisi siyahi hareketler için standart bir metne dönüşür ve Malcolm X'in mirası nesilden nesile çeşitli belgeseller, kitaplar ve filmlere konu olarak geçer. Yönetmen Spike Lee 1992'de alkışlarla karşılanan *Malcolm X* filmini çektiğinde, devasa bir ilgi akını oluşur. Film en iyi aktör (Denzel Washington) ve en iyi kostüm tasarımında Oscar'a aday gösterilir. Ortodoks İslam'ın Malcolm X üzerindeki etkisi daha evrenselci bir bakış açısı geliştirdiği için, onun vakitsiz ölümü nedeniyle asla meyve verme fırsatı bulamamıştır. Ancak *Hac* deneyiminin bir birey üzerinde sahip olabileceği dönüştürücü gücün bir göstergesidir. NOI'in "İslam" adını taşısa da ortodoks İslam'ın öğretilerinden büyük ölçüde saptığına ve aslında birçok ilkelerinin ortodoks İslam idealleriyle açıkça bir çelişki içinde olduğuna dikkat edilmelidir.

BAŞLICA ESERLERİ

Otobiyografisinin yanı sıra politik ittifaklar, kadın hakları, evlilik, kapitalizm, sosyalizm vb. konularda birçok mektup ve makale yazmıştır. Bunlar derleme olarak mevcuttur. Aşağıdaki ilk iki kitap, onun yazı ve konuşmalarından derlenmiştir.

- *Malcolm X: The Last Speeches*, California: Pathfinder, 1989. Any Means Necessary, California: Pathfinder, 1992.
- *The Autobiography of Malcolm X*, (Alex Haley ile yazılmıştır) Londra: Penguin, 2004.

İLAVE OKUMALAR

- Brisbane, Robert, *Black Activism*, Valley Forge, PA: Judson Press, 1974.
- Dyson, Michael Eric, *Making Malcolm: The Myth and Meaning of Malcolm X*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Friedly, Michael, *The Assassination of Malcolm X*, New York: Carroll and Graf, 1992.
- Gallen, David (ed.), *Malcolm A to Z: The Man and His Ideas*, New York: Carroll and Graf, 1992.
- Goldman, Peter, *The Death and Life of Malcolm X*, Champaign-Urbana, IL: University of Illinois Press, 1979.

Hasan El-Turabi (1932-)

Hasan el-Turabi, İslami bir toplumun organizasyonuna ilişkin fikirleri özellikle Sudan'da derin bir etkiye sahip olan ancak dolaylı olarak İslam dünyası genelinde diğer hareketlere de esin kaynağı olmuş Sudanlı politik bir düşünür ve aktivisttir. Etkin olarak Sudan'daki İslami hareketin gelişimi ardındaki beyin olmasının yanı sıra, İslami ilimlerde yetkin bir âlimdir.

Hasan Abdullah el-Turabi, 1932'de Sudan-Etiyopya (şimdi Sudan-Eritre) sınırındaki Kassala'da dünyaya gelir. Üç eşi olan babasının 18 çocuğu vardır ve el-Turabi en küçük oğullarıdır. El-Turabi, Sudan'daki en büyük Arap kabile grubu olan Cealiyyin'nin bir kolu olan Bedeyriyye kabilesinin üyesidir. Uzunca bir âlim silsilesinden gelir; en ünlüsü Kadiri tarikatından *Şeyh* Vedu'l Turabi'dir (ö. 1704). Vedu'l Turabi, hacca giderken bir *Mehdi* olduğunu açıkça ilan eder. Vedu'l Turabi'nin türbesi Hartum'dadır ve bir ziyaret mekânı olarak kabul edilir. Hasan el-Turabi, aile ve kabilesinin zahidlik mirasının oldukça farkındadır ve babası da onun yaşama bakış açısında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Babası şer'i mahkemelerde bir kadıdır ve annesinin onun doğumundan kısa bir süre sonra ölmesi nedeniyle Turabi'nin geleneksel İslam ilimlerinde iyi bir eğitim almasını sağlamak üzere onu kendisi yetiştirmiştir.

Babası bir görevden diğerine geçer ve bu yüzden Turabi çocukluğu süresince farklı okullarda eğitim alır. Bunlardan en önemlisi 1971'den 1985'e kadar Sudan Başkanlığını yürüterek Cafer el-Nimeyri'yle sınıf arkadaşı olduğu *Hantub* yatılı ortaokuludur. 1951'de Turabi, hukuk eğitimi için Gordon Memorial College'a -daha sonra Hartum Üniversitesi olacaktır- devam eder ve 1955'te mezun olur. Sonra master için University College of London'a girer ve 1957'de mezun olur. Hartum Üniversitesi'nde 2 yıl hukuk dersleri verdikten sonra 1959'da doktora için Paris'teki Sorbonne Üniversitesi'ne girer ve buradan da 1964'te me-

zun olur. Aynı yıl Turabi, Hartum Üniversitesi Hukuk Fakültesi dekanı olur. Turabi, bariz entelektüel kabiliyetlerinden başka, okul boykotları ve İngiliz idaresine (o dönemde bağlaşık bir İngiliz-Mısır egemenliği vardır ancak İngilizler kaçınılmaz olarak baskın ortaktır) karşı diğer aktivitelerde yer aldığı okul günlerinden bu yana, daima politik aktivizm sergilemiştir. 1946'da yalnızca 14 yaşındayken ünlü liberal İslam düşünürü Muhammed Taha tarafından organize edilen anti-kolonyel bir gösteri olan "Rufa olayı"nda yer alır. el-Turabi üniversitedeki yaşıtları arasında ender bir kişiliktir. Çünkü birçok Müslüman aktivist varken, onun gibi geleneksel İslam eğitimi alan çok az kişi bulunmaktadır. En azından destekleyecekleri bir hareket arayan birçok genç aktivist vardır ve görünüşte komünizm kendini en güçlü ideoloji olarak sunar. Bununla birlikte Turabi modern devrimci Müslüman düşünürler üzerine çalışmaya koyulur. 1951'de İslami Kurtuluş Hareketi adlı bir organizasyona katılır. 1954'de bu organizasyon Sudan *İhvanu'l Müslimini*'ni kurmak için Mısır *İhvanu'l müslimini*'nin Sudan koluyla birleşir.

Turabi Londra ve Paris'te çalışırken Sudan'daki İhvan üzerinde çok küçük bir etkiye sahiptir. Ancak Avrupa'daki İslami hareketlerle ilişki kurar ve 1964'te Paris'ten Sudan'a dönüşünü takiben bir kez daha Sudan politikasıyla derinden ilgilenir. Çünkü bu dönemde ülke büyüyen bir huzursuzluğun ortasındadır. Sudan 1 Ocak 1956'dan bu yana bağımsız bir cumhuriyettir. İlk parlementer seçimler 1958'de yapılmış ve *Ümmet Partisi* çoğunluğu elde edip hükümet kurmuştur. Ancak yalnızca sekiz ay sonra silahlı kuvvetlerin başı olan General İbrahim Abboud tarafından devrilir. Abboud parlamentoyu fesheder, anayasayı askıya alır ve kendinin başbakanı olduğu bir kabine kurar. Ancak 1964'de Turabi Sudan'a döndüğünde "Ekim Devrimi" gerçekleşir ve devrim Başkan Abboud'un istifa edip yerine yüksek devlet konseyinin almasına neden olur. Sudan artık Güney ve Kuzey arasında bir içsavaşa girer. Güney daha fazla otonomi talep etmektedir. Açıkça askeri rejimi kınadığı Ekim Devrimi'ne karışması ve daha geniş alakaları dile getirme yeteneği, 1960'lara doğru Turabi'nin Sudan'daki İslami harekette en etkili figür olması anlamına gelir. Bu yüzden fiilen İslam hareketinin başı olarak yeni rolüne yoğunlaşmak için 1965'de Hartum Üniversitesi dekanlığından istifa eder. Ancak 1968 genel seçimlerinde, seçim bölgesinde bir sandalye kazanmakta başarısız olur. İhvan'ın politik organizasyonu ICF nispeten küçüktür ancak politik bir partiden çok bir baskı grubu rolü içinde İslami bir anayasa meselesini politik gündemin merkezine almakta başarılı olur. ICF'nin niyeti, İslami bir anayasanın başlangıcının ilerici bir İslamizasyon sürecinin başlangıcı olduğunu

görerek tedrici olur. Ne var ki bu gibi niyetler 1969'da askeri bir darbe gerçekleşince ortadan kalkar.

Bu darbe Turabi'nin eski okul arkadaşı ve o dönemde orduda bir albay olan Cafer Muhammed el-Nimeyri tarafından yönetilmiştir. Nimeyri gücü ele geçirir ve bir devrim konseyi idaresinde hükümeti kurar. Daha sonra 1971'de Sudan'ın ilk seçilmiş başkanı olur ve 1973'te yeni bir anayasa nihayet yürürlüğe konur. 1970'ler birkaç darbe girişimi ve Sudan'ın sınırlı kaynaklarına ket vuran Eritre, Uganda ve Çad'dan büyük mülteci akınıyla istikrarlı bir dönem değildir. Öncelikle Nimeyri, Sovyetler Birliği ve Libya'dan yardım umduğu için pro-komünisttir. 1971'de yegâne yasal politik parti olarak Sudan Sosyalist Birliği'ni kurar. 1970'lerin başında Turabi rejime karşı protestoları nedeniyle hapse girer. Ancak 1977'de "ulusal bir uzlaşı" gerçekleşir ve 1978'de Turabi, Sudan Sosyalist Birliği'nin merkez komitesine atanır. Kanunların şeriata uyumunun denetlenmesi için bir komitenin başına geçer.

Nimeyri'nin tavırlarında bir değişiklik olur ve o da İslami bir politik oryantasyon benimser. Böylece Turabi eğitim, hukuk ve ekonomik kurumlarda bir dizi İslamlaştırıcı önlemi ortaya koyabilir. Eylül 1983'te Nimeyri şeriata dayalı "Eylül Kanunlarını" ilan eder. Ancak bu aşamada Turabi daha az ilgilidir ve kanunlar alelacele Turabi kadar şeriatın inceliklerinde eğitimli olmayan genç avukatlarca yapılır. Bununla birlikte Turabi ve İhvan, ayrıntıların sonraki bir aşamada düzeltilebileceğine inanarak programa tam destek verirler. Bu program kısmen Nimeyri'nin İslam'a yönelik kendi eğilimlerinin bir sonucu olsa da ayrıca onun bu dönemde hükümette daha az destek gördüğünün ve meşruiyet aradığının bir göstergesidir. Bununla birlikte şeriatın ilanı, esasen bu dönemde animist ve Hıristiyan Güney Sudan'daki içsavaşın sürmesi için büyük nedenlerden biridir. Sonuçta 1984'te Nimeyri sıkıyönetim ilanına mecbur kalır.

Nimeyri'nin Eylül Kanunları'nın Turabi ve İhvan tarafından kabul edilişi, daha önce İhvan'ın politikasının bir İslam devletinin eğitim, refah vb. yoluyla tedrici bir toplum İslamizasyonundan kaynaklanması nedeniyle sıra dışıdır. Örneğin şeriatın ilanı el kesilmesi, kırbaç ve recm gibi tartışmalı had cezalarını içerir. Turabi ve İhvan'daki diğer kişiler, had cezalarının yalnızca, örneğin, yoksulluğun ortadan kaldırıldığı bir İslam devleti var olduğunda ilan edilebileceğine inanır. Durum böyle olduğunda örneğin yoksul ve açlık çeken bir kişinin bir somun ekmeği çalıp sonra suçu yapan eli kesildiğinde, bu durum gerçekleşmez. Çünkü aç ve yoksul hiçbir kişi kalmayacaktır. Ancak bu durumda, had kanunları içinde büyük bir yoksulluk ve bozulmanın olduğu bir toplumda

derhal ilan edilir. Mesele had kanunlarının İslam tarafından emredilip emredilmeyişi değil uygulanması gerekli koşullardır.

Turabi, Nimeyri'yi destekleyerek kendisini gitgide rağbet görmeyen bir diktatörlüğü desteklediği eleştirisine açmıştır; ancak ayrıca İhvan'a –o ana kadar Sudan politikasında küçük bir rol oynamıştır– göreli bir çalışma özgürlüğü verildiği anlamına gelir. Turabi ne denli zarar görmüş olsa da şeriatın az bir şeye ya da hiçbir şeye sahip olmamaktan olduğunu hisseder. Varoluşlarını tartışmaktan çok mevcut İslami kanunları reform kampanyasına başlar. Bununla birlikte 1985'e doğru Sudan kıtlığın kıskacındadır ve insanlar rejime karşı ayaklanmaktadırlar. Nimeyri suçu üzerinden atmaya yönelik bir girişimle İslamcılar'a sırt çevirir ve Turabi hapse atılır. Aynı yıl *İhvanu'l Müslimin*, Ulusal İslamcı Cephe (NIF) adlı yeni bir politik parti kurmak için birçok sufi grupla güçlerini birleştirir. Nisan 1985'te Hartum'daki kitlesel bir başkaldırı nihayet kansız bir askeri darbeyle Nimeyri'nin devrilmesine neden olur. Bir yıllık askeri yönetim sonrasında Ümmet Partisi lideri Sadık el-Mehdi 18 yıllık sürede gerçekleşen ilk seçimde başbakan seçilir ve NIF oyların yüzde 17'sini alır. Eğer Güney Sudan'daki gayri Müslimler oy kullanmış olsa, bu oran önemli ölçüde düşük olacaktır. Ancak oylama içsavaş nedeniyle imkânsız olur. Turabi serbest kalır. Ne var ki Haziran 1989'da Tuğgeneral Ömer Hasanu'l Beşir tarafından yönetilen diğer bir askeri darbe gerçekleşir. Bu durum Turabi'nin tavsiyelerini izlemeye hazır bir grup yetkiliye güç verir ve NIF'in Ulusal Kurtuluş Devrimi (RNS) kisvesi altında anlaşılır bir sosyal ve politik reform içeren İslami programı uygulamaya açık kart vermiştir. Turabi sırasıyla Eğitim Bakanı, başsavcı ve Başbakan yardımcısı olur. Ancak bu noktada Turabi'nin idealizmi yoksulluk ve içsavaşın vurduğu bir ülkenin yönetimini sağlamanın gerçekleriyle keskin bir çelişkiye girer. Sonuç olarak RNS'nin alakaları, şeriatı yeniden yorumlamaktan çok hükümet ve düzeni sağlamaya –daha sonra otoriter ve baskıcı olacaktır– yöneltilmiştir. Sonuç olarak el-Beşir, Turabi'yi 1999'da parlamento sözcülüğü görevinden uzaklaştırır. Şubat 2001'de Sudan hükümetine karşı komplo kurmaktan ev hapsine alınır. Ekim 2003'te özgür bırakılır ancak bir darbe düzenlemeyle suçlanarak Mart 2004'te bir kez daha tutuklanır.

Turabi, *Kur'an* ve sünnette ayrıca Hz. Peygamberin yaşamı süresince İslam toplumunda bulunan İslami öğretilerle uyum halinde olduğunu ileri sürerek kadınlar için eşitliğin bir savunucusudur. İslam'ın ilk günlerinde kadınların bağımsız olduğunu ve İslam'ı özgürce benimsemiş olarak tam sorumlu olduklarını, bazen savaşmalarının yanı sıra toplumsal ve politik yaşamda aktif bir rol üstlendiklerini öne sürer. Turabi kadın-

ların evlenmeyi kabul ve red hakları olduğunu, kendi mülkleri üzerinde kontrol hakkı bulunduğunu ve toplum içinde tam bir konuma sahip olduklarını belirtir. Ayrıca şunları ifade eder:

> İslam fıkhının hükmü, tam da imanın ilkelerinin pratik ifadeleridir. Şeriata göre kadınlar erkeklerin benzeridir. İslam fıkhında onlar için hiçbir ayrı yaptırım düzeni yoktur... şeriattaki varsayım cinsiyetin önemsiz olduğudur.*

Kimi görüşlerinin sorgulanır tarihsel kesinliğini bir kenara koyarsak, Turabi'nin kadınlara ilişkin görüşleri İhvan'ın yalnızca Müslüman erkeklere odaklanışından ayrılıp tüm Müslümanlar'ın haklarını kuşatması şeklinde radikal bir kaymayla sonuçlanır. Böylece bir sonuç olarak, hareket, yasal ve toplumsal reformları destek girişiminde eğitimli kadınlardan çok destek alır. 1985-1989'da Halk Meclisi'ne yalnızca iki kadının seçilişi ilginçtir. Her ikisi de NIF adayıdır.

Her ne kadar açıkça onun kadın hakları üzerine görüşleriyle ilişkili olsa da, diğer bir ana ilgisi bir İslam devletinin kurulmasıdır. Bunda oldukça ısrarlıdır:

> Bir İslam devleti toplumdan tecrit edilemez. Çünkü İslam anlaşılır, yekpare bir yaşam biçimidir. Batı'da olduğu gibi özel ve genel, devlet ve toplum arasındaki ayrım İslam'da var olmamıştır. Devlet İslami bir toplumun yalnızca politik ifadesidir. Müslüman bir topluma sahip olduğunuz ölçüde İslami bir devlete sahip olamazsınız. Gerçek bir İslam toplumu oluşturmak için politik bir düzen oluşturmaya yönelik herhangi bir girişim, isteksiz bir topluma kanunların dayatılması olacaktır.**

Turabi, toplumun İslamizasyonu tercih ederken, önce devlet sonra İslami toplum kampına düşmeye yetecek kadar pragmatik olmuştur. Bunda mevcut devletlerin inançsız ve muhalefetin mecburi olduğunu öne süren İhvan hareketinin entelektüel babası Seyyid Kutub'la görüş ayrılığına düşer. Turabi'nin nasıl bir miras bırakacağını söylemek için çok erken. Ancak demokrasi ve cinsiyet eşitliğinin geleneksel İslami ilkeler olduğunu daima savunmuş ve bu da her yerdeki hareketlere ilham vermiştir. Politik aktiviteleri Sudan dışında çok az bilinse de yazıları geniş ölçüde okunmaktadır.

---

* *Women in Islam and Modern Society*, s. 11.

** *'Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam'* s. 1.

BAŞLICA ESERLERİ

- 'The Islamic State' John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1983.
- *'Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam'* American Journal of Islamic Social Sciences 4(I) (1987).
- *Women in Islam and Muslim Society*, Londra: Milestones, 1991.

İLAVE OKUMALAR

- El-Affendi, Abdelwahab, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*, Londra: Grey Seal, 1991.
- Hamdi, M.E., *The Making of an Islamic Political Leader: Conversations with Hasan al-Turabi*, Boulder, CO: Westview Press, 1999.
- Lowrie, Arthur L. (ed.), *Islam, Democracy, the State and the West: A Roundtable with Dr Hasan Turabi*, Tampa, FL: World and Islam Studies Enterprise, 1993.
- Sidahmed, A.S., *Politics and Islam in Contemporary Sudan*, New York: St Martin's Press, 1996.

Ali Şeriatı (1933-1977)

Şeriatı, 1979 İran Devrimi'nin ideolojik babası olarak kabul edilir. Yazıları üslup açısından modern olmasının yanı sıra kuşkusuz devrim niteliğindedir. İran'daki Pehlevi rejimi idaresi altında Müslümanlar tarafından deneyimlenen baskı ve yabancılaşma olarak kabul ettiği duruma İslam'ın nasıl değinebileceği konusundaki yaklaşımında radikaldir. Yazıları İslami kavramları Batı'nın politik felsefesiyle birleştirir. Politik açıdan aktiftir ve büyük olasılıkla İran gizli servisinin bir suikasti sonucunda sürgünde ölür.

Ali Şeriatı, 1933'te İran'ın doğusundaki Mazinan'da doğar. Bir zamanlar mollayken öğretmenliği seçen babası Muhammed Taki Şeriatı, İslam'ın ilerici unsurlarını yaymak için İslami Tebliğ Merkezi'ni kurduğunda ilk eğitimini Meşhed'de alır. Babası İslam ve modernitenin bağdaşabilir olduğuna inanırken, ülkede hüküm sürmeye başlayan sekülerizmi reddeden bir entelektüeldir. Merkez sol kanattaki anti-dini enteletüalizme karşı olup ayrıca dönemin din âlimlerince temsil edilen Şii muhafazakârlığa karşı olan gençleri ıslah eder. Böylesi bir atmosferde söz konusu durum Ali Şeriatı'nın genç zihnini de etkiler. Aslında babasının yalnızca ona düşünmeyi öğretmede değil ayrıca onu okumaya teşvikte oynadığı rolün önemini yazmıştır. Genç yaşta Ali Şeriatı babasının merkezinin aktif bir üyesi olur.

Yalnızca İran edebiyatı değil ayrıca yabancı edebiyat, şiir ve felsefi üzerine çalışır. 1952'de Meşhed Öğretmen Yetiştirme Enstitüsü'nden mezun olur ve yakınlardaki bir lisede ders vermeye başlar. Ayrıca 1956'da *Tarih-i Tekamul-i Felsefe*'yi yazıp yayımlamaya başlar. Aynı yıl Meşhed Üniversitesi'nde lisans eğitimine başlar. Ders vermesi, üniversite eğitimi ve babasının merkezindeki aktiviteleriyle birlikte, Ali Şeriatı'nın hayal kırıklığı yaşamış İranlı gençlerle birçok temas gerçekleştirdiğini ifade eder. Şeriatı'nın yazıları İslam'ın Batı'yla yüzleşmesiyle

bir alakayı ve buna nasıl karşılık vereceğini gösterir. İslam'ın diğer kültürlerle karşılaşması ve karışımının bir sonucu olarak zayıflayan ayrı bir düşünce ekolü olduğunu ileri sürerken ayrıca İslam dünyasına (özellikle İran'a) bu etnisiteleri verme bağlamında onları zenginleştirmiş olduğunu kabul eder. Ona göre Batı sömürgeciliği özellikle İslami kimliği zayıflatmıştır. Ali Şeriatı İranlı entelektüellerin, modernite kavramları ya da komünist bir ütopyaya ilişkin Marksist hayalleri ithal ederek İslam'a ya da ülkelerine hiçbir iyilikte bulunmadıklarını öne sürer. Kendi kişisel deneyimlerinden İran gençliğinin en azından onun mevcut sınırlı coğrafi alanında modernite tarafından ortaya konan sorunlara yanıt olarak İslam'a bakmaya daha açık olduğunu görür. Öte yandan bir bütün olarak meslektaşları oldukça muhafazakârdır. Şeriatı *ulema* tarafından benimsenen sakinci tavırla yardım görmeyen İran gençleri arasında manevi bir boşluğu saptar.

Bu dönemde İran büyük politik ilgi karşıtlıkları mekânıdır: bir yanda İngiltere ve ABD'nin ilgisi ve İran petrolünden gözlerini ayıramaması diğer yandan Başbakan Musaddık'ın petrol endüstrisini millileştirme kararlılığı. ABD ve İngiltere kendi paylarına 1953'te Başbakanı görevden almada Şah'ı desteklemiştir.

Bu olaylar kapitalist elit, ABD ve İngiltere'nin tecavüzleri ve resmi din adamlarının cahilce politikalarını açıklamak için *Zar-u Zur-u Tezvir* (zenginlik, zor kullanma, yalan) terimini icad eden Şeriatı üzerinde bir etki bırakmıştır.

Şeriatı'nın Meshed Üniversitesi'ndeki Fars edebiyatı çalışmaları, ona parlak bir bilimadamı olarak ün kazandırır. 1960'da Şeriati'ye Paris Üniversitesi'nde lisansüstü çalışma imkânı verilir. Paris'i entelektüel aydınlanma bağlamında çekici ve Batı'nın çöküşü bağlamında tiksindirici bulur. Ancak entelektüel çevre onun Fransız sosyoloji ve felsefesinin devrimci yazılarını keşfetmesine fırsat vermiştir. Bu dönem yoğun bir öğrenci radikalizmi dönemidir ve Şeriatı özellikle Üçüncü Dünya hareketlerinden etkilenmiştir. Louis Massignon yanında diğer Marksist bilimadamlarının derslerine devam eder. Bu dönem süresince Şeriatı Batı düşüncesinin Müslüman toplumun bir eleştirisi olarak metodolojisi bakımından kullanışlı bir araç olduğunu kanıtlayabileceğini fark eder. Öte yandan İslam'ın kendi radikal ideolojisi, politik kültürü ve sistemleri, sosyal sorumluluk kavramları ve sosyal işlevlere sahip olması bağlamında kendi kendine yeterli olduğunu belirtir. Aslında Şii İslam'ın aşk, kefaret, mükâfat, haşr ve ezelilik gibi ilave boyutlara sahip olduğu için herhangi bir seküler ideolojiden daha fazlasını sunabileceğini belirtir.

Şeriatı kendisini felsefi ve politik konuşmalara vermemiştir. Bu dönemde politik açıdan aktiftir; Cezayir'deki ve diğer kurtuluş hareketlerini destekleyip İran öğrenci konfederasyonu ve (İran) Ulusal Cephe(sine) katılarak bu harekete ait *Hür İran* adlı gazetenin editörü olur. Bildirileri, Batı Hindistan politik teorisyeni Fransız Frantz Fanon gibi devrimci militanların yazılarını yansıtır. İran rejimine karşı devrimci silahlı savaşımı savunur; artan kapitalizm ve bozulmaya karşı 1963'te Tahran'da gerçekleşen başkaldırıları destekler. Ulemaya olan eleştirilerine karşın Şeriatı, Humeyni adlı bir mollanın gerçekleştirdiği savaşıma katkıyı kabul eder. Ayaklanmadaki rolü nedeniyle Humeyni önce Türkiye'ye oradan da Irak'a sürgün edilir.

Şeriatı doktora çalışmasını tamamlayıp 1964'te İran'a döner ancak yönetim karşıtı eylemleri nedeniyle derhal tutuklanır. Şeriatı yaklaşık iki aylığına Azerbaycan'daki Hoy Hapishanesi'ne gönderilir. Serbest bırakılınca iki yıl kadar farklı konumlarda ders verir ancak kaçınılmaz olarak uzaklaştırılır. Bununla birlikte 1966'da Meşhed Üniversitesi'nde tarih alanında öğretim görevlisi olmadan başarılı olur. Şeriatı'nın üniversitede bir yıldız olması çok sürmez. En popüler hoca olarak verdiği çeşitli konferanslarda öğrenciler tarafından etrafı kuşatılır. Kuşkusuz ünü ondan önde gider ancak mollaların açık bulmakta yarıştıkları İslami ilimlerdeki uzmanlık eksikliğine karşın kesinlikle karizmatik bir hatiptir.

Tahran'a özellikle de *Hüseyniye-i İrşad* olarak bilinen bir münazara kurumunda sıkça konuşmalarda bulunur. Hüseyniyeler (dini eğitim merkezleri) İran'da yaygın kurumlardır. Genellikle bir caminin yanı başında yer alırlar. Öte yandan cami cemaatle kılınan namazlar ve diğer formel dini uygulamalarla sınırlı olduğu için, hüseyniyeler genellikle dini konularla çelişmeyen konuşmacıları ağırlar. "*Hüseyniye*" terimi şehid İmam Hüseyin'den (bkz. Ali Bin Ebu Talib) türemiş olduğundan, bu kurumlar genelde o dönemdeki sıkça güçlü hisleri harekete geçiren ve Müslümanlar arasında zulüm adalet hislere ilişkin eğitim merkezleri olmuştur. Bu nedenle hükümet bu kurumlara karşı oldukça ihtiyatlı davranmaktadır. Şeriatı'nın dersleri büyük bir etkiye sahiptir ve 1973 yazında bir kez daha tutuklanması şaşırtıcı olmaz. *Hüseyniye-i İrşad* da kapatılır. Şeriatı sonraki 18 ayını hapiste geçirir ve kitapları yasaklanır. Serbest bırakıldıktan sonra hareketleri kısıtlanarak memleketi Mazinen'de kalmaya zorlanır. Haziran 1977'de Avrupa'ya gitmesine izin verilir ancak aynı ay içinde kuşkulu koşullar altında İngiltere'de ölür. İngiliz savcı ağır bir kalp krizinden öldüğünü söylerken onu destekleyenler İran gizli polisi SAVAK'ı suçlar.

Şeriatı Marksist ideolojinin popüler yaklaşımını kabul ederken, Marksizmi insani değerlere sahip olmaktan çok insanları üretim birimleri olarak ele alması nedeniyle eleştirir. Ona göre İslam daima doğal bir kitle hareketidir ancak Marksizmde olmayan insani değerlere sahiptir. Şeriatı insanın Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olma rolüne büyük vurguda bulunur. Diğer bir deyişle Tanrı insana dünyayı yönetme sorumluluğunu vermiştir ve "insan"la kastedilen Şeriatı'ya göre küçük bir azınlık ya da halife değil tüm insanlardır. Dolayısıyla Tanrı'nın halifeliği, kitlelere yani *el-nas*'a (insanlara) güç verilmesiyle eş anlamlıdır. *Ümmet* yalnızca Tanrı'nın iradesinin hükmedeceği sınıfsız bir toplumdur. Şeriatı'nın fikirleri Marks'ın devrimci ve Sartre'ın varoluşçu değerlerine çok şey borçludur. Ayrıca İbni Sina ve Sadreddin Şirazi (Molla Sadra) gibi mutasavvıfların eserlerinden de çokça yararlanır. Ünlü *İslam Sosyolojisi* eserinde Şeriatı "teomorfik insan" yani İnsan-ı Kâmil'den bahseder. İnsan-ı Kâmil gerçeklik, iyilik ve güzellik niteliklerine sahip olan ve İsa, Sezar ve Sokrat'ın erdemlerini birleştiren isyancı bir ruhtur. Bu "teomorfik varlık" kavramı çokça İbni Arabi'nin İnsan-ı Kâmil kavramından gelir ve ayrıca Pakistanlı şair ve reformcu Muhammed İkbal tarafından geliştirilen tasavvufi İnsan-ı Kâmil kavramına dayanır. Aslında Şeriatı'nın bilim ve doğa üzerine yazıları İkbal'i çağrıştırır. Çünkü Kur'an'daki doğa görüşünü bilimsel dünya görüşüyle yakın kabul etmiş ve elbette şaşırtıcı bir şekilde Sünni bir Müslüman olan İkbal'i İnsan-ı Kâmil'in tipik bir örneği olarak görmüştür.

Şeriatı pratik bağlamda *Ne Yapmalı?* adlı eserinde, yaklaşan devrimin *Mollalar*dan çok militan bir entelektüel grup tarafından gerçekleştirileceğini belirtmiştir. Sıkça Ali ve Hüseyin paradigmasını zulme karşı büyük savaşçılar olarak anmıştır. Muhafazakâr ulema, onun yazılarında çokça aykırılık bulurken, Humeyni Şeriatı'ya olan borcunu açıkça kabul etmeksizin, Şeriatı tarafından yaratılan ve takipçileri arasında Humeyni'nin bakış açısı bakımından şu an olduğundan daha liberal olduğu izlenimini veren sloganlara yer vermiştir.

Sonraki yıllarda Şeriatı, kuşkusuz parmaklıklar ardında geçirdiği zamanın etkisiyle özgürlüğe ilişkin meselelerle daha alakalı olmuştur. *Hudsaz-i İnkilabi* adlı eserinde tam özgürlüğün İslami serbestiyle eşitleneceğini belirtir. Onun özgürlük kavramı, liberal demokratik bir türde değil zulüm ve diktatörlükten kopma ihtiyacında yalnızca politik olmayıp ayrıca kişinin cehalet ve kötülükten kurtulmadaki durumuna kişisel bir karşılıktır. Dolayısıyla politik kurtuluş, yaşamın maddi olmayan yönlerini tefekkürle ulaşılabilecek benliğin mistik bir aydınlanışıyla yakından bağlantılıdır.

Şeriatı'nın yazıları entelektüel açıdan titiz olmasa da, düzyazı üslubu bağlamında çekicidir. Yaklaşımında uygun olduğunu düşündüğü Batı ve İslam düşüncesinin yönlerini seçip söz konusu kavramların açık bir anlayışı için önemli olan diğer unsurları görmezden gelerek seçicidir. Bu nedenle akademik bir düzeyde kolayca eleştirilebilir. Bununla birlikte popülaritesi daha çok sezgisel yaklaşımına ve Tahran caddelerinde elden ele dolaşan konuşma kasetlerinin sonucu olan karizmatik üslubuna dayanır. Paris'te kaldığı sürede benzer etkiye sahip yegâne kişi Humeyni'dir. Kuşkusuz Şeriati zalim Pehlevi rejimi için sürekli bir tehdit olduğunu kanıtlamış, ölümünde bile -1979 devrimi esnasında Tahran sokaklarında gösterilen resim ve sloganlarının kanıtladığı gibi- karizması devam etmiştir.

Bkz.Ali Bin Ebu Talib; Abdülkerim Suruş

BAŞLICA ESERLERİ

Şeriatı'nın yazıları bir bütün olarak kısa ve soruna doğrudan eğilen cinstedir. İyi çeviriler, onun sözcüklerle şiirsel yönünü gösterir. Onun başvurularını anlamada birkaç yazısını okumak bize yardımcı olur.

- *On the Sociology of Islam*, Çev. H. Algar, Berkeley, CA: Mizan Press, 1979.
- *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, Çev. R. Campbell, Berkeley, CA: Mizan Press, 1980. (*Marksizm*, A. Şeriati, Dünya Yayınları, 2004)
- *Man and Islam, Berkeley*, CA: Mizan Press, 1981. Hajj, Berkeley, CA: Mizan Press, 1984. (*İnsan*, A. Şeriati, Fecr Yayınevi, 2008)

İLAVE OKUMALAR

- Dabashi, H., *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press, 1992.
- Rahnema, A., *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*, Londra: I.B. Tauris, 2000.

Hasan Hanefi (1935-)

Hasan Hanefi, uluslararası alanda modernitenin Batı ve İslam medeniyetiyle ilişkisinin tanınmış bir eleştirmeni ve sözcüsü olarak tanınan Mısırlı bir filozof ve sosyal bilimcidir. Modernite ve İslam arasındaki çağdaş tartışmada, Hanefi, Batı kültürü ve düşüncesine ilişkin bilgisi ve anlayışını, İslam mirası bilgisiyle birleştirerek büyük bir kavrayış ve tasavvur sağlamıştır. Bir İslam devriminden bahsederken militan bir eğilim taşımaz ve kendini herhangi bir "gizli" ya da benzeri İslami grupla ilişkilendirmez.

Hasan Hanefi, 1935'te Kahire'de doğar. 1952 yılında Hasan el-Benna tarafından 1928'de kurulan *İhvanu'l Müslimin*'e katılır. Hanefi bir yandan Kahire Üniversitesi'ndeki çalışmalarını sürdürürken oldukça aktif bir üyedir. Otobiyografisinde "ulusal bir bilinç" gelişimi olarak bizzat tanımladığı yaşamını anlayabilmek için, Hanefi'yi karakterini şekillendiren Mısır'daki olayların ulusal bağlamı içine yerleştirmeliyiz. *Selefi* el-Benna ve Seyyid Kutub gibi geniş ölçüde Mısır'ın o dönemde İngiliz hâkimiyeti altında olup yoksulluk (özellikle İngiliz kolonilerce deneyimlenenin aksine), manevi boşluk, ahlaki çöküntü ve aşağılanmadan musdarip oluşunun bir sonucu olarak hem Mısırlı hem de Müslüman olmanın ne demek olduğunu sorgulama yoluyla kendi kendini sorgulama döneminde yaşamıştır. Mısır 1882'den beri İngiliz işgali altındadır ve 1914'den bu yana da İngiliz himayesindedir. 1. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi, İngiltere'nin Mısır'ı bir müstemleke ilan etmesine ve savaşa Almanya ile müttefik olarak giren Osmanlı İmparatorluğu'yla tüm bağları kesmesine yol açar. Savaş akıl almaz güçlüklere ve fellahlar yani hendek kazmak için askere alınıp mallarına el konulan Mısırlı köylüler arasında hayal kırıklığına neden olur. Hanefi de çocukken Alman bombardımanları nedeniyle Kahire'yi terk etmeye zorlanmıştır.

Mısır, İngilizler'in müttefiziki olarak kaynakları bakımından büyük bir finansal zayıflık yaşamıştır. Ne var ki bu katkısı karşılığında İngiltere Mısır'a savaş bittiğinde kendi geleceğine karar vermesine müsaade edeceğini vaat etmiştir. Ancak 1922'de Mısır'ın bağımsız bir monarşi olduğu ilan edilse de, İngilizler eğer çıkarları tehdit edilirse Mısır'ın içişlerine müdahale hakkını halen saklı tutmakta olduklarını belirtmişlerdir. Mısır'da yeni bir ulusalcı hareket olan *Vefd* Partisi kurulur ancak anti-İngiliz, İslamcı radikal unsurları kendine çekmede İngiliz çıkarlarıyla çok yakından bağlantılı olduğu düşünülür. Bu noktada el-Benna, Mart 1928'de İhvanü'l *Müslimin*'i (Müslüman kardeşler) kurar. Bu hareket çok geçmeden İslami radikalliğin ana ifadesi haline gelir. Ancak *İhvan*, Hasan el-Benna'nın yaşamı boyunca siyasi bir parti olmayıp başlangıçta refah ve eğitim sağlayarak Müslüman toplumun illetlerini hafifletmek ve birçok muhalif genç Müslüman için bir amaç olarak daha küçük bir hayırsever gruplar bütünüdür. Hayırsever topluluklardan oluşan bu küçük gruplar, o dönemde Mısır'daki olağan bir özelliktir. Bu gruplara üyeliğin çoğunlukla âlim olmayan ve genç dindar öğrencilerden oluşması dikkat çekicidir. Genel olarak ulema sınıflarından yoksundur. 1929'da İhvan'ın yalnızca dört şubesi varken 1938'de 300 ve 1948'de 2 milyon kadar üyeyle 2000 şubeye sahip olur.

İkinci dünya savaşından sonra İngilizler'den kaynaklanan düş kırıklığı, 5 Arap ordusunun İsrail'e karşı bozguna uğradığı 1948'deki *el-nahbe* (felaket) ile daha da artar. Bu da birçok kişinin sonuç almak için terör'e başvurmasına neden olur. İhvan sıkça terörist eylemlerle suçlanmış olup 1949'da 4000 kadar üyesi hapse atılır ve aynı yıl Hasan el-Benna sokakta öldürülür. İşte bu kargaşa döneminde Hanefi yetişmekte ve kendi dini, ulusal bilincini geliştirmektedir. Düzenli bir şekilde öğrenci olarak gösterilerde yer almakta ve özellikle ahlak dışı, sapkın olarak kabul ettiği komünist hareketi eleştirmektedir. Selefleri gibi Mısır'ın yüzleştiği sorunlara yabancı çözümlerden çok ayrıksı bir İslami perspektiften bakmıştır. Bununla birlikte İhvan'daki birçok meslektaşının aksine iyi bir Müslüman olmanın, örnekse kadınlarla açıkça diyaloğa girme (bunu yapmaktan hoşlanmıştır) ya da klasik Batı müziği dinlemeyeceği anlamına geleceğine inanmaz! Entelektüel açıdan el-Benna, Kutub, el-Gazali ve Mevdudi gibi büyük Müslüman reformcuları incelemiş ve otobiyografisine göre İslam'ın bir Rönesans geçirebileceğini hissetmeye başlar. Üniversitedeki felsefe derslerini daha çok sıradan ve ortaçağa ait bulsa da felsefeyle ilgilenir. Bir sonuç olarak sıkça profesörleriyle çatışır ve disipline sevk edilerek şeref payesini kaybeder.

1956'da Fransa'da öğrenim görmeye gider. Aynı yıl Süveyş Savaşı ilan edilir ve Fransa Mısır'a saldırmak için İngiliz ve İsrailliler'e katılır. Hanefi Fransa'da ve özellikle Paris'te felsefi aktivitenin iyileşip 1960 ve 1970'lerde zirvesine ulaşmaya başladığı bir dönemde Paris'e gelir. Paris'te olmak oldukça heyecan vericidir ve Hanefi o dönemde gerçekleşen çağdaş felsefi tartışmalara dalar. Ayrıca farklı düzeylerde idealizm ve varoluşçuluk gibi felsefi sistemlere aşina olmuş, onları kucaklamıştır. Doktora tezini "Genel İslami Metod" üzerine yazar. Ancak onun İslami birey ve toplumsal yaşam için genel ve anlaşılır bir sistem olarak formüle etme amacını ifade etmesi, fakülte tarafından çok geniş ve müphem -kuşkulanmakta oldukça haklıdırlar- kabul edilir. Sonuç olarak Hanefi yeni bir metodoloji oluşturma girişimiyle fıkıh usulünün kökenleri üzerine çalışmaya odaklanmış ve çalışmalarında Sorbonne'da bir felsefe profesörü olan ve önde gelen Roma Katolik modernistlerinden Jean Guitton'un (1901-1999) yardımını almıştır. Guitton yalnızca Hanefi'ye Batı felsefesi öğretmekle kalmamış ayrıca araştırma yöntemleri ve hitabette de yardımcı olmuştur. Bu durum Hanefi'ye o dönemde Paris'te rekabetçi bir entelektüel atmosfere katılmada güven sağlamıştır.

Doktorası için *Les Methodes d'Exegese, Essai sur la Science des Fondement de la Comprehension 'Ilm Usu al-Fiqh* adlı uzun bir makale kaleme alır. Burada Hanefi Batı felsefesinin analiz yöntemlerini geleneksel fıkıh metodolojisi yaklaşımına uygular. Batı entelektüel düşüncesinden hoşlansa da özellikle Batı politikasında eleştireldir ve Mısır'a dönmeye isteklidir. 1966'da Kahire Üniversitesi'nde öğretim görevliliği görevi alabilme yanında ders verme ve dergilere sürekli makale yazarak katkıda bulunmayla meşguldür. Bu dönemde herhangi bir politik gruplaşmayla meşgul olmaz ancak eleştirel konuşmaları hükümet yetkilileri arasında kuşkular uyandırmıştır. Hatta üniversitenin rektörü ona tonunu hafifletmesini ve onu Mısır güvenlik güçlerinden uzaklaştırabilecek olan ABD'de bir ders verme davetini kabul etmesini önermiştir. 1971'de Hanefi öneriye uyar ve Philedelphia'daki Temple Üniversitesi'nde misafir öğretim görevlisi olur.

1970'lerde ABD'de olduğu dönemde, felsefeden uzaklaşıp çalışmalarını sosyal bilimlere özellikle de din sosyolojisine adamıştır. Özellikle kurtuluş teolojisinin ardındaki ilkelerle ilgilenmiş ve bunların İslam'a nasıl uygulanabileceği üzerine kafa yormuştur. Hanefi 1980'lerde Kahire Üniversitesi'yle yakın temasta olsa da Kuveyt, Fas, Japonya ve BAE dahil dünya genelinde misafir profesörlük davetleri alan uluslararası üne sahip bir kişidir. Bazı Müslüman fraksiyonlar tarafından güvenliğini düşündürecek şekilde anti-İslami olmakla eleştirilse de herhangi bir

politik ya da ideolojik duruştan bağımsızlığını devam ettirir. Şimdilerde Kahire Üniversitesi Felsefe bölümünde felsefe profesörlüğü görevini sürdürmektedir.

Hanefi'nin yazmış olduğu bir kütüphane dolusu eserde, sayısız tema tanımlanabilir. Her şeyden önce miras ve yenilenme (*el-Turas ve'l tecdid*) ile gelenekle modernite arasındaki iç içe bir denge oluşturmayı içeren alakası örnek verilebilir. Bir yanda Hanefi İslam'ın özü ve evrenselliğini dile getirmek isterken diğer yandan şimdi İslam toplumlarında tarihsel bir varlık olarak bunun nasıl ifade edildiğini eleştirir. Hanefi "miras"la – birçok Müslüman âlimle paralel olarak– bunun kültür ve tarihte "İslami Unsur"u ifade ettiğini anlar. Ancak bu statik ve Hadislerde emredilen bir şey olmayıp daha çok evrilen bir olgu olabilir. Bu, hermönotik anlamda Logos'tan Praxis'e, vahiyden gündelik insan yaşamının ayrıntılarına dönüşümdür. İslamın özüne yenilik aksiyomları olarak bakılması ve tarih yükünden kurtulunması gerektiği –bu konu *selefiye* hareketinde pek de olağandışı değildir– vurgulanır. Yenilenme tamamen teorik bir olgu olmayıp Hanefi'nin İslam Solu olarak atıfta bulunduğu ve İslam mirasıyla Abdünnasır'ın modernist vizyonunun bir bileşimi olarak gördüğü politik ve sosyal eylemin bir parçasıdır.

Hanefi şiddete karşıdır ancak devrimden bahseder. Zulüm ve yoksulluğa etkin bir karşı çıkış olarak işlev görebilecek bir kurtuluş teolojisinin ayrıntılarına koyulur. Teolojik unsur İslam teolojisini gerçekte neyin oluşturduğunun yakından bir incelenişini ve onu kutsal bir bilim olarak değil sosyal bir bilim olarak örmeyi gerektirir. Muhammed Abduh gibi ilk dönem İslam modernistlerine benzer olarak, akıl ve vahiy arasında hiçbir çelişki görmez. Ancak üç parçalı bir denklemin üçüncü unsurunu dahil edecek kadar ileri gider: akıl, vahiy ve gerçeklik. Bu, onun kurtuluş teolojisini yansıtır; çünkü gerçekte –yani zamanın sosyal ve politik çevresi– insanlar akıl ve naklin taleplerini gerçekleştirmek için harekete geçmelidir. Teoloji, devrimsel eylem için teorik bir temel sunar ve Hanefi eğer kitleler şurayla yönetilecekse İslami mirasa yönelmelerinin önemini vurgular. Hanefi felsefe ve din üzerine çalışmalarında yalnızca İslam düşüncesinde devrim yapmaya koyulmakla kalmaz ayrıca bu Batı'nın dünya görüşünü anlama girişimidir. Batıyı anlamak için Occidentalism (Garbiyatçılık) dediği bir bilim yaratmaya koyulur, Batı'nın Oryantalizm (Şarkiyatçılık) bilimine bir atıftır bu. Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi yanında daha modern Batılı düşünürleri içeren Batı medeniyetini çalışma ve öğretmeyi bir ilke edinir. Edward Said'in Şarkiyat (oryantalizm) üzerine yazılarıyla paralel olarak, Hanefi onu Batı'nın kendi kolonileri üzerine gücünü zorla kabul ettirmek için Batı tarafın-

dan kullanılan bir araç olarak görür. Ancak Garbiyatçılık, kolonilerin özgürleştiği bir zamanda gelir ve Batı medeniyetinin bir eleştirisini sunabilmenin yanı sıra kendi bağımsız dünya görüşünü ortaya koyabilir. Hanefi, Garbiyatçılığı bir güç dengesindeki değişimin yanı sıra bir yanda Batı'nın sosyal bilim yöntemleri olup diğer yanda onu yeni yöntem ve kavramlarla değiştiren yeni bir sosyal bilimin ortaya çıkışı olarak görür.

Hasan Hanefi, herhangi bir şekilde militan olmayıp, hem entelektüel bir şekilde hem de bunu aktivizmle artıran devrimci ve nispeten yeni bir Müslüman entelektüel türünü temsil eder. Bir felsefeci ve sosyal bilimci olarak Batı geleneklerini öğrenirken kendi İslam mirasından da vazgeçmemiştir. Birçok çağdaşı gibi İslam inancının özünden vazgeçmeksizin modernitenin meydan okumasına karşı konduğunda, devrim ve evrim gereksinimlerini birleştirme gibi güç ve tartışmalı bir görevle meşgul olmuştur. Bu bağlamda ulemanın daha muhafazakâr unsurları arasından birçok eleştiriyle karşılaşmıştır.

BAŞLICA ESERİ

- *Islam in the Modern World*, 2 cilt, Kahire: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.

İLAVE OKUMALAR

- Akhavi, S., '*The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi*' International Journal of Middle East Studies 29(3) (Ağustos 1997).
- Esposito, John L. ve Voll, John O., '*Hasan Hanafi: The Classic Intellectual*' Makers of Contemporary Islam'da, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Raşid Gannuşi (1941-)

Tunuslu Raşid Gannuşi, Selefiye hareketini izleyen jenerasyonu temsil eden tartışmalı bir politik ve sosyal aktivisttir. Asıl İslami değerleri ortaya koyarken, örnekse çok partili bir sistem, çoğulculuk ve kadın hakları gibi değerlerle İslam'ın değerleri arasında hiçbir çelişki görmez. Tunus'taki baskıcı rejimlerin ünlü bir muhalifi olmuş ve bu da hapis ve sürgünü beraberinde getirmiştir. Raşid el-Gannuşi, Hicri 1941'de Güney Tunus'taki Kabis bölgesinde dünyaya gelir. Küçük bir köyde büyür. Babası dört eşi ve on çocuğu bulunan dindar bir Müslüman'dır. Çocuklarına tam ya da genel bir eğitim sağlayacak bir konumda olmasa da tüm çocuklarının Kur'an öğrenmelerini sağlayabilmiştir. Gannuşi'nin annesi daha kozmopolit bir tüccar aileden gelmektedir. Annesinin yardımıyla çocuklar formel bir eğitim alabilmiş ve dar çiftçilik dünyasıyla bağlarını koparabilmişlerdir. Kuşkusuz bu yapılması kolay bir iş olmayıp Gannuşi ilkokula ancak 10 yaşında başlayabilmiştir. Öte yandan zaten okuyup yazabilmektedir ve gayretle Arapça ve Fransızca çalışabilmiştir. Maalesef babası birkaç yıl sonra kısmen çiftlikte bir yardımcıya gereksinim duyduğu için onu okuldan almıştır. Diğer bir neden de babasının Fransızca'yı Tunus'un sömürgecilerinin dili olarak kabul etmesidir. Ancak çok geçmeden aile çiftçiliği bırakır ve köye taşınır. Gannuşi, Gabbas kentinden dini bir eğitim almak üzere 1956'da ayrılır ve burada teoloji diploması alır.

Formel bir İslami müfredatı içeren diploması Gannuşi'ye 1962'de Kur'an ve şeriat yanında daha modern dersler alacağı Tunus Üniversitesi'ne kayıt olmasına olanak verir. Bununla birlikte Gannuşi sistemi ve eğitimin içeriğini arkaik ve modern dünyanın gerçeklikleriyle bağdaşmaz bulur. Örneğin şeriat dersleri modern dünyada gerçekleşenlerden çok yüzyıllar önce gerçekleşen uygulamalara ilişkindir. Sonuç olarak çalışmalarını tamamlamaz. Bunun yerine bir ilkokul öğretmeni

olur. 1964'te öğretmenlikten ayrılır ve Kahire Üniversitesi'nde tarım eğitimi almak için Mısır'a gider. Ne var ki bu da çok kısa sürer. Çünkü Tunus Başkanı Burgiba, Abdünnasır'ın Arap sosyalizmi görüşleriyle bozulabileceklerinden korkarak tüm Tunuslular'a Mısır'ı terk etmelerini emreder. Bu yüzden Gannuşi Suriye'deki Şam Üniversitesi'ne geçiş yapar ve felsefe alanında lisans eğitimi almaya yetecek kadar uzun bir süre burada kalır. Tunus Başkanının çabalarına karşın Gannuşi Arap sosyalizminden etkilenir ve Suriye Ulusal Sosyalist Partisi'ne (SNSP) katılır.

Gannuşi bu dönemde özellikle müttaki bir Müslüman olarak kabul edilmese de sosyalizmle karşılaşması dinini bırakmasıyla sonuçlanmaz. Felsefe üzerine çalışmaları Batı felsefesinden çok İslam felsefesiyle alakalıdır. Bir üniversite öğrencisi olarak 7 ay boyunca Avrupa genelinde yolculuk yapar ve bu deneyim onun üzerinde güçlü bir izlenim bırakır. Ne var ki bu izlenim olumlu bir anlamda değildir. Aslında Avrupa'ya ilişkin gördükleri onun daha önce düşündüğü gibi mutlu ve refah içinde bir yer olmadığına inandırır. Ayrıca Arap sosyalizmiyle olan bağlarını sorgulamaya başlar ve onu İslam toplumunun hastalıklarını iyileştiremeyecek ithal bir düşünce olarak görür. Daha sonra bizzat İslam'ın durumuna bakar ve *İhvanu'l Müslimin'le* daha çok ilgilenir. İslam'ın yeni bir yüzünü, formel olarak çalıştığı İslam'dan daha farklı ve daha canlı bir yüz görür. Çağdaş Müslüman reformcuların eserlerini okumaya başlar ve özellikle Muhammed İkbal'in *Tecdid-i Fikriyat-i İslam*'ını ve Muhammed Kutub'un *Materyalizm ve İslam arasında İnsan* adlı eserlerinin yanı sıra Hasan el-Benna, Seyyid Kutub ve Mevdudi'nin eserlerinden etkilenir. Gannuşi bu eserlerde onu meşgul eden sorunlara, özellikle onun İslam mirası anlayışıyla bağlantılı sosyalizm gibi politik teorilerin belirsizlerine yanıtlar bulur. İslam'ın çağdaş bir yanı olmadığını görür. Gannuşi'nin yaşamındaki önemli bir dönüm noktası ise Şam'ın İsrail uçakları tarafından bombalandığı 1967'deki "Altı Gün Savaşı" olur. Araplar, İsrailliler'e olan yenilginin utancına karşı koymak için güçlü bir ideoloji arayışındadırlar. Birçoğu bu dönemde sosyalizmden çok İslam'a yönelir. 1968'de Gannuşi Sorbonne'da master yapmak için Paris'e gider. O dönemde Paris İslami politik gruplar dahil entelektüel aktiviteyle gelişen bir kenttir. Gannuşi bireycilik ve cinsel özgürlük dönemine giren bir kültüre uyum sağlamayı güç bulur. İslam'a daha fazla sarılır ve Pakistan orjinli *Tebliği Cemaat* adlı bir gruba katılır. *Tebliğ* mensupları Müslümanlar'ı yoldan çıkmayıp dini görevleri daha fazla yerine getirmeye davet etmek için dünyayı dolaşan vaizlerden oluşan apolitik bir tebliğ topluluğudur. Gannuşi'nin bu grupla bağlantısı, ona hem bir hedef hissi hem de içinde kendisini yabancı hissetmediği bir topluluk sunar.

KAYSERİ
75. YIL İL HALK KÜTÜPHANESİ

Gannuşi özellikle yoksul Kuzey Afrikalı Müslüman göçmenler arasında tebliğ göreviyle uğraşarak oldukça aktif bir üye olur ve sonunda ona Paris'teki küçük bir mescidin (küçük bir dükkândan dönüştürülmüş bir mescid) imamlığı verilir. Gannuşi için bu manevi anlamda geçirilmesi gerekli bir zamandır ancak bu sorumluluğu güç bulur.

1970'de Gannuşi annesini ziyaret için Tunus'a geri döner ancak bir mescide gittiğinde onu Tunus'ta kalıp buradaki bir camide vazetmeye davet eden kimi *Tebliği* cemaati üyeleriyle karşılaşır. Bunu yapmayı kabul eder ve hem bir vaiz hem de bir aktivist olur. Bir ortaokulda felsefe öğretmenliği görevi üstlenir, *Kur'an Muhafaza Topluluğu*'na katılır ve aktif olarak özellikle Müslüman gençliğe ders verme ve İslam öğretmeyle meşgul olur. Kendisinin de belirttiği gibi "o yıllarda özellikle eğer eğitimli insanlar arasından geliyorsa, namaz kılan bir genç bulmak güçtür... Sistem gençliğin beyninin yıkanmasının önlemini almıştır – materyalist eğilim onları faydasız ve köle gibi yapmıştır."* Gannuşi özellikle genç, çalışan sınıftan geniş kitleler yanında birçok öğrenciyi de halka açık konuşmalarıyla etkiler. Ana teması Tunus toplumunun –ve daha genelde Arap Müslümanlar'ın– kimlik kaybı gibi mevcut hastalıklarının eleştirisidir. Tunus söz konusu olduğunda, ülke yıllardır Burgiba idaresinde sosyalist bir politika gütmüş, bu durum yüksek oranda işsizlik ve kötüye giden bir ekonomiyle sonuçlanmıştır. Gannuşi insanların politik ve sosyal bir alternatif olarak İslam'a yönelmeleri gerektiğini belirtir:

> Kendimizi kendi ülkemizde yabancı gibi hissettiğimizi hatırlıyorum. Müslüman ve Arap olarak eğitilirken ülkenin bütünüyle Fransız kültürel kimliğiyle yoğrulduğunu görebiliyorduk. Bütün üniversiteler Batılılaştırıldığı için, daha ileri eğitimin kapıları bize kapalıydı. Bu dönemde Arapça eğitimlerine devam etmek isteyenler, Ortadoğu'ya gitmek zorundalardı.**

1970'lerin sonlarına doğru Buriba herhangi bir halk gösterisini bastırmada orduyu kullanarak gitgide daha baskıcı olur ve İslami hareketler daha politize hale gelir. Özellikle bir grup (*cemaati'l İslamiye*) 1979'da salt tartışmalardan çok politik ve sosyal uyumlulukla meşgul olma niyetiyle kurulur. Bu organizasyonun lideri Gannuşi'dir. Doğası gereği Burgiba'ya muhalif olacak bir grubun lideri olmak, oldukça tehlikeli bir girişimdir. Ancak yönetime gerçek bir muhalefet olarak kabul edildiği için oldukça popüler de olur. Cemaat 1981'de adını *İslami Yönetim Hareketi* (MTI) olarak değiştirir ve siyasi bir parti olur. Ancak bu

* *'Nobody's Man-but a Man of Islam'* The Movement of Islamic Tendency: The Facts'de (London, 1987), s. 82.
** Age., s. 80.

durum gerçek bir politik muhalefet olarak ortaya çıkmadıkları sürece İslami hareketleri hoş gören Burgiba'nın etkisinin daha da artmasına neden olur. Burgiba, MTI politik bir parti olarak kurulduğu yıl Gannuşi ve diğer birçok lideri tutuklayıp hapseder. MTI yer altına girmeye zorlanır ve burada yeni bir genç Müslüman aktivisit jenerasyonun büyümesi için organizasyonunu geliştirmeye devam eder. Gannuşi 1984'de affa uğrar ancak Burgiba baskıcı politikalarına devam eder. 1987'de Gannuşi bir kez daha tutuklanır. Bu da sokak savaşları ve gösterilere neden olur. Burgiba'nın taktiği, MTI'yı İran'ın desteğiyle Tunus hükümetini devirme girişimleriyle suçlayarak grubun gözden düşmesini sağlamaktır. MTI'nın "İslami bir tereddüt" oluşturduğunu belirtir ve onları "Humeynici" (bkz. Humeyni) olarak damgalar.

Burgiba, Gannuşi'nin ölüm cezasına çarptırılmasına uğraşır. Ancak 1987'de Burgiba'nın sağlık açısından ülkeyi yönetemeyeceği ilan edilir ve Başbakan Zeynel Abidin bin Ali politik mahkûmları serbest bırakır, çoğu muhalefet partisini meşru kabul eder ve basın üzerindeki kısıtlamaları hafifletir. Meşruiyetini artırmak için ayrıca ülkenin İslami mirasına başvurur, hatta hacca gider. MTI'ya siyasi parti olarak resmen tanıma sözü verilir. MTI adını *En-Nahda* olarak değiştirir. Ancak Bin Ali sözünde durmaz ve dinle politikanın ayrı tutulması gerektiğini ileri sürerek partinin resmen tanınmasını reddeder. Kuşkusuz Bin Ali *en-Nahda*'nın gücü ele geçirebileceğini düşünmektedir. Bin Ali daha ileri gider ve politik istikrara köktenci bir tehdit olduklarını öne sürerek selefiye gibi Müslüman aktivistleri hapsedip işkence etmede aynı taktikleri benimser.

Gannuşi'nin öğretilerinin ana tezi bizzat Gannuşi tarafından verilmektedir:

> Bu (Tunus İslam medeniyetinin) kimliği muhafaza etmemiz gerekliyken, diğer medeniyetlerle etkileşimi ve onlardan bir şeyler öğrenmeyi reddetmiyoruz. Kendi kimliğimizi muhafaza ederken, bunu da yapmalıyız. Medeniyete giden yol Batılı yöntemi tamamen izlememeli ya da tamamen Batılılaştırılmamalıdır. Bir kimliğe sahibiz; modern yaşam ve biçimden bir şeyler öğrenip İslami medeniyeti çerçevesi içinde gelişmeye çaba gösteriyoruz.*

Dolayısıyla Gannuşi değişim ve moderniteye karşı değildir ancak bunun Tunus'un İslami ve Arap mirasına kök salması gerektiğine, ülkesine sosyalizmi dayatma girişimlerinin felaket olduklarının kanıtlandığına inanır. Gannuşi'ye göre İslam kendi kendine yeter; kendi dünya görüşüyle birlikte kendi ilke ve değerleri ithal etmeye gerek yoktur. Yukarı-

* *Esposito* (2001), s. 107.

daki alıntının gösterdiği gibi Batı'nın toptan reddine karşıdır ancak bu, Batı'nın körü körüne taklit edilmesi gerektiği anlamına gelmez. İslam'ın evrenselliğini kabul ederken ayrıca ona çok boyutlu bir perspektiften bakar. Tunus'un ayrıksı kültürel, tarihsel ve politik kimliğinin de hesaba katılması gerekmektedir. Diğer Müslüman âlimler söz konusu olduğunda bile Gannuşi onların İslam'ın sözcüleri olmadığını söyler. Çünkü tek bir spesifik ideoloji yoktur. İslam da toplumlar gibi evrilmelidir.

Değerler bağlamında Gannuşi İslam'da en azından kendi toplumunda hatanın kendini güçsüzleştirilmiş çalışan sınıf ve kadınlarla özdeşleştirmedeki başarısızlığıdır. İslam bir baskı gücü olarak değil özgürleştirici bir güç olarak görülmelidir. Gannuşi demokrasi ve İslam arasında zorunlu hiçbir çelişki görmez. Aslında demokrasinin İslam'dan kaynaklandığını ve Batılı kavramın ortaçağda İslam medeniyetinden alındığını belirtir. Gannuşi'ye göre insan hakları, kanunla yönetim, çok partili sistem ve konuşma özgürlüğü gibi değerlere sarılan bir devletin seküler referanslarına bakılmaksızın fiilen bir İslam devletidir. İslam'ın baskıcı bir versiyonunu dayatan herhangi bir devlettense hür bir seküler devlette yaşamayı yeğlediğini belirtir. Paradigması olarak Endülüslü İslam'ın çeşitlilik ve çoğulculuğu kuşatıp onun üzerinde geliştiği bir dönem olarak aktarır.

BAŞLICA ESERLERİ

- *'The Battle against Islam'* Middle East Affairs Journal 1(2) (1992).
- *'Secularism in the Arab Maghrib'* Islam and Secularism in the Middle East'de, New York: New York University Press, 2000.

İLAVE OKUMALAR

- Esposito, John L. ve Voll, John O., *'Rashid Ghannoushi: Activist in Exile'* Makers of Contemporary Islam'da, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Tamimi, Azzam, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, New York: Oxford University Press, 2001.

Abdülkerim Suruş (1945-)

Abdülkerim Suruş, birçok çağdaşı tarafından son 20 yılda ortaya çıkan başlıca İranlı bir Müslüman felsefeci ve teolog olarak kabul edilir. Kimi Batılı yorumcular, Batılı olmayan figürleri bir Batılı bağlama ilişkilendirmek adına sıra dışı olmayan bir çabayla onu Martin Luther'le karşılaştırırlar. Bu pek de doğru olmayan bir yaklaşımdır. Bunun nedeninin kısmen dini otoriteyi politik özgürlükle sentezleme çabaları, ayrıca onun devrimci referansları nedeniyle olduğu düşünülebilir.

Suruş, 1945'te Tahran'da doğan *Hosayn Dabbagh*'ın mahlasıdır. Hem dini hem de bilimsel alanlarda ders alıp her iki alan arasındaki ilişkiye yaşam boyu alakasına zemin hazırlayan Alavi Lisesi'ne devam eder. Tahran Üniversitesi'nde eczacılık eğitimi alır. İki yıl süren askerliğini yiyecek ürünleri, tuvalet malzemeleri ve sıhhi malzemeler laboratuvarı müdürü olarak yapar. 1970'lerin ortalarında çalışmalarına İngiltere'de devam etmek için İran'dan ayrılır. Bu dönem İran tarihinde inanılmaz bir değişim dönemidir. Suruş, ülkeden ayrıldığında, İran Batı yönelimli bir Şah tarafından yönetilen müreffeh bir devlettir. 1979'da geri döndüğünde ise İran'da bir devrim gerçekleşmiş ve yönetim Mollaların eline geçmiştir. 1970'lerde İran'daki refah artışına karşın özellikle öğrenci ve entelektüeller arasında yönetim karşıtı birçok gösteri yapılır. Şah, artan bir şiddetle karşılık verir ve 1978'de ulusun şeriatla yönetilmesini isteyen *Şii* mollaların başı çektiği birçok İran kentinde ayaklanmalar baş gösterir. Bunun ardındaki başlıca ideoloji, Paris'teki ilticasından gösterileri yöneten Ayetullah Humeyni'dir. 1978 güzü sonlarında, İran esasen içsavaşın hüküm sürdüğü bir devlettir ve Ocak 1979'da Şah ülke dışına kaçar. Çok geçmeden Humeyni İran'a ükenin yeni kahramanı olarak döner.

Bu dönemde Suruş, eğitimine önce Londra Üniversitesi'nde analitik kimya mastırı, sonra da Chelsea College'da tarih ve bilim felsefesi

alanında araştırmayla devam eder. Bununla birlikte önemsiz görülen bir kariyer, İran'daki olaylardan etkilenmiştir. Suruş bu dönemde orada olmasa da olayları dikkatle izlemiş ve Londra'da politik açıdan aktif olmuştur. Suruş, Ali Şeriatı gibi farklı İranlı dini aktivistlerin öğretilerine derin bir ilgi beslemiş ve açıktan İran solu ve Marksist hareketleri kınayarak Londra'daki Müslüman gruplar içinde aktif olmuştur. Bir kısmı solcu ideoloji eleştirisi olan *Tezad-ı diyalektik*'te (*Diyalektik Tezat*) yayımlanan konuşmalarıyla ünlü bir kişi olur. İkinci eseri *Nahid-i Ne aram-i cihan* (*Dünyanın Yorgun Doğası*) İslam felsefesinin temellerini ele almıştır. Bu eserler Tahran'da basılmış ve İran'a dönünce zaten ünlü bir kişi olarak Tahran öğretmen okulundaki İslam Kültür Grubu'nun yöneticisi olmasının yanı sıra kişisel olarak Humeyni tarafından Kültür Devrimi Tavsiye Konseyi'ne atanmıştır. Konsey başlangıçta İran üniversitelerinin kapanması ve özgür konuşmaların kısıtlanmasından sorumlu olsa da, Suruş, üniversitelerin yeniden açılması için çaba göstermiştir. Bununla birlikte nedeni belirsiz kalsa da mesleki farklılıklar nedeniyle dört yıl sonra bu görevinden ayrılır.

Suruş başlangıçta yönetimdeki birçok molla tarafından Marksizm karşıtı yazıları nedeniyle İran Cumhuriyeti'nin bir ideoloğu olarak kabul edilse de, bu konum cumhuriyet özellikle, Suruş için enteletüel söylemle bağlantılı olarak daha baskıcı olduğu için çok sürmemiştir. Suruş 1983'te öğretmen okulundan Kültürel Araştırma ve Çalışmaları Enstitüsü'ne geçer. Burada 1997'de ayrılmaya zorlanana kadar araştırma görevlisi olarak hizmet eder. Bir müddet sonra bilim felsefesi dersleri vermenin yanı sıra din felsefesi ve amprik bilimler üzerine ders vermeye başlar. Ancak 1995'ten itibaren öğretim aktiviteleri sınırlandırılmış ve mescidlerde ders vermesi engellenmiştir.

Suruş'un Batı'nın felsefi ve politik görüşlerine olan aşinalığı, İslami bilimler ve İslam'daki entelektüel düşüncedeki modern eğilimlere ilişkin bilgisiyle birleşerek onun İslami uyanış alanında büyük bir entelektüel güce sahip figür olmasıyla sonuçlanmıştır. Onun yazılarıyla özdeşleştirilebilecek üç spesifik tema bulunur: (1) ahlak ve sosyal eleştiri; (2) felsefi antropoloji ve politik teori; (3) epistemoloji ve bilgi felsefesi. Bu son konu kuşkusuz onun en ünlü eseri *Şeriatın Teorisinin Hermönötik Yayılması ve Çelişkisi*'nin odağıdır. Bu eserde favori konusunu ele alır: bilim ve dün arasındaki ilişki. Dinin modern dünyadaki rolü meselesini ortaya koyar ve İslam toplumunun İslam kültürünü kurban etmeden ya da anahtar İslami değerleri karalamadan modernizasyonu gerçekleştirdiği için sekülerize edilebileceğini öne sürer. Suruş "sekülerizm"le onu dine karşı olan olağan anlamında görmekten çok rasyonel ya da bilimsel

olanı kasteder. Çünkü Suruş diğer birçok İslam âlimiyle beraber İslam'ın ne irrasyonel ne de bilimdışı olduğunu belirtir. Bilim ve bilgide gelişimin, genel olarak din pahasına gelmediğini daha çok dini ve toplumdaki gerçek yerini anlamamız için birlikte işlediklerini öne sürer.

Suruş'un hermönotik bilimini kullanışı, günümüz Müslüman düşünürleri arasında özellikle üzerinde çok tartışma olan Mısırlı Nasr Hamid Ebu Zeyd'de (d. 1943) artan bir eğilimdir: hiç de şaşırtıcı olmayarak muhafazakâr mollalar için Suruş'un görüşleri tartışmalıdır. Suruş, Tanrı kelamı olarak Kur'an'ın saf, mutlak ve dolayısıyla değişmez olduğunu öne sürerken, bu onun ayetlerinin tüm toplumların doğası olarak değişim ve evrime tabi olan bir topluma verildiği gerçeğini değiştirmediğini belirtir. Vahiy hem nesnellik hem de öznelliğe sahiptir. Tanrı kelamı değişmezken onun yorumu değişir, en azından değişmelidir. Dolayısıyla hiçbir tefsir sabit ve değişmez değildir; hiçbir kültür, grup, dönem ya da birey kutsal kaynakların doğru ya da yanlış yorumlanışında bir tekele sahip değildir. Suruş kaynakların anlaşılması için İslami ilmin önemini inkâr etmez ancak tüm insanların yorum girişiminde bulunma hakkı olduğuna inanır. Unutulmamalıdır ki Suruş *Sünni* değil *Şii* Müslümanlar'dan oluşan bir dinleyici kitlesine hitap etmektedir. Özellikle Şii İslam'da dini bilginin etkin bir biçimde "miras kaldığını" ve seçkin ulemaya has olduğu görüşüne büyük vurgu vardır. Öte yandan Suruş birçok Şii âlim arasında gerçek bir sapkınlıkla aynı şey olan daha demokratik bir uygulama sunmaktadır.

Suruş'a göre dini bilgi fiilen genel bilgiden pek de farklı değildir: bilimsel, tarihsel vb. parametrelere karşı olarak onu "dini" kılacak oldukça genel parametrelerle işleyen evrilen bir olgudur. Dini bilgiye ilahi, uhrevi bir karaktere karşı olarak insani, dünyevi bir karakter verilmektedir. Bilginin parametreleri üst üste biner. Öyle ki gerçekten dini bilgiden -örnekse- bilimsel bilgiden farklı olarak bahsetmek gerçekten anlamsız olur. Bilginin bir biçimindeki ilerleme, kaçınılmaz olarak bir diğerini etkiler; ayrı vizyonlarda var olmazlar. Ancak Suruş bilgi bağlamında bir rölativist değildir. Dinin temel ve değişmez gerçekliklerini yıkmaya çalışan din dışı bilimsel bilgiden ziyade bu gerçekliklerin ne olduğunun oluşturulmasına yardımcı olur. Şeriat bilgisi değişmeden ya da onu değiştirmeye korkmadan bir jenerasyondan diğerine aktarılan bir listeden çok esnek bir şeydir.

Suruş, Humeyni'nin politik felsefesinin merkez öğretisi olan tartışmalı *velayet-i fakih* kavramının geçerliliğini sorgulayarak geleneksel mollalığa karşı çıkar. Humeyni, İmamın yokluğunda mollaların hükümete onların hükümlerinin ne kadar İslami olduğunu basitçe tavsiye

etmekten daha fazlasını yapmaları gerektiğini belirtir; daha ziyade doğrudan yönetmelidirler. Bununla birlikte bu doktrinin Kur'an'da çok az desteği bulunur. Suruş, mollaların bilgisinin kutsal olmaktan çok insani olduğunu ifade ettiği için, yanılmaz bir otorite oldukları iddiasına niçin müsaade edildiğine bir anlam veremez. Dini öğrenmeye çalışanlar Ayetullahlar'ın ya da dini bilgide bir tekel iddiasına sahip herhangi bir kişinin diktelerine uymak yerine diyalog ve sorgulama yoluyla dini bilgi bütününe ilişkin kendi anlayışlarını belirlemek için savaşım vermelidir. Suruş'un bilgiye demokratik yaklaşımı, insanların önceki hükümleri taklit etme ya da onlara uymaya teşvik etmeyip kendi kendilerine arayışta bulmalarına teşvik eder. Aksi takdirde fakihler güç peşinde ve ikiyüzlü hale geleceklerdir.

Suruş'un "şeriat yayılması ve büzülmesi" ile kastettiği, şeriatın geniş bir bilgi çerçevesi içinde görülmesi gerektiğidir. Dolayısıyla şeriat bilgimiz genişleyecektir. Eğer dar bir çerçevede içerilirse anlama potansiyelini sınırlar. Onun teorisi üç ilkeyi dile getirir: (1) tutarlılık ve uygunluk ilkesi, (herhangi bir din anlayışı insani bilginin bünyesiyle alakalıdır ve insani bilgiyle tutarlı olmaya çalışır); (2) yorum ilkesi (insan bilgi sisteminde bir bilgi ya da yayılma bizim dini anlayış alanımıza nüfuz eder); (3) evrim ilkesi (insani bilgi sistemi yayılma ve büzülmeye tabidir). Suruş'a göre şeriat yalnızca fakihlerin diğerlerine uymaları için dikte ettikleri kurallar olarak anlaşılmamalıdır. Daha ziyade bilim, matematik, tıp, felsefe vb. dahil tüm İslami ilimlerin daha geniş çerçevesinin bir parçasıdır.

Tarihten Öğrenelim adlı eserinde tarihin genellikle insanın –Hobbesçu bir anlamda– zayıf olduğunu ileri sürerek, tarihe amprik bir yaklaşım benimser. İnsanlığın doğal olarak iyi olduğuna inanan kişi bir fantezicidir. İyi davranacağına olan inanç da, yalnızca kötülük yapmayı arzulayanlara kapıyı aralar. Bununla birlikte akıl, özgürlük ve demokrasi gibi liberal değerleri öne sürer. Çünkü bunların İslami değerlere karşı olmadıklarına inanır. Özellikle demokrasinin nedenini, böylesi bir politik sistem var olmadıkça İslam'ın başarılı olamayacağını ifade etmede başarılı olmuştur. İnsanlar inanıp inanmamada özgür olmalıdırlar. İslam ya da diğer herhangi bir din insanlara yukarıdan dayatılamaz.

Suruş'un son yıllarda niçin İran'daki dini otoritelerle çatışmalı hale geldiği anlaşılabilir. Suruş kendi payına eleştirilerini fakihlere yöneltmede, onların İslam'ın temel değerlerini kurban etmeye ve kendilerine ayrıcalık iddia etmekle suçlamada hiç de sıkılgan olmamıştır. Diğer önemli bir nokta, fakihlerin hükmetmede *a priori* bir hakları olmadığı ve daha çok yöneticilerin liyakat üzere seçilmeleri gerektiğine olan

vurguları olmuştur. Aslında Suruş fakihlerin içinde onu destekleyen bir grubun olduğu görüşünü kabul eder: fakihler devlet hizmetlerinde çalıştıklarında bağımsızlıkları, sadakatleri ve bütünlükleri uzlaştırılabilir. Bununla birlikte birkaç molla Suruş'un bu yüzden devletten finansal destek almaması gerektiğini öne sürecek kadar ileri gider.

Suruş İran'daki güçlü bir demokrasi savunucusu olarak kaldığı için, günümüz ikliminde önemlidir ve bir sonuç olarak konuşma yapmak için İran genelinde yolculuklar yaparken sayısız ölüm tehdidine göğüs gerer. Aslında rejim militanları tarafından ona yapılan saldırılarda parçalanan gömleklerinden bir koleksiyona sahiptir. Suruş 2004'de prestijli Erasmus ödülünü alır. Erasmus ödülü yılda bir kez Avrupa kültürü, toplum ya da sosyal bilime olağanüstü önemli katkıda bulunan bir kişi ya da kuruma verilmektedir.

BAŞLICA ESERLERİ

- *'The Evolution and Devolution of Religious Knowledge'* Kurzman (ed.) Liberal Islam'da, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Abolkarim Soroush*, eleştirel bir girişle Çev. ve ed. M. Sadri and A. Sadri, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Suruş'un İngilizce konuşmaları, makaleleri vb. için: http:// www.drsoroush.com/English.htm

İLAVE OKUMALAR

- Boroujerdi, Mehrzad, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York: Syracuse University Press, 1996.
- Dabashi, Hamid, *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press, 1993.