İslâm felsefesi ve kelâmı

W. Montgomery Watt



İÇİNDEKİLER

MÜTERCİMİN ÖNSÖZÜ VI
ÖNSÖZ VII
KAYNAKLAR ÜZERİNE NOT 1
I Temel Kaynaklar 1
a) Felsefe 2
b) Teoloji (kelâm) 3
II İKİNCİ DERECEDE ÖNEMLİ OLAN KAYNAKLAR 3
a) Fırkalara Ait Eserler 3
b) Biografi ve Tarih 5
III MODERN ÇALIŞMALAR 7
a) başlangıçlar 7
b) Teoloji 8
c) Felsefe 9

Bölüm: I

Fasıl: 1 Fıkracılığın Başlangıcı 15
Fasıl: 2 Hariciler 22
Fasıl: 3 Şiiler 30
Fasıl: 4 Mürci'e ve Diğer Mu'tediller 35

Bölüm: II

İLK HELENİZM DALGASI (750–950)

TARİHİ GELİŞİM 45
Fasıl: 5 Mütercimler ve İlk Filozoflar 48
Fasıl: 6 Şiiliğin Yayılması 55
Fasıl: 7 Mu'tezile 61
Fasıl: 8 Sünniliğin Güçlendirilmesi 71
Fasıl: 9 Eş'arî 79

Bölüm: III

HELENİZMİN İKİNCİ DALGASI (950–1258)

TARİHİ GELİŞİM 87
Fasıl: 10 Felsefenin Çiçek açması (Gelişmesi) 89
Fasıl : 11 Şiilikte İgkılâplar 94
Fasıl: 12 Sünni Teolojisinin İlerlemesi 100
Fasıl: 13 Gazali 106
Fasıl: 14 1100–1250 Arasında Sünni Kelâmı 114
Fasıl: 15 Batı İslâm Dünyasında Kelâm ve Felsefe 119

Bölüm: IV

KARANLIK DEVİR

TARİHİ GELİŞİM 131
Fasıl: 16 Felsefî Kelâmın Kısırlaşması 133
Fasıl: 17 Hanbeli Mezhebinin Canlanması 141
Fasıl: 18 Şiiliğin Şekil Değiştirmesi 147

Bölüm: V

YENİ ŞAFAK

Fasıl: 19 Teoloji İçin Beliren Yeni Ümitler 155
İNDEX 161

MÜTERCİMİN ÖNSÖZÜ

İslâm felsefesi ve kelâmı hakkında yazılan bu eseri okuduktan sonra Türkçeye çevirme merakı uyandı bende. Eser, oldukça ağır bir İngilizce ile yazılmış bulunduğu için tercemede hayli güçlük çektim. Gerçi yoruldum ama eser de dilimize kazandırılmış oldu. Ancak asıl metinde cümleler uzun olduğu için terceme pek akıcı olmadı. Çünkü metne sadık kalmağa çalıştım.

Tercemeyi bastırmak için eserin yazarı Montgomery Watt'a bir mektup yazıp müsaade istedim. Edinburgh Üniversitesi Şarkiyat Profesörü olan sayın yazar, nazik bir mektupla bu müsaadeyi lûtfetti. Kendisine teşekkür ederim.

Yazar, İslâm felsefe ve kelâm tarihlerini şöyle bir gözden geçirmiş, bunların bir özetini sunmuştur. Aynı zamanda Avrupa'da bu sahada yapılan çalışmaları da özetlemiştir. İslâm dînî gelişmesi üzerine bazı tezler ortaya atmıştır. Bunlardan kimi isabetli kimi de hatâlıdır. Bilhassa Hadis hakkındaki görüşlerinde Goldziher'in tesirinde kaldığı anlaşılan yazar, hatâlâra düşmüştür. Pek tabii bir hırıstıyandan yüzde yüz tarafsızlık beklemek doğru değidir. Yazarın yanıldığı noktalara notlarla işaret ettim.

Tercemeyi gözden geçirmek lûtfunda bulunan sayın Profesör Mehmet Taplamacıoğlu'na şükranlarımı arz etmeği bir vazife sayarım. Her hususta tevfik Allah'tandır.

Dr. Süleyman ATEŞ

ÖNSÖZ

1939 da birçok Asya milletlerini kuşatan bir harp manzarası, İngiltere'de sorumlu mevkilerde bulunanlara, bizde, Asya dilleri ve kültürü üzerinde çalışan uzman sayısının çok az zayıf ve olduğunu anlattı. Kurulmuş olan Scarbrough Comission'un raporu harbden sonra Britanya'da şark ve Afrika tetkiklerinin büyük ölçüde yayılmasına sebeboldu. 1939 u müteakip üçüncü on yılda olaylar, geniş okuyucu kitlesine Avrupalı olmıyan kültürler hakında sathî malûmattan daha çok bir şey öğrenmek ihtiyacını açıkça ortaya koydu. Özellikle istiklâla kavuşan birçok Afrika devletleri ki bunların birçoğu ekseriyetle müslümandır veya müslüman bir devlet başkanına sahiptir, İslâm dünyasının gelişen siyasî önemini ve netice olarak insanlığın bu büyük parçasını derinliğine ve genişliğine anlamanın ve takdir etmenin önemini kuvvetlendirir. Müslümanlar içinde birçoğu için tarihi kayıtlar ve 632, yahut 656 da vukubulan olaylar hâlâ canlı bir mesele olduğundan dolayı şimdiki şartlara göre gazeteci malûmatı derecesinde bir bilgi kâfi değildir. Mazinin, hale nasıl döküldüğü hakkında biraz lmalûmat da lâzımdır.

"İslâm Tetkikleri" başlığı altında yayınlanacak olan bu eseriler, kültürlü okuyucuya umumî popüler kitaplarda bulunanlardan biraz daha derin bir bilgi vermek içindir. Her eser sahanın özel bir kısmını inceliyecek ve bu noktadaki tetkikin şimdiki merhalesini gösterecektir. Açıkça belli olan kısımlarda bu verilecektir. Fakat eksik, kapalı kalan ve çeşitli görüşler olan yerlerde de bu hususlara işaret edilecektir. Talebesini daha çok ikna etmek istiyen kimselere gösterilmiş bulunan bibliyografyalar kılavuzluk edecektir. Kaynağın mahiyet ve değeri hakkında da bilgi verilecektir.

Bu eserler, ilk önce kültürlü kişilere göre yazıldığından-konuya dair öncel bilgi pek az verilmekte veya hiç verilmemektedir. Bu karakteriyle bu eserleri üniversite öğrencileri veya meslek olarak bu konuya ilgi duyanlar için değerli olabilir.

Genel Naşir W. Montgomery WATT

KAYNAKLAR ÜZERİNE NOT

I TEMEL KAYNAKLAR

Bu tetkikte İslâm felsefesi ve Teolojisi tarihi bir çatı içerisinde beraber mütalâa edilmiştir. Her ikisini de modern noktai nazardan anlamak bakımından bu mutalâa lâzımdır. Fakat bunun, geleneksel İslâm metoduna aykırı olduğu bilinmelidir. Zira yalnız disiplinler ayrı değil, fakat ilk asırlarda bu disiplinlerin temsilcileri de farklı usulde yetişmiş, her biri kendi okulunu temsil eden iki ayrı grup idi. Filozoflarla ilâhiyatçılar arasında küçük şahsî temaslar vardı ve iki disiplinin biribirine tesiri, daha ziyade felsefenin teolojiye tesiri genellikle polemik yoliyle oluyordu.

Felsefe ayrı bir disiplin olarak ortadan kalktığı sırada görüleceği üzere onun birçok kısımları kelâmla birleştirilmişti. Şayan-ı dikkattir ki bu birleştirmenin başta gelen sorumlu ilâhiyatçısı (mütekellimi) Gazalî (1111), kendi felsefesini konferanslara devam etmek suretiyle değil, fakat özel olarak okumak suretiyle öğrendi. Kaynakların mutalâası sırasında bundan bahsetmekten maksat, iki ayrı sahilin birbirine dalgalandıklarını hatırda tutmaktır.

Arapça yazılmış İslâmî kaynaklar hakkında başlıca eser, Carl Brockelman'ın, Geschicte der arabischen Literature adlı eseridir. İki esas cilttir. (ikinci tab', Leiden, 1943, 1949) ve üç cilt de zeyli vardır (1937–1942). Bu kitap, matbu' eserleri olduğu kadar matbaanın icadına değin batı âlimlerince tanınmış bütün yazma eserlerin listesini vermektedir Aynı zamanda modern kitap ve makalalere baş vurmak suretiyle müelliflerin kısa biyografilerini vermektedir.

Birinci bölüm, kronolojiye aittir. Her devrede mevzua göre tali bölümler vardır. Fakat her müellif, yalnız bir yerde görülmektedir. Bu demek değildir ki ilâhiyat sahasındaki bütün eserler doğmatik başlığı altında görülecektir. Zira en çok Kur'an ilimleri sahasında tanınmış bir kimse o başlık altına konduktan sonra ilâhiyat (kelâm) üzerinde bir eser de yazmış olabilir.

Bu değerli özlü eser, genellikle Brockelman diye tanınır ve GAL, yahut GALS diye gösterilir. Çünkü George GRAF'ın yazdığı Geschichte der Christlichen arabischen Literature adlı eser de buna eklenmiştir. Bu eser (Roma Vatican 1944–53) te basılmıştır. Buna GCAL diye atıf yapılır. Bu da aynı konudan bahseder. Okumağa değer mukaddimeleri ve müellifleri üzerine yazılmış faydalı makaleleri ihtiva eder.

a) Felsefe:

Felsefe için ilk kaynaklar, şüphesiz filozofların kendi eserleridir. Maalesef bu kaynakların çoğu, henüz felsefe tarihçilerinin kullanmasına elverişli durumda değildir. Büyük filozofların başlıca eserlerinin dikkatli basılmış modern metinleri yavaş yavaş elde edilebiliyor. Bilhassa Maurice Bouyges'in neşrettiği Bibliotheca Arabica Scholasticorum (Catholic Press, Beirut) da çıkan metinler güzel basılmıştır. Fakat bunların aktüel hale gelebilmesi için daha birçok çalışma ister. Herhangi bir dildeki metin, müstensihler tarafından istinsah edilirken uğradığı kazalar yanında, Arapça'ya garip olan kelimelerin mevcudiyetini de hesaba katmak lâzımdır. Normal Arap yazısında sesli harfler olmadığı için, yazdığının delilini aramıyan kimsenin, kelimeleri ve cümlecikleri yanlış yazmış olması çok mümkündür. Ve Arapçanın elâstikiyyeti, bazan metne girmiş yanlış harfleri ve kelimeleri keşfetmeyi güçleştirir. Zira onları, genellikle takribî bir mana ifade edecek şekilde kabul etme âdeti vardır.

Materyalin diğer memnuniyet vermiyen bir çehresi de mevcut yazmaların çok sayıda küçük ve daha küçük eserleri ihtiva etmeleridir. Bazan hiç başlık yoktur. Yahut başlık, farklı yazmalarda değişir, ya da ayrı eserler aynı başlık altında toplanır. Ekseriya yazmalarda gösterilen müelliflerin, gerçekten o eserin yazarı olup olmadıkları hakkında şüphe vardır. Yahut da eserler bir yazarın ismini taşımazlar. Hele birçok eserlerin hüviyeti ve müellifi hakkındaki engin meseleler büsbütün karışıktır ve bu, ancak çok geniş sabrı gerektiren ilmî bir çalışma sonucunda çözülebilir.

Materyalin bu çehrelerinin sonucu şudur ki İslâm felsefesi ve filozofları hakkında genel bir tarzda yazı yazan kimse büyük bir tehliyeye atılıyor demektir. Onun geniş çalışmasını yanıltabilecek herşey olabilir. Kesin bir pasajın metninin hatalı olduğu isbat edilebilir, yazarın mesele üzerinde yeni bir eseri keşfedilebilir, yahut o yazara aid sanılan bir eser, başkasının çıkabilir. Böylece İslâm Felsefesi hak-

kında şimdi yazılan izahların ve tefsirlerin çoğuna henüz hazırlık safhası olarak bakılmalıdır. İslâm Felsefesi üzerinde yazı yazmak istiyen kimse, bir *dilemma* içerisindedir. Eğer çok dikkatli ise her konuda herhangibir şey söylemek için tereddüdedecektir. İslâm Felsefesi hakkında birazcık bilgiye sahibolmak dünyevî bir arzuya kavuşmak için çalışmaya ilgi duymuş ise; o, söylediğinin, önemi ikinci derecede kalan baskılara dayandığını ve ilgili bütün parçaları ihtiva etmediğini bilerek kifayetsiz bir malûmat verecektir. Tabiatiyle aşağıda İslâm Felsefesi hakkında serdedilen mütalâalar bu çeşit tenkide açıktır.

b) Theology:

İlâhiyatın materyali de felsefenin materyali gibi eksikliklerden uzak olmamakla beraber daha iyi şartlar içindedir. İşaret edilecek, düzeltilecek metinle ilgili hatalar vardır ama, başlıca ilâhiyatçıların (mütekellimlerin) eserlerinin çoğu hakkında daha büyük güven mevcuttur. Ehl-i Sünnet inancına ait mevcut ilk ciddî eserler, Eş'arî (935) nin eserleridir. Fakat ilk eserlerde kelâmî doktrinler, fıkıh, Hadis ve Mistisizme dayandırılmıştır. Bundan sonra çok sayıda muhtasar teolojik tipte eserler ve özel konulara ait kısa makaleler yazılmıştır. Avrupa dillerine tercüme edilenler, ayrı fasıllarda zikredilecektir. Normal olarak Kur'an tefsirlerinin özel bir kelâmî nokta-i nazarı vardır ki bu görüş bazı âyetlerin açıklanmasına tesir eder, ve sık sık kelâmî görüşlerin ifadelerini içine alır. *İlmihaller*, yahut sade akaid risaleleri de çok sayıda mevcuttur ve bunların bazıları ilk teolojik eserlerden önce yazılmıştır. Bunların fonksiyonu, hıristiyan akaid kitapklarınınkinden farklıdır. Zira bunlar, mü'minlerden ana tabakanın resmî doktrinleri değildir. Sadece özel mütekellimlerin veya okulların fikirleridir. İlk risaleler kısadır. Fakat sonrakilerden bazıları o kadar uzundur ki akaid ile kelâmî risaleler arasında belirli bir çizgi tesbit etmek güçtür. Arap edebiyatının diğer branşları gibi onların da üzerlerine yazılmış geniş şerhleri vardır. Bazan bunlar, fıkha dair etraflı eserler içerisine yerleştirilmiştir. Çünkü sağlam doktrinlere inanmak ve onlara malik olmak, şerî bir mecburiyettir.

II İKİNCİ DERECEDEKİ KAYNAKLAR

a) Fırkalara Ait Eserler:

İslâm Teolojisine ait ilk eserler M. 900 tarihinden önce yazılmamış oldukları için ilk zamanların durumu hakkında kaynak bulmak maksadiyle başka bir yere müracaat etmek zorundayız. Bu kaynaklar-

dan önemli bir kısmı, sapık fırkalar ve mensupları hakkında yazılmış eserlerdir ki genellikle buna "Heresiography: al-Firak" denir. Fırkalara dair başlıca genel eserler, Eşa'rî (935), nin, Abdu'l-Kahir b. Tahir al-Bağdadî (1037) nin, aş-Şahristanî (1153)nin ve İbnu Hazm (1064)ın eserleridir. an-Nawbahtî (910) ye atfedilen "Şî'a Fırkaları" gibi özel fırkalar için yazılmış kitaplar da vardır.[1]

Teoloji ile, hattâ tarihle münasebeti olan birçok eserler, fırkalara ait bölümleri ihtiva ederler. Ve bunlardan bazıları, genel mezhep kitaplarında bulunmıyan değerli malûmat ihtiva etmektedirler. Geleneksel al-Firak kitaplarının formasyonu üzerine çok dikkatli bir çalışma, 900 den önceki teolojik gelişme hakkındaki bilgimizi arttırmak bakımından mühimdir. Uzun zamandan beri mezhep tarihçilerinin eserlerini, Muhammed Ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacaklarını ifade eden bir Hadise göre ayarladıkları bilinmektedir.[2] Onlar birbirinden hafif farklı olan halk gruplarını ayrı ayrı sayarak bu gayelerini tahakkuk ettirmek istemişlerdir.

Fakat bu, yalnız eserlerin tanzimine tesir eder. Verilen haberin mahiyeti de çok yakından tetkik edilmeğe ihtiyaç gösterir. Yakın zamanlara kadar modern bilginler, tarihçilerin eserlerini tabiî bir görüş noktasından yazdıklarını ve verdikleri haberlerin objektif olduğunu kabul etmek temayülünde idiler. Fakat ufak bir tefekkür, bu temayülün tehlikesini göstermeğe kâfidir. Eşa'rî bazan kaynaklarını zikreder. Ve onun zikrettiği bazı kimselerin, kısa ve özel fırka kitapları yazmış olmaları da mümkündür. Şurası muhakkak ki hem Eş'arî ve hem de onun kaynakları, bilgilerini, çeşitli şahısların görüşlerini zikredip sonra da onları çürüten polemik eserlerden almışlardır. Dokuzuncu asır sonundan kalma böyle bir eser mevcuttur. al-Hayyat'ın Kitabu'l-İntisarı. Bu eser H.S. Nyberg tarafından Kahire'de basılmıştır. (1925). A. Nader bunu Fransızcaya çevirmiştir (1957). Böyle kitapların, insanların görüşlerini tam tarafsız bir şekilde aksettirmeleri beklenemez. Gerçekten kitap tarafgir bir ifade taşımaktadır. Çünkü Hayyat bir mu'tezilîdir ve eserinin çoğu da mü'tezile fırkasından dönen, bu fırkanın ilk mümessillerinin görüşlerini kötü gösteren muhalifini ittiham etmektedir.

Halmut Ritter tarafından derlenen ilk mezheplerin listesine bakacak olursak, bu noktanın çok ciddî olduğunu anlarız. (Philologika III: Muhammedanische Häresiographen, Der İslâm XVIII, [1929],

1 Oriens, VII. 204 e bak.

2 Bak: I. Goldziher, Vorlesungen, 188, 352; ve Ritter, Der Islam, XVIII (1929) 46f.

34–35). Şiîler hakkında yazan bazı muharrirler hariç, bu rivayet kaynaklarının müelliflerinin çoğu mu'tezilî yahut Eş'arî'dirler. Eşarîlik de aslen mu'tezilî olan Aş'arî tarafından kurulmuş bir okuldur. Diğer tabirle başlıca al-Firak telifi geleneğimiz mu'tezilî ve Eş'arî'dir. Ve bunlar tek bir geleneğin iki kıyısı durumundadır.

Maamafih Henry Laoust tarafından başlanan Hanbeliler üzerindeki tetkikler, Eş'arî geleneğinden ayrı olarak bir de Hanbelî al-Firak" telifi geleneği olduğunu ortaya koymuştur. Aynı zamanda ilkel bir Haricî al-Firak geleneği de vardır ki Naples Şarkiyat Enstitüsünde bunun üzerinde çalışılmaktadır. Bu, başlıca ilk zamanları gösterir. Tuhaf bir ayrılık şudur: Hanbelî al-Firak'lerinde Cahmiyye diye meşhur bir fırka mu'tezile ve Eş'ariyye kitaplarında çok az zikredilir. Bunun şu şekilde izahı muhtemeldir: Hanbelîler için bu ismin manası, mu'tezilîlerce alınan manadan daha geniştir, yani bu isim mu'tezileyi de içine almıştır. şu da hatırda tutulacak diğer bir olaydır: Bazı fırka lakapları, bir grupun muhalifleri tarafından takılmıştır. Kendisine takılan bu adı muhalif grup kabul etmemiştir. Meselâ ana al-Firak kitaplarında Kaderiyye ismi, insan hürriyetine inanan kimseleri ifade eder. Fakat ilk zamanlarda bu mesele üzerindeki münakaşalarda irade hürriyetini kabul eden kaderiyye, KADERİYYE ismini, insan fiilleri dahil bütün olayların zorunlu olduğunu ifade deden Allah'ın kaderine inanmış muhaliflerine bağlamağa çalışmışlardır. Hiç kimsenin kendine "kaderiyyeci" dediği görülmemiştir. Alelâde kullanışta bile bu isim, özel mütekellimler grupunun üyesi olmaktan ziyade akidevî bir temayülü gösterir. Bu bakımdan bu kelime bizim "fundadamentalist (ortodoks)", "Evengelical (protestan)", "high-church (katolik)", gibi modern terimlerimizle mukayese edilebilir.[3]

b) Biografi ve Tarih:

Arap Edebiyatının bir özelliği de hal tercemesine karşı olan ilgisidir. Bu, belki de birtakım sözlerin aynen nakledilmesi şeklindeki arap geleneğinden çıkmıştır. Bu nakilde ravilerin güvenilir kimseler olup olmadıklarını bilmek için onların hayatları hakkında biraz malûmat sahibi olmak önemlidir. Biografi üzerinde böyle sıkı durmanın canlı örneği, Hadis rivayetinde görülür. Hadîs, (Muhammed (A.)'in söylediği veya yaptığı şeylerin hikâyesidir ki bunlar bir ameli meşru' göstermek için kullanılır. Bu teknik manada kelime büyük harfle yazılır.[4]

3 Bak: Montgomery Watt, Free Will and Predestination, 48f.; "Political attitudes"

4 Biyografiler hakkında genel bilgi için bak: H.A.R Gibb, "Islamic Biyografical Literature", Arabic, Persian and Turkish Historiography'de, London, 1962.

Muhaddislerin biografileri yanında özel teolojik veya şer'î okullara mensup zatlara temas eden ve genellikle tabakalara göre yazılmış özel biografik lûgatlar de vardır. Meselâ Şafiîlerin, Hanefilerin, Hanbelîlerin, Eş'arî'lerin, Mu'tezilenin ve sufiyyenin tabakaları gibi. Biografik haberler daima beklediğimiz malûmatı taşımazlar. Onlar genellikle rical (raviler)in öğretmenlerini ve öğrencilerini havi olurlar. Yukarıda işaret edildiği gibi filozoflar ayrı bir edebî geleneğe bağlıdırlar. Onlar hakkındaki biografik malûmat, daima astronomların, fizikçilerin ve diğer Yunan ilmi temailcilerinin haberlerini taşıyan lûgatlerde bulunur. (Bunlar Aristo, Galen ve diğer Yunanlıları ve aynı listede çok geç olarak İslâm âlimlerini ihtiva ederler.) Teologların (mütekellimlerin) ve filozofların bazıları başlıca edebî şahsiyetleriyle İbnu Hallikan (1282) ın biografik lûgatinde zikredilir. Bu eser, Baron MacGuckin de Slane tarafından İngilizceye çevrilmiştir.[5]

Biografik haberler aynı zamanda birçok tarihî eserlerde de geçmektedir. Bunlardan ismi zikredilecek biri, Fransızcaya çevrilmiş bulunan Mes'udî (956) nin The Golden Meadoows (Murucu'z-zeheb) adlı eseridir.[6]

Mütekellimler, politik olaylara karışmış olduklarından tabii olarak genel tarihlerde zikredilmişlerdir. Bunun sebebi meşru'iyetleri hakkında dini fetvaların verildiği ayaklanmalar veya ihtilâllerdir. Haricîlerin ve şiîlerin hareketlerinde olduğu gibi. İlk filozoflar ve fırkacılar hakkında faydalı malûmat, fevkalâde bir kitabolan İbnu'n-Nedim'(988)in fihristi veya indeksine dercedilmiştir. Bu eser, bir kitapçı olması muhtemel bulunan yazarın, tanıdığı bütün eserlerin geniş bir listesidir. Eserlerle birlikte eserlerin yazarları hakkında kısa malûmat da verilmektedir.

BİBLİOGRAFYA

Şehristanî için bundan sonraki bölüme bak.

al-Bağdadî, al-Fark bayna'l-Firak, ikinci kısmın İngilizce tercümesi (Moslem Schisme and Sects), Kısım II, çeviren: Abraham S. Halkin, Telaviv, 1935. Doğru bir terceme olduğu gibi notlar da çok

5 Paris 1842–7, dört cilt, başlık Wafayatu'l-A'yan yahut The Obituaries of Eminent Men

6 Murug adh-Dahab ("Les Prairies d'Or"), terceme eden ve yayınlıyan: C. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille, Paris, 1861–77, dokuz cilt.

faydalı malûmatı ihtiva etmektedir. Birinci yarısının Kate C. Seeley tarafından yapılan tercümesi New York'ta 1939 da basılmıştır. Fakat birçok hatalarından dolayı geri çekilmiştir.

III MODERN ÇALIŞMALAR

a) Başlangıçlar:

On ikinci Asırda İslâm Felsefesi hakkında bilgi, İspanya yoliyle Avrupa'ya ulaştı ve Latin İbni Rüştçülüğü hareketine ve tepki yahut Thomisme sebeboldu. Bundan başka Avrupa'da İslâm Teolojisi yahut felsefesi hakkında 19 uncu asra kadar hiçbir dikkat gösterilmedi. Kur'an'ın George Sale tarafından 1734 de yapılmış pek kıymetli tercümesi olan "Preliminary Discours" dan da anlaşılabileceği gibi İslâmî doktrin görüşleri gerçekten bazı tafsilâtı ile biliniyordu. Fakat bu bilgi, teolojik bir seviyeden ziyade popüler malûmattan ibaretti ve teolojik eserlere değil, başlıca Kur'an'a istinadettirilmişti. Üzerinde durulabilecek ilk teolojik eser Onmanlı Teologu Birgivî (1573)nin ilmihali olduğu sanılmaktadır. Bu eser Türkçeden İ.H.Garcin De Tassynin "Exposition de la foi musulmane (Paris, 1822) adlı eserinde terceme edilmiştir. Şehristanî'nin al-Milal wa'n-Nihal'inin William Curreton tarafından basılmasiyle (London, 1842–46) Avrupa'da İslâm fırkalarına dair malûmat büyük ölçüde artmıştır. Bunun sonradan T. Haarbrücker tarafından Almancaya çevirisi yapılmıştır (1850-51). Felsefe üzerinde ilk dikkatli çalışma, 1836 ve 1842 de metinler ve bir makale yayınlıyan August SCHMÖLDERS tarafından yapılmıştı. Biraz sonra Salomon Munk'un Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris, 1859)ı ve teolojik alanda Alfred Von KREMER'in Geschichte der hersschenden Ideen des Islams (Leipzig, 1868)i geldi. Bunların her ikisi de fotografik metod bakımından değerli baskı sayılabilir.

Aynı şekilde Moritz Steinschneider'in, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen (Graz, 1960) adlı eseri de mevcuttur ki bu eser, 1889–1896 yılları arasında kalan zamana ait haberlerinde orijinal hususlar taşır. Ve İslâm Felsefesini anlamak için zaruri olan materyali ihtiva eder. Bunların ve bunlara benzer âlimlerin, yazmaların kataloğunu yapmaları onların muhteviyatından genel bir fikir vermeleri ve çok önemli olanlarını neşretmeleri sayesindedir ki kuruluşların temelleri atılmış bulunmaktadır.

b) Theology:

19 uncu asrın sonlarına doğru Mısır'da ve diğer yerlerde müslüman âlimleri de ortaçağa ait kitapları neşretmeğe başladılar. İslâm teolojisi bundan fayda gördü. Bu baskılar tenkidden geçirilmiyordu ve umumiyyetle tek bir yazma nüshaya istinadediyordu. Mamafih yine de Batı tetkikçileri arasında İslâm teolojisine ait bilginin çoğalmasını kolaylaştırıyordu. Şarkiyat alanında en derin tetkike örnek Macar asıllı, Yahudi soyundan Budapeşte'de profesör İgnaz Goldziher'dir. Onun tetkikindeki vüs'at hayret vericidir.* Hassaten insan onun elinde pek az basılmış eserler bulunduğunu, mikrofilmler olmadığını, muhtacolduğu yazmaları tetkik edebilmek için kütüphaneleri dolaşmak zorunda kaldığını düşünücek olursa! Bu tetkiki sayesinde sağlam bir hüküm terkibine ulaştı. Onun teolojik konular üzerindeki birçok makalesi, hemen hâlâ en yüksek önemini muhafaza etmektedir. Şüphesiz o kendini sırf teolojiye hasretmedi. İslâm dini, İslâm felsefesi ve İslâm hukuku üzerinde de birçok eserler yazdı. Bu güzel sebepten dolayıdır ki o, islâmî çalışmalara ait modern âlimane disiplinin kurucusu olarak hürmet edilir. Onun teoloji ve buna bağlı konulardaki olgun görüşleri İslâmî sahada yazdığı şu konferanslarında mevcuttur: (Vorlesungen Über den Islam). Aslen 1908 de basılmış ve Heidelberg 1925 deki ikinci baskısı için düzeltilmiştir. Kur'an ilimlerine dair konferansları (Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung, Leiden, 1920) de ilgi görmüştür.

Diğer bir müteşebbis de Duncan Black Macdonald'dır. İskoçya'nın batı sahilinde doğmuş, Hartford Seminary, Connecticut'ta profesörlük yapmıştır. Goldziher kadar derin okuması olmamasına rağmen hükümlerinde isabetli bir âlimdi. İslâm Ansiklopedisinin birinci tab'ında (Leiden 1913–42) birkaç teolojik makale yazdı. Kendisi aynı zamanda ansiklopediyi basanlardandı. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (New York, 1903) adlı kitabının teoloji bölümü (s. 119–287, zeyli ile beraber 291–357) kısmen şimdi kıymeti kalmamış ise de hâlâ İngilizcede en güzel bir takdim raporudur.

Louis Massignon'un La Passion..... d'al-Hallaj, martyr mystiqua de l'Islam (Paris, 1922) adlı eserinin 12 inci bölümü (s. 535–771)

* Goldsiher İslâm ilimlerine geniş vukufu olan bir müsteşriktir ama diğer müsteşrikler gibi o da İslâma karşı kinine hakim olamamıştır. Vor lesungen Über den Islam'ın baş tarafı küfürle doludur. Bunlar tarafsız olamamışlardır. Binaenaleh eserlerini okurken bu hususu göz önünde tutmak zaruridir. Mütercim.

de Hallac'ı selefleri ve çağdaşlariyle mukayese ederek teolojik konulara temas eder. Bu eserin başlığı, eserin İslâm teolojisindeki önemini göstermeğe kâfi değildir. Okuyucunun cesaretini kırabilecek kadar çok rivayet ihtiva eder. Maamafih ne bu kitap ve ne de aynı müellifin Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane (ikinci baskı. Paris, 1954) adlı eseri, ciddî bir araştırıcı tarafından ihmal edilemez. Genellikle denebilir ki sufilik üzerindeki çalışmaların çoğu, teolojinin kenarlarına temas eder. Fakat bu gibi eserler buraya alınmıyacaktır.[7]

Zikredilmesi gereken diğer bir eser de Felemenk âlimi Arent Jan Wencink'in The Muslim Creed (Cambridge, 1932) adlı eseridir. Bu eser, ehl-i sünnet dogmatizminin büyük bir etüdüdür. Yazarın geniş Hadis bilgisine dayanmıştır. Biraz zayıf olan tarafı, sünnîlik içindeki çeşitli görüşleri bilhassa Hanefiler yahut Maturîdîlerle Eş'arîler arasındaki farkları tefrik etmekteki başarısızlığıdır. Elde mevcut, basılmış teolojik eserlerin geniş sırasını tetkik etmek ve bütün teolojik gelişmeleri gözden geçirmek için en ciddî bir teşebbüs Louis Gardet ve M.M. Anawatı (bu bir Arap Dominic'dir)ın *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948) adlı eserleri ileri atılmış bir adım sayılır ve doktrinlere mufassalan temas edecek iki cildin telifi daha va'dedilmiştir. Yalnız yapılabilecek bir tenkid şudur: Müelliflerin Thomistic nokta-i nazarları kendilerini, konularını bu görüşe aşina olmıyan okuyuculara tuhaf gelecek bir tarzda yazmağa sevketmiştir.

Yukarıda münakaşası yapılan ve ağağıda bibliyoğrafyada zikredilecek olan eserlerden başka 1914 den önce İslâm teolojisi üzerine yazılmış biraz kıymeti haiz bazı eserler de vardır.

c) Felsefe:

İslâm Felsefesi üzerindeki çalışma, teolojidekinden çok daha yavaş gitmiştir. 19 uncu asır ortalarında başlamış olmasına rağmen hâlâ Macdonald ve ve Goldziher'in önderliğinde başlanan teolojik tetkik seviyesine erişmiştir denemez. Bunun en büyük âmili, metinlerin tatmin edici bir durumda olmayışıdır. İslâm bilginleri de son 10–20 yıla kadar felsefi metinleri basmağa çok az ilgi göstermişlerdi. Zira onlarca filozoflar dinsiz tanınmıştır. Bu sahada kaydedilen terakkilerde Batı

7 Arberry tarafından yazılmış Sufism, (London, 1950) faydalı bir takdimdir. Aynı müellifin Introduction to the History of Sufism (London, 1943) inde güzel bir bibliografya vardır. Diğer önemli bir eser de R.A. Nicholson'un The Idea of Personality in Sufism (Cambridge, 1923) adlı eseridir.

âlimleri tarafından bilhassa Frederich DIETERICI (floruit 1865–1890) ve Maurice BOUYGES (floruit 1920–1945) Bu bir cizvit ve Bibliotheca Arabica Scholasticorum'un kurucusudur) tarafından çok zahmet çekilmek ve emek verilmek suretiyle basılan metinlerdir. Paul KRAUS, 1945 te erken ölümünden önce metinleri keşfetmekle çok şey başarılmıştır. Çeşitli Batılı bilginler şimdi bu sahada çalışmaktadırlar. Mısır'lı Abdurrahman Badawî tarafından bazı faydalı yardımlar da yapılmaktadır.

Metinlerin kifayetsizliğinin bir sonucu olarak İslâm felsefesi hakkında tam memnuniyet verici bir eser yoktur. Bu konuda en ölçülüsü, Felemenk Tjitje DE BORE'un eseridir. Aslı 1901 de Almanca olarak basılmıştır. Müteakiben şu adla ingilizceye çevrilmiştir: (The History of Philosophy in Islam, London, 1903) Bazı açıklamalar, son keşiflerin ışığı altında ufak tefek tadilât isterse de temel olaylar güvenilir bir şekilde tam olarak kaydedilmiştir. Gereken tadil çeşidi, Richard Walzer tarafından yazılan "History of Philosophy", Eastern and Western adlı eserin "Philosophy" adını taşıyan bölümünde görülecektir. Bu eser, S.Radhakrishnan ma'rifetiyle (London, 1953) te basılmıştır. II. 120–48

Daha az tatmin edici bir eser de Max HORTEN ve Goffredo QUADRI tarafından hem İtalyanca hem de Fransız'ca olarak yayınlanan[8] İslâm felsefesinin genel bir etüdüdür. HORTEN 1905–20 yılları arasında İslâm felsefesi ve felsefî teoloji üzerinde çok çalışmıştır. Fakat kendisi genellikle şayanı itimad görülmemektedir. Maamafih kaynaklar üzerinde çalışmak için hazırlanmış dikkatli bir araştırıcının, okuduğu kaynaklar ile Horten'in yazdıkları arasında rabıta kurması faydalıdır. Quadri, ilk İslâm felsefesini İbnu Rüşd için hazırlık olarak görmek temayülündedir. Böylece bütün gelişmeyi gayri memnun bir açıdan görür.

Avrupalıların İslâm Felsefesi üzerindeki çalışmalarını gösteren, Felemenk Pierre Jean DE MENASCE tarafından kaleme alınmış Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie: 6 Arabische Philosophie (Bern, 1948) tavsiyeye şayan bir eserdir.

BİBLİOGRAFYA

Gustav Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (Berlin ve Leipzig, 1923); bu eser, Avrupa'da matbaa zamanına kadar yapılan islâmî çalışmaların kıymetli bir bibliyografyası ve tasviridir.

8 Munich, 1923; Florence, 1939; Paris, 1947

J.D. Pearson, *Index Islamicus*, 1906–55 (Cambridge, 1958); İslâmî konularla ilgili makalelerin tasnifi ve mufassal bir listesidir. Zeyllerin bunu günümüze getirmesi va'dedilmiştir. Bilhassa teoloji ve felsefe ile alâkalı bölümler: II, IV, a,b dir.

A.S. Tritton, *Muslim Theology* (London, 1948). İlk devrin bir tetkikidir. Başlıca fırka mensuplarına tahsis edilmiştir. Her fırka ayrı bir risale halinde yazılmıştır. Genel okuyucu için tafsilâta pek girilmemiştir. Fakat bazı faydalı kaynakları vardır.

W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London, 1948); bu konuda 950 tarihine kadar olan yazarlar hakkında bilhassa mu'tezile ve Eş'ariyye yazarları hakkında tetkikler.

W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society* (London, 1961); 7 ve 8 inci bölümler konu ile ilgilidir.

J. Wmrow Sweetman, *Islam and Christian Theology* (London, 1945, 1947, 1955, devam ediyor); bu eser geniş bir alanı kaplıyan haber kolleksiyonudur. Fakat bu eksik durumunda herhangibir neticeye götürmez.

Dwight M. Donaldson, *Studies in Islam Etichs* (London, 1953); filozofların ve teologların ahlâkı üzerinde bölümler vardır. H..A.R. GIBB ve WALZER'in İslâm Ansiklopedisinde yazdıkları ahlâka dair makaleleri güzeldir.

Sir Thomas Arnold ve **Alfred Guillaume**, *The Legacy of Islam* (Oxford, 1931), s. 239–83, "Philosophy and Theology (Guillaume tarafından); esas olarak İslâm ahlâkının Avrupa üzerindeki tesirinden ve onun İspanya'dan Avrupa'ya geçisinden bahseder.

De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and its Place in History*, London, 1922; bu kitabın en iyi kısımları, Yunan felsefî düşüncesinin Suriye yoliyle Arapçaya ve sonra da bazan İbranice vasıtasiyle lâtinceye geçişini izah edenleridir. Süratle yerini almaktadır.

Herman Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, (Munich, 1959, devam ediyor); islâm inancını müslümanların kabul ettiği şekilde belirtmeğe çalışan bir teşebbüstür. Fakat bazı şüpheli peşin hükümlere istinadetmekte ve tafsilâtlı kaynaklar vermemektedir.

The Encyclopedia of Islam: Birinci baskı dört cilt ve zeyl, Leiden, 1913–42; ikinci baskı cilt 1, Leiden ve London, 1960, devam ediyor. Birinci baskıda dinle ilgili makaleler ekseriya biraz düzeltilmiş olarak ayrı bir kitapta basılmıştır: Hanwörterbuch des Islam (1941) ve A

Sohrter Encyclopedia of Islam (1953). Tabiî makalelerin değeri çeşitlidir. Birinci baskıdaki makalelerden bazıları şimdi tatminkâr değildir. Maamafih çoğu şarkî kaynaklara istinadettiğinden ve Batı dillerinde başka türlü elde edilmesine imkân olmıyan materyalleri ihtiva ettiğinden dolayı çok önemlidir. Kısaltmaları: EI[1], EI[2], EI (S).

A.J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, London, 1957; yakında neşredilmiş metinlere müracaat suretiyle genel bir görüş verir.

Bölüm I.
EMEVİ DEVRİ

EMEVİ DEVRİ

FASIL I

Fırkacılığın Başlangıcı

MUHAMMED (A.S.), 622 tarihinde Medine'ye hicreti ile 632 de ölümü arasında oldukça kuvvetli bir devlet kurmağa muvaffak olmuştur. Bu devletin kuvveti şuradan anlaşılır ki 630 yılı sonlarına doğru Suriye'ye karşı tertibedilen seferde Muhammed'(A.)in arkasında 30,000 adam vardı. Arabistan'da göçebe kabilelerinin pek çoğu, onunla ittifak halinde idiler. Bunun başlıca istisnaları, az çok Bizans'ın tesir sahasında kalanlar idi. Hemen 632 yi müteakip devirden 661 e kadar olan devir "Hulefa-i Raşidîn" devri diye tanınmaktadır. Ebu-Bekir ((632–34) in zamanı, Medine'nin siyasî sistemine karşı ayaklanan kabilelerin isyanını bastırmakla geçti. Birinci Ömer (634–644) devrinde olağanüstü bir yayılma ve genişleme görüldü. Suriye ve Mısır Bizans İmparatorluğundan ve Irak ise İran İmparatorluğundan zaptedildi. Osman (644–56) ın devrinde yayılma, Afrika'nın kuzeyine, İran'ın içine doğru devam etti. Fakat 650 civarında yavaş yavaş geriledi. Çünkü Askerler arasında huzursuzluk belirmişti. (Bu askerler sivil kurumlarla şehir halkı ile aynı haklara sahip idiler.) 656 da Osman âsiler tarafından öldürüldü. Peygamberin yegeni ve damadı olan Alî'ye Medine'de halife olarak bey'at edildi. Fakat Şam valisi Muaviye diğerleri arasında Ali'yi tanımağı reddetti. Alî ile Muaviye arasında çıkan muharebede, Alî'nin başka bir gaye için 661 de öldürülmesinden sonra Muaviye yavaş yavaş harbi kazanıyordu. Alî'den sonra Muaviye'nin hilâfeti genellikle her tarafta tanındı, ve Ümeyye hanedanı idareye hakim oldu.

Bu kısa tarihî malûmat, bizim teolojik konumuzla ilgisiz değildir. Bilgi sosyolojisinin *ifadesine* göre bütün teolojik ve felsefi mevzuların, siyasî yahut ictimaî dayanağı mevcuttur. Bu tetkik, böyle bir

açıdan ele alınmıştır. Din ile siyasî olaylar arasındaki irtibat bilhassa yakındır ve ortadoğuda çok aşikâr bir manzara arzeder. The Old Testament (Eski sözleşme: Ahdi-Atîk) bununla doludur. İlk yedinci asırda Suriye ve Mısır hıristiyanlarının Bizans İmparatorluğuna karşı nefreti, Monophisite[1] ve Nasturî mezheplerinde mihrakını bulmuştu. Bu yüzdendir ki 1–3 üncü fasıllardaki görüşlerden hangisinin siyasî, hangisinin teoloğik olduğunu söylemenin güç olduğu, şaşılacak şey değildir.

Maamafih Ridde diye meşhur, 632–634 yılları arasında vukubulan irtidad isyanlarını kışkırtan "yalancı peygamber"lerden başka Ümeyye Devrinin başına kadar İslâm Devleti içerisindeki siyasî ihtilaflârda dînî bir unsur görülmemişti. Bu, hiçbir mücadele ve gergin liğin olmamasından ileri gelmiyordu. Medine'nin iki ana kabilesi arasındaki rekabet, ta Muhammed'(A.)in ölümüne kadar devam etti. Bir halife seçiminde Medine'lilerin Mekke'lilere karşı kıskançlığı aydınlığa çıktı. Ridde savaşlarında bazı göçebe kabileler Medinelilere, Mekkelilere ve diğer bazı göçebe kabilelere karşı geliyorlardı. Alî'ye bîy'at olayı, Mekkelilerden üç farklı grupun çıkarlarını açığa çıkardı.

İlk olarak bir dinî faktör, Alî taraftarları arasında yer alan bazı münakaşalarda siyasetle temasa geldi. Bunlar göçebe kabilelerden idiler. Halen de Irak'taki askerî şehir kamplarına yerleşmişlerdi. Münakaşalar, Alî Basra yakınlarında Mekke'li muhaliflerinden bir grupu yenip de çok ciddî rakibi Suriyeyi işgali altında bulunduran bir ordunun kumandanlığını elinde tutan Muaviye'ye karşı yeter derecede bir ordu toplamağa çalışırken meydana çıktı. Alî'nin komutası altında bulunan askerlerden bazıları ona o derece bağlanmışlardı ki bunlar onun "dostu olanın dostu, düşmanı olanın düşmanı" oldukları şeklinde gösterilebilir. Diğer tabirle bu adamlar, Alî gibi bir lider yahut imamın, bir hata ve yanlış iş yapamıyacağma inanmışlardı. Bunlara karşı olan grup ise yalnız Alî'nin hata yapabileceğine inanmakla kalmıyor, aynı zamanda Osman'ın katlinden sorumlu olanları açıkça desteklediği belli olmadığı için onun bilfiil hata içerisinde olduğuna kani bulunuyorlardı. Bu ikinci grup, kendilerini, Osman'ı öldürenlerin manevî torunları sayıyorlardı. Onlar Osman'ı kendi idaresinde bulunan şöhretli kimselerin cinayetlerini cezalandırmadığı için günahkâr sayıyorlar ve bu günahından dolayı cemiyetin üyesi olmak imtiyazını kaybettiğini, binaenaleyh onu azletmek, günah olmadıktan başka onun öldürmenin de müslümanların bir vazifesi bulunduğunu söylüyorlardı.

1 Monophisite: anlamı: tek tabiattır. Beşinci ve altıncı yüzyıllarda Hz. İsa'nın, hem insan ve hem tanrı olan bir tabiatı olduğunu ileri süren hıristiyanlardır.

Şüphesiz Alî ordusunda bu iki uç arasında mutedil bir durumda olan birçok kimseler vardı. Fakat müteakip dinî gelişmelerde müfritler önemlidirler. Filhakika tasvir edilen iki grup şîa ve haricî diye adlandırılan iki büyük fırkanın başlangıcıdırlar. Şîa, isimlerini Alî'nin partisi olan kimselerle aynı olgunlukta bulundukları sebebinden alırlar. Haricîler (Arapçada genellikle Havaric, müfredi Haricî)in bu adı almalarının sebebi de onların, ilk defa Alî'den, sonra Muaviyeden ve Emevîlerden ayrılıp çıkmalarıdır. Bu ayrılıkların en iyi bilinen misalleri, Alî Suriye ordusuna karşı hazırlanmakta iken meydana gelen iki ayrılmadır. Harura denen yere giden birinci kısım, Alî bunların bazı şikâyetlerini anlayışla karşılayınca geri döndüler.

Fakat ikinci kısım uzlaşmayı reddettikleri için hemen tamamen kılıçtan geçirildi. Bu olayların muhtemelen tekrar edildiği, Alî'ye karşı daha beş küçük ayaklanmanın olduğu ve Muaviye'nin hükümdarlığı (661–680) devrinde de yirmi kadar ayaklanmanın vukubulduğu unutulmamalıdır. Emeviler devrinde muhtelif zamanlarda çeşitli ciddî haricî ayaklanmalar oldu. Bazı tarihçiler bundan dolayı "haricî"nin, basit olarak "âsî" ifade ettiğini söylerlerse de hareketin teolojik yöndeki gelişmeleri hakkında ciddî bir çalışma, bunun böyle olmadığını gösterecektir.

Hem Alî, hem de Muaviye tarafındaki ayaklanmalar, bunların herhangibir adamın şahsî idaresinden memnun olmamalarının bir gereği olmadığını ispatlar. Fakat bu ayaklanmalar genel durumun bir sonucu olmalıdır. Düşünce bunun sebeplerini gösterir: Harici ayaklanmalarına katılan adamlar, Mekke veya Medine asıllı değil, göçebe kabilelerden idiler. Otuz yıl önce bu adamlar ve bunların babaları çölün serbest hayatını yaşıyorlardı. Şimdi bunlar İslâm ordusunun geniş teşkilâtı içerisine katılmışlardı. Savaşlar durunca bunlar çöle dönmediler. Irak ve Mısırdaki askerî kamplara geldiler. Bu ilk zamanda bütün müslümanların askerî hizmette yer almaları beklenirdi Buna karşılık bunlar devletten bir maaş alırlardı. Maaşın miktarı, ailenin İslâmı kabul edişindeki önceliğe göre değişirdi. Bu arada birçok ekonomik meselelerin de burada yeri vardır. Kayıtlarda böyle bir şey görülmüyorsa da yine de ayaklanmanın başlıca sebebinin, hızlı ve ânî değişmelerin getirdiği huzursuzluk ve güvensizlik olması muhtemeldir. Zuhur etmeğe başlıyan şiî hareketininde bu huzursuzluk ve güvensizliğe farklı bir cevap olması ihtimal dahilindedir.

Bu hipotez, şîa ile Havaricin soruna farklı cevap vermelerini göstirir ve bunlar arasındaki şiddetli düşmanlığı açıklamaya yardım eder. Bu

değişikliğin bir zamanında güvensiz ve huzursuz insanlar-yaptıklarını şuurlu olarak anlasınlar veya anlamasınlar- kurtuluşu kendilerine esaslı ve memnuniyet verici durumlar temin eden eski tecrübelerinde aradılar. Bazı insanların, kurtuluşun veya refahın yolu, insan üstü özelliklerle mücehhez bir liderin peşinde yürümektir şeklindeki inançları bu hareketlere sebebolmuş görünmektedir. Bu özelliklerin tanrı vergisi olduğuna inanılır. Binaenaleyh bu vasıflar, insanların tabiî bir vasfı değil ilâhî bir mazhariyyet, bir lûtuf oldukları düşünülebilir. Burada sosyolojik terim olan "Charismata" tabirini kullanmak ve buna "charismatic" lider demek münasiptir. Diğer bir faktör de bazı kimselerin kurtuluşu bir liderde değil sağlam "charisma"ya malik olan bir toplumda aramalarıydı. Bunlara göre insan böyle bir cemiyetin üyesi olarak (ve bu cemiyetin üyeliğini kaybettirecek bir hareket yapmıyarak) kurtuluşa erebilir. Bu inancın negatif şekli: "extra ecclesia nulla salus Kurtuluş yolu yalnız kilisededir. Onun çizdiği hattan başka selâmet yolu yoktur." da ifadesini bulur. Positif şekli birçok müslümanın düşüncesine hakimdi. Onlar İslâm cemaatini "cennet ehli" diye düşünüyorlardı. Bu düşünce, İslâma giren herkesin, nihayet cennete gireceğini ifade ediyordu.

İşte böyle köklü inançların mevcutiyeti, Alî'nin hilâfeti devrinde Havaric ve şîa hareketlerinin zuhurunu açıklar. Bunların daldıkları yeni hayatın gerginlik ve zorluklarında insanlar biraz müstakar âsayiş ve güvenliğe muhtaç idiler. Muhtemelen gayrı şuurî olarak derin tahrik ve teşvikler onları bu güvenliği araştırmağa sevketti. Bir kısmı olağan üstü yetilere sahip bir liderin peşinde gitmek, diğerleri mensuboldukları toplumun charismatic bir toplum olmasını sağlamağa uğraşmak suretiyle bu huzuru aradılar. Özel kabiliyetlerin bazı ailelere verildiğini kabul eden eski Arap inancı, birinci grupu etkilemişti. Bu inanç, onların Alî'yi, hattâ bu inançla güç bağdaşan siyasî kararlarında dahi seçkin bir lider olarak kabul etmelerini haklı gösterdi.

İkinci grupun şöyle bir avantajı vardı: Şüphesiz müslüman cemaati, mu'cizevî vahye mazhar olan Peygamber tarafından kurulmuştur. Bu cemaat, O'na vahyedilmiş ilâhî hayat yolunu izlemektedir. Bu toplumun ehl-i sünnet olarak kalmasını sağlamak için bu kurallara aykırı gidenlerin cemiyet haricine atılmaları gerekir. İşte burada onların (haricîlerin), büyük günah işliyen kimse bu yüzden cemiyetten çıkarılır, şeklindeki özel prensipleri meydana çıkmıştır. Bu suretle onlar mensup bulundukları cemiyetin, fevkalâde, yahut charismatic bir cemiyet olduğundan tamamen emin olmak istiyorlardı.

Bu çizgiler üzerinde düşünülürse havaric ve şîa arasında neden bu kadar acı düşmanlığın bulunduğunu anlamak kolay olur. Her iki grup da kurtuluşu elde etmenin, yahut kendilerinin en yüksek gayelerini gerçekleştirmenin çaresini kendi istikametinde görüyordu. İnsan bunun bir ölüm kalım meselesi olduğunu söyliyebilir. Bu durumda her grupun mü'minleri diğerlerinin inançlarını tekzibediyorlardı. Böylece her grup, diğerlerinin kurtuluşa ermesini engelliyordu. Liderin yanılmazlığına kani olmıyan Haricîler, onun hata yapabileceğine ve bu yüzden bütün cemiyeti, cennet ehli olma vasıflarını kaybettirebilecek bir yola götürebileceğine inanıyorlardı. Diğer taraftan şiîler de şu kanaatte idiler ki cemiyetin ilham almıyan normal mensupları, kutsal kitaplarını kendileri yorumlıyarak (ki şîa bu yoruma yanılmaz olarak bakmamıştır) ilham almakta olan lideri, onun yanlış olduğunu bildiği bir yolu tutmağa sevk etmiş olurlar. Bu suretle her grupun görmekte olduğu kurtuluş şansı, diğer grup tarafından tehlikeye sokuluyordu. Binaenaleyh bunlar arasında acı düşmanlığın bulunması bir sürpriz teşkil etmez.

Serdedilen bu mutalâalar oldukça iyi vazedilmiştir. Meselâ niçin bazı insanların charismatic lidere, bazılarının charismatic cemiyete meylettikleri sorusuna gelince buna verilebilecek bir izah vardır, ama bir saniye için buna daha derin yoklamağa ihtiyaç gösteren bir hipotez olarak bakılmalıdır. (Bilhassa diğer kültürlerdeki paralel örneklerle mukayese ederek). Anlaşılıyor ki aynı durumda olan iki reaksiyon, insan tabiatinde mevcud nihaî ve esaslı farkların icabı idi. Fakat bu, ciddî neticeleri olan müphem bir nazariyedir. Ve bu tercih edilebilir fakat irsî yahut çevre faktörleri tarafından farklar açıklanırsa tercihe şayan bir nazariyedir. Bir açıklama yapmağa yardım edecek iki nirengi noktası vardır:

İlk nokta şudur: Haricî isyanlarının küçük gruplariyle göçebe cemiyetin savaşçı birlikleri arasında benzerlikler vardır. Alî ve Muaviye devirlerindeki ayaklanmalarda biz, genel olarak ayaklanan kimselerin sayısına dair haberler alıyoruz. Bunlar otuz ile beş yüz arasında değişir. Ortalama olarak iki yüz kişidir. Bunlar tam anlamiyle çöle çekilmediler. Fakat Irak kasabalarından biraz ötede daha emin yerlere çekildiler ve sanıldığına göre hayatlarını köylere baskın yapıp çapul ederek temin ettiler. Bir hükûmet kuvveti kendilerini ortadan kaldırıncaya kadar böyle devam ederlerdi. Her küçük zümre kendilerini, gerçek müslümanların önderi sayıyordu. Maamafih bu zümrenin dışında da gerçek müslümanların bulunduğunu inkâr etmiyorlardı.

Fakat öteki müslümanların çoğunluğu gerçek müslüman değildi ve bu yüzden öldürülmeleri gerekirdi. Onların öldürülmesinden kendilerine bir günah terettübetmezdi. Böylece çeşitli yollardan ihtilâlci zümreler, göçebe bir kabilenin hayat şekline benziyen bir hayat şekli meydana getiriyorlardı. Havaric gurupunun temeli din olduğu, akrabalık olmadığı için bunların hayatı, doğrudan doğruya çöl şartlarına raci değildi. Bununla beraber havaricin, ilk zamanlardaki göçebeler gibi şiir ve hitabet hünerleriyle dikkati çekmiş olmaları önemlidir. İslâmî inançlarına rağmen, Şiirlerinde ifade edilen duygu, müşrik göçebelerin duygularına yakındır.

İşaret edilecek ikinci nokta şudur: Biri ilk şîîlerin ve Haricîlerin hangi kabilelere mensubolduklarını sorarsa buna cevabolarak belirli bir fark bulunabilir. Fakat bu fark katî değildir. Çünkü her iki tarafta da birçok büyük kabileler zikredilir. Ama şu ileri sürülebilir: (1) İlk Şîîlerin önemli bir kısmı, Güney Arabistan kabilelerinden gelmişlerdi. Ve (2) Haricîlerin arasında doktrin sahibi fertler ve firkalar (bütün Emevî devrinde) başlıca üç kuzeyli kabileden gelmişlerdi. Ama 622 den 656 ya kadar olan zamanda bu reaksiyon farkını açıklıyacak bir hâdisenin olduğu görülmemektedir. Bütün kuzeyli kabileler, müslümanların Irak içlerine yaptıkları akınlara katılmakta başta gelirler. Şîîler arasında bu ilk akınlarda payı olan yalnız bir kabile meşhurdur. Alî, Muhammed (A.) tarafından, özel görevlerin ifası için Güney Arabistan'a gönderilmişti. Fakat onun, halkın hususî sevgisini kazandığına dair bir rivayet yoktur. Bu kabileler mensuplarının, Yahudîlik, Monophisite, yahut Nasturî hıristiyanlığının derin tesiri altında kalıp kalmadıkları meselesi de derinlemesine araştırılacak bir noktadır. Ama böyle bir tesir isbat edilse bile bunun meseleyi tamamen açıklaması pek mümkün görünmüyor.

İleri sürülecek hipotez şudur: Bu tepki farkı, asırlık eski geleneklerin icabıdır. Güney Arabistan kabileleri bin yıldan fazla bir zaman o bölgenin eski uygarlık ananesi içinde yetişmişlerdi. Bu medeniyette ilâhî, yahut yarı ilâhî kırallar vardı. Yedinci asırdaki Arap kabile mensupları, kendilerini kıralların emri altında yaşatmıyorlar idiyse de gayr-i meş'ur olarak bilhassa tehlikeli zamanlarda kırallığın liderliğine güvenme geleneğinin tesiri altında kalmış olmalıdırlar. Bundan dolayı onlar buhranlı zamanlarda bu tipte bir lider aradılar ve Alî'de bunun örneğini bulduklarını sandılar. Fakat kuzeyli kabileler, ilâhî kırallık inancının tesir alanında yetişmemişlerdi. Aksine orada çöl kanununa göre bütün erkeklere eşit şekilde muamele edilir, eşit değer verilirdi.

Bunda tarihten önceki "Irak demokratik cemiyeti"nin izleri vardı. Bu eşit muamele, mükemmeliyetin topluma, kabileye ve soya aidolduğu inancına götürdü. Böylece birinin damarlarında sadece kabilenin kanının bulunması, ona dünyada bir şeref mevkii vermeğe kâfi idi. Muhammed'(A.) den biraz önce Araplar, bu inanca bu cihanşümul yorumu verdiler. 656 sıralarındaki buhranda küçük gerçek müslüman cemiyeti fikrini ileri sürenlerin, bu demokratik gelenekte yaşamış kimselerin şuursuz olarak derin tesirinde kalmış olmaları şaşılacak bir şey değildir.

BİBLİOGRAFYA

Burada ifade edilen görüşler, benim önceki yazılarımda büyük tafsilâtla formüle edilmiştir: "Şhi'isme under the Umayyads", Journal of the Royal Asiatic Society, 1960, 158–72; "Kharijite Thought in the Umayyad Period", Der Islam, XXXVI (1961), 215–31; "The Conception of the Charismatic Comunity in Islam", Numen, VII, (1960), 77–90; Islam an the Integration of Society, 94–114. Bunlar aynı zamanda gelecek iki bölümle de ilgili olan yazılardır.

M.G.S. Hodgson, makale: "*Abdullah ibn Saba*", EI^2 de.

FASIL 2

Hariciler

Muaviye umumiyetle 661–680 yılları arasında halife olarak tanınıp hüküm sürmüştür. Onun gücü, Suriye yerlilerinden meydana gelen orduya dayanıyordu. Şam'ı da başkent yapmıştı. Göçebe Arap kabilelerinde âdet, şefin yerine ailesi içerisinde en üstün vasıfları taşıyan üye geçerdi. Yaşlı olmak ve hattâ evlâtlık, özel bir imtiyaz vermezdi. Bu husus, hilâfete aday olmanın nizamı hakkında küçük bir fikir verir. Muaviye, ölümünden önce oğlu Yezid'in kendine halef bir oğul olarak tanınmasını istiyordu. Fakat Yezid'i kabul etmiyenler de vardı. Muhalefet, Yezid'in, 683 te küçük bir çocuk bırakarak ölmesi üzerine feci iç harblere sebeboldu. Abdullah ibn Zübeyr (yahut sadece İbn Zübeyr) ki Yezid'i Mekke'den çıkarmıştı, şimdi Mekke ve Medine'nin olduğu kadar Irak'ın da büyük bir kısmının kontrolünü elde etmişti. Geniş ölçüde karışıklıklar vardı. Hilâfetin uzak bazı ülkeleri, ne Emevilerin, ne de İbn Zübeyr'in kontrolü altında idi. Bu ailenin diğer bir koluna mensup bir zatın liderliğinde Emeviler tekrar savaştılar. 691 de Irak'ı tekrar ele geçirdiler ve 692 nin sonundan önce Mekkede'ki isyanın son alevlerini de söndürdüler.

Muaviye zamanında devam edip iç harp yüzünden duran halifelik sınırlarının genişlemesi, şimdi tekrar eski durumuna ulaşmıştı. Doğuda müslümanlar, hükümranlıklarını Orta Asya'ya ve Kuzey Batı Hindistan'a kadar uzatmışlardı. Kuzey Afrika'da ise batıya, Morroco içerisine ulaştılar ve 711 de bu kuvvet İspanya'ya atladı. Kuzeye doğru da Bizanslılara karşı sık sık savaşlar yapılırdı. Fakat sürekli arazi fethi mümkün olmuyordu. Ülkelerin genişliği, iç gerginliklerin doğmasına sebeboldu. Boyuna gıcırdayıp inliyen keresteden yapılmış acemî bir idare mekanizması hüküm sürüyordu. 730 yahut 735 yıllarından itibaren ileri görüşlüler, İmparatorluğun yavaş yavaş çökmekte olduğunu fark ettiler. Bu ileri görüşlülerden bazıları bir ihtilâli basamak yaparak karşı bir hükûmet kurmağa teşebbüs ettiler.

Fakat hiçbiri de muvaffak olamadı ise de her halde 750 de Abbâsî ordusunun doğudan hareketle Emevî hükümranlığına son verip yeni Abbasîler hükümdarlığını kurmalarına kadar Emevîleri zayıflatmakta kısmen rolleri oldu.

İbn-i Zübeyr'in iç harbi sırasında büyük ölçüde dini gelişmeği teşvik etmiş bulunan iki haricî hareketi vardı. Birincisi Ezarika idi ki isimlerini asıl liderleri olan Nafi' ibn al-Azrak'tan almışlardı. Basra Haricîlerinden bazıları, Emevilere karşı koyduğu için İbn Zübeyr'e sevgi besliyorlardı. Ve ona fi'lî yardımda bulunmuşlardı. Fakat onun, zamanla muvaffak olduğu takdirde kendi fikirlerine göre hareket etmiyeceğini anladılar. Basra 684 de İbn Zubeyr'in eline geçtiği zaman Ezarika doğudaki dağlara çekildiler. Ertesi yıl liderlerinin öldürülmesine rağmen Ezarika kuvvetlerini arttırmağa ve muhafaza etmeğe devam ettiler. Öyle ki 691 civarında Basra için bir tehlike haline gelmişlerdi. İç harbi müteakip Ümeyye orduları, onları imha etmeğe muktedir oldular. (Fakat sonraki tarihlerde halifeliğin doğu taraflarında haricîleri koruyan ve saklıyan gizli bazı kaynaklar vardı).

Ezarika teolojik düşünceyi teşvik etmişlerdir. Çünkü onlar, oldukça mantıkî bir ölçü ile haricî görüşünü müfrit noktaya götürmüşlerdi. Temel prensip, sonradan Alî'ye karşı çıkan bazı Alî taraftarları tarafından Kur'an kelimeleriyle formüle edilmiştir: "Allah'tan başka kimsenin hükmü yoktur.", "Hüküm yalnız Allah'ındır." Bununla hükmün, ancak Kur'an'a göre verilebileceği ifade edilmek isteniyordu.[1] Bu düşünce şunu ima ediyordu: Büyük bir günah işliyen kimse cehennemliktir ve cehennem ehline dahildir. Zira haricî görüşüne göre bu, Kur'an'da açık olarak ifade edilmiştir. İlâveten Osman da Kur'an'da tasrih edilen bu cezanın haricinde akalacak bir günah işlemiş değildir.

Ezrakiler şimdi işi daha da ileri götürerek yer yüzünde mevcut bütün idarelerin günahkâr olduğuna kani oldu ve mevcut idarelere karşı savaşmakta kendilerine katılmıyanların da günahkâr olduklarını ileri sürdüler. Ancak kendi zümrelerine mensup kimseler gerçek müslüman idiler; sadece onların kampları idi ki İslâmiyetin doğru anlaşılıp tatbik edildiği "Daru'l-İslâm" idi. Evlerinde oturup da hicret ederek onlara katılmıyanlar da günahkâr ve kâfir idiler. İslâm cemaati dışında idiler. Şüphesiz bu hicret, Muhammed'(A.)in 622 de Mekke'den Medine'ye hicretine eş idi. Böylece hattâ bazı teferruat-

1 Arapça kelimeler şöyledir: "Lâ hukma illa lillah. Kur'an, 6/57; keza Der Islam, XXXVI. 217.

ta dahi onlara iştirak etmiyen kimseleri İslâm hududu dışına atmak suretiyle haricîler, bu gibi kimseleri öldürmeği, bunların karılarını ve çocuklarını dahi öldürmeği helâl saydılar. Eski bir Arap ananesine göre kendi kabilesine yahut müttefik bir kabileye mensubolmıyan şahsı öldürmek yanlış bir hareket değildi. Ancak maktulün kabilesi kuvvetli olduğu takdirde bu hareket akılsızca bir iş olurdu. Bu koyu taassuba bürünmüş sert teoloji, onların gerçek teorilerini mazur göstermek içindi. Ezrakiler geniş katliâmlarından ötürü çok korkulup kaçınılan bir grup idiler. Rivayet edilir ki: Bir adam onlara gidip kendi kabilelerine katılmak istediğini söylediği zaman ona öldürmesi için bir mahkûm teslim edilirdi. eğer mahkûm, adamın kendi kabilesinden ise bu öldürme, o şahsın, kabilesiyle olan bağlarını koparır, Onu değişmez bir şekilde Ezrakilere bağlardı. Şüphesiz bu bazı zamanlar vukubulmuştur ama bunun devamlı olarak yapılan bir iş olduğundan emin olamayız.

Yine bu zamanda meşhur olan talî bir harici kolu da Necedat, yahut Necdiyye'dir. Bu firka orta Arabistanda (Yemame denen bölgede) zuhur etmiştir. Bunlar Mekke'de İbnu'z-Zubeyr'e yardım etmişlerdi. Fakat sonradan kendi ana yurtlarına döndüler. Ve muhtar bir idare kurdular. 686 dan 692 ye kadar liderleri, firkaya adını veren Necde idi. Bunlar bir zaman için Arabistanın geniş topraklarını idare ettiler. Hattâ İbnu'z-Zubeyrinkinden de geniş. Doğu sahilindeki Bahreyn ve Umman, Güneyde ve Güney batıda Yemen ve Hadramawt kısımları bu ülkeye dahildi. Liderlik hususunda birçok mücadele oldu. Necde'nin 692 de ölümü üzerine firka parçalandı ve bu parçalardan kimi dağıldı. kimi de Ümeyye generalleri tarafından ortadan kaldırıldı.

Aslında Necdîler de Ezrakilerin görüşlerinin aynı görüşlere sahip idiler. Fakat geniş bir ülkeyi idare mesuliyyeti, onların tefsirlerine daha az haşin bir görüş getirmişti. Oturup da kendilerine katılmıyanlar kâfir sayılmıyor ve dolayısiyle İslâm cemaati dışına atılmıyorlar, fakat münafik addediliyorlardı. Şu da tesbit edilmiştir ki onlar kendi mensuplarından olup da harici idaresi altında yaşamıyan kimselerin asıl fikirlerini gizlemelerine-ki buna takiyye denir- cevaz vermişlerdir. Bu gibi noktalar gösteriyor ki Necdîler Eezrakîlerin yaptığı gibi kendileriyle diğer müslümanlar arasına aynı kesin çizgiyi çizmemişlerdi. Necdîlerin görüşlerinin çoğu hakkında verilen malûmat, büyük bir devlet idaresinde görülmesi tabii olan cinsten meşru görüşler olarak kabul edilir. Meselâ Savaş yöneticileri tarafından esir ahnan kadınlara

yapılacak muâmele hakkındaki meseleler, hırsız ve canî hakkında tatbik edilecek ceza meseleleri gibi.

Bu konularda Necdî görüşlerinin tesbit edildiği eserlerde, haricîlerin doğru İslâm cemaati hususundaki temel prensiplerinde beşer kusurlarından dolayı müsamahalar gösterdiklerini görüyoruz. Tahminen Necdîlerin ayrıldığı en şiddetli haricî görüşü: "Büyük günah işliyen bir adam cehennem ehlindendir". görüşü idi. Ezrakiler kampta yaşadıkları için hırsızlıktan veya zinadan suçlu bir adam kolaylıkla kamptan ihracadedilebilirdi. Fakat Necdilerin hakim olduğu geniş ülkelerden herhangi bir zani veya hırzısı çıkarıp atmak kolay bir şey değildi.Onlar bunun hoş bir şey olmadığını da düşünebilirler. Bu, herhangibir moral gevşekliğini gerektirmezdi. Çünkü onların şarap hakkında sert oldukları söylenir. Kurulan bir toplumda hem iyi hem de kötünün bulunduğunu bildikleri için böyle davranıyorlardı.

Fakat pratik olarak iyi olan bu hareketi nazari yönden de makbul gösterecek bir mazeret bulmak lâzımdı. Necdîler, bunu dinde asıl olanla asıl olmıyanı ayırmak suretiyle yaptılar. İkinciler arasına, hakkında resmî bir karar (hüküm) verilmemiş olan orijinal şer'î görüşleri soktular. Hırsızlıkta veya zinada ısrar etmeğe şirk gözüyle bakıldı. Yani cemiyetin mahiyyetini, hukukunu yahut yolunu bozacak olan hususlarda ısrar şirk idi. Bu da asıl prensiplerden olmalı ve diğer prensiplerdeki gibi bunda yapılan hatalar da cemiyetten atılmayı ve cehennem halkına katılmağı gerektirmeliydi. Yanılarak hırsızlık ve zinaya düşmeğe esas günahlarda ısrar gözüyle bakılmıyordu. Umumî kanaat şu idi: Hırsızlar ve zaniler, cenenneme ıslâh için giderler. Necdîler, Allah'ın, istediği takdirde onları cezalandırabileceğine cevaz verdiler. Fakat şunda ısrar ettiler ki: Allah böyle yaparsa bu ceza cehennemde ebedî olmıyacak nihayet onları cennete kabul edecektir. Böylece cemiyete üye olmak, temel prensiplerde sağlam durmak kurtuluşa yani cennete götürürdü.

Ezrakiler, muhtar haricî idaresinin problemleriyle karşılaşırlarlarken Basra'da bir kısım mutedil Havaric de vardı ki bunlar da daha çok haricî olmıyan kimselerin idaresinde yaşamak meselesiyle karşı karşıya idiler. Doğrudan doğruya siyasetle az ilgileri olan bu zahit adamlar, Muaviye devri boyunca varlıklarını muhafaza etmiş görünmektedirler. Bunlardan bazıları bir zaman için Mekke'de İbnu'z-Zubeyr'e yardım ettiler. 684 den sonra İbnu'z-Zubeyr'in Basradaki valisini kabul eden belki de fi'len destekliyen bu adamlar, zamanı ge-

lince Emevî valisini de kabul ettiler. Maalesef bu adamlar hakkındaki malûmatımız çok azdır. Bu zamanda Basra'da teolojik faaliyetin kesif olduğu zannediliyor. Öyle ki sonraki İslâm teolojik kurumlarının temeli bu zamanda atılmıştı. Fakat biz bu hususta ancak gözümüze dokunup derhal kaybolan sönük malûmata sahibiz, ama bahis konusu edilen başlıca meseleler hakkında bir şey söylemek mümkündür.

Ana problem, havaricin, havaricten olmıyan bir idareyi kabul etmelerinin nasıl mazur gösterileceği meselesi idi. Daru'l-İslâm ile Daru'l-Harb arasında bir ayırım yapmak, müslümanların vazifesi idi. Birincisi islâmî prensipler ile idare edilen bir yer idi. İkincisi böyle bir idarenin olmadığı ve elverdiği takdirde savaşmak, müslümanlara farz olan yerdi. Bu tasvirlerden hiçbiri basradaki mutedil haricilerin durumuna uymazdı. Bundan dolayı bazıları kendilerinin ihtiyatlı bir korku alanında bulunduklarını bu yüzden kendi esas fikirlerini gizlemek zorunda kaldıklarını söylediler. Bu, onların, haricî olmıyanların kâfir ve müşrik oldukları görüşleri ile de birleşmiş idi. Zaman geçince müşrik kelimesini pek cüz'i meselelerde kendi görüşlerinden ayrılmış bulunan Allah'tan korkan müslümanlara da vermek suretiyle tenakuza düştüler. Bu yüzden bazıları, Haricî olmıyanların monoteist (muvahhid) olduğunu ve kendilerinin de Daru't-Tawhîd'de yaşadıklarını kabul ettiler. Diğer bir kısmı da darlarının karışık olduğunu söylüyorlardı. Çünkü hükûmet ne zahiren müşrik ne de doğru müslümandı. Tam bir hüküm verilemez onun için uzlaşmak, yahut belirsizlik ve kararsızlık lâzımdır.

Çok dikkat edilen bir mesele de mümin bir kadının (ki haricîdir), mümin olmıyanlar (ki haricî olmıyanlardır) ile evlenmesi, yahut- aynı yola çıkan- inanmış cariyelerin inanmamışlara satılması meselesi idi. Bu mesele inanmışlardan müteşekkil küçük cemiyetin, inanmamış müslümanlardan müteşekkil daha büyük cemiyetle olan münasebeti problemini ciddî bir şekle sokuyordu. Kur'an'a göre müslüman bir kadın, müslüman bir erkekten başkasiyle evlenemez. Diğer tabirle onun evlenmesi cemiyet içinde olmalıdır. Cariyeyi satın almakla onunla cinsî münasebet salâhiyyetine de sahip bulunulduğundan dolayı bir cariyeyi inanmamış bir kimseye satmak da Kur'anî bir emri bozmak demek idi. İbrahim adlı birinin şöyle bir hikâyesi nakledilir:

Bu adam bir cariye tarafından hizmet edilmiş ve kendisi de cariyeyi bedevilere satmağı va'detmişti. Fırkasının diğer bir mensubu ona karşı geldi. Ama ekseriyyet İbrahim'i tutmağı uygun gördü. Bu demekti ki onlar artık kendilerini geniş İslâm cemaatinin, farklı

görüşe sahip üyeleri saymağa başlamışlardı. Bu kararı vermek suretiyle onlar, günah işlemiyen, tamamen doğru görüşlere uyan azizlerden müteşekkil bir cemiyet olma hususundaki orijinal Haricî görüşünü terk etmeğe doğru gidiyor idiler.

Bu Siyasî bakımdan pasif olan Basra haricileri, Vakıfîler diye anılan küçük bir gruptur. (Vakıfiyya, vakıfa) isimleri, "hükmü tehir eden" manasına gelir. Kendileri önemli olmamakla beraber, Haricîlerle, bu bölümün müteakip bir faslında incelenecek olan Mürci'a arasında bir geçiş teşkil etmeleri bakımından ilgilenmeğe değerler. Yukarıda Haricîlerin bazı ahlâkî telâkkilerindeki ayrılıklarına da işaret edilmiştir. Çünkü onlardan bir kısmına göre hırsızlığa, yahut zinaya bir kere düşmek, cemiyetten çıkarılmayı gerektirmez. Bu sözleriyle onlar, bu cürümleri işliyen kimse cehennemde cezalandırılmaz demeğe varıyorlardı. Ve bir manada onlar gayrı ahlâkî yahut cemiyet kurallarına karşı davranışın önemini *azaltmış* oluyorlardı. Bu onların ehl-i cennet ile ehl-i cehennem arasındaki kati ayırımlarının kaçınılmaz bir sonucu idi. Bu ayırım, Araplara göre tabii cemiyetçi düşünce yolunun ayrılmaz bir parçası idi. Çünkü İslâmdan önceki Araplara göre ferdin cesareti, şahsın yalnız kendinden değil, fakat aynı zamanda kendi kabilesinden geliyor idi. O sadece cesaretli bir kökten neşet ettiğinden dolayı cesur olabilirdi. Birinin kebilesinden, klânından, yahut ailesinden gelmekten ibaret akrabalık üzerine kurulu bulunan göçebe Arapların ahlâkî teklâkkilerine göre akrabalığın yanında her şeye cevaz verilirdi. Bu cemiyetçi görüş, bazı bakımlardan ferdî ahlâkın zararına olarak "Cennet ehli"nin yekvücut birliğini destekliyen Haricilerde ifadesini buluyordu. Böylece onlar Kur'an'dan açıkça anlaşılan ferdî ahlâka karşı gidiyorlardı. Zira Kur'an'a göre herkes bir ferdolmak hasebiyle hüküm gününde kendi günahlarına cevap vermek zorundadır.

Vakıfanın mümeyyiz vafsı: Cariyelerin, mümin olmıyanlara satılıp satılmıyacağı gibi konularda hükmü tehir etmek idi. Diyorlardı ki: cennet ehliyle cehennem ehlini ayıran kesin bir hat çizmek mümkün değildir. Bu görüş, onları, fasıkların cemiyetten atılma usulünden başka bir yolla cezalandırılması görüşüne götürdü. Zira beşerin son kaderinin ne olduğunu kimse bilemiyeceği için bu hususiaki hükmün kıyamete bırakılması lâzımdı. Bu suretle onlar suç ve fiskın ehemmiyetini en küçük dereceye indirme temayülüne girdiler. Böylece Vakıfa ve aynı hat üzerinde düşünen diğer hariciler, İslâm cemaatinin sonraki ehli sünnet görüşünü hazırlıyorlardı. Bunlar bazı eski

Arap içtimaî görüş ve duyuşunu muhafaza ediyorlardı. Bunlar, bedevînin, kabilesine atfettiği bütün ilkel değerleri İslâm cemaatine verdiler. Aynı zamanda bunlar büyük bir medenî cemiyetin temadisi için lâzımgelen hukuk ve düzeni korumak hazırlığını yaptılar. 696-730 yılları arasında Basra'da cereyan eden teolojik mübahese ve münakaşaların önem derecesini kestirmek güçtür. Bütün sonraki İslâmî müesseselerin temeli burada atılmıştı. Teoloji niçin Suriye, Mısır, hattâ Medine'den daha çok Irak'ta, bilhassa Basra'da gelişti, sorusunun cevabı açıkça belli değildir. Fakat bu bir gerçektir. Ve üzerinde çok düşünülüp taşınmağa değer.

695–96 yıllarında Irak'ın kuzeyinde bir haricî ayaklanması olmuştu. Emevî devrinin, geri kalan kısmında, bilhassa bu devrin sonuna doğru çeşitli harici ayaklanmalar oldu. Bunlar Muaviye'nin hilâfeti zamanında olanlardan çok daha büyük idiler. Ve çok mutedil olan talî fırkalardan birine ismen bağlanmışlardı. Bunlardan hiçbiri teolojik gelişmeğe yardım etmemişti. Haricî akideleri, Arap Yarımadasının çeşitli bölgelerinde, Kuzey Afrika'da ve diğer yerlede de benimsenmişti. Bunlardan bazıları, bilhassa Umman İbadîleri bugüne kadar varlığını muhafaza etti. Böylece hususî doktrine sahibolma sayesinde küçük grupların, etraflarındaki dünyadan tam bir tecerrüd ile kendi hayat şekillerini korumaları mümkün olmuştu. Ümeyye devrinden sonra belki de daha önce haricilerin İslâm doktrininin gelişmesine olan yardımları durmuştur. Şurası gerçektir ki onların "Doğru İslâm Cemaati" telâkkileri mücri'e ve diğer fırklar tarafından alınmış ve onların, günahkârların cemiyetten atılmaları gerektiği üzerindeki ısrarları ihmal edilmişti. 750 de ana teolojik kütle arasındaki münakaşalar, müslümanları haricî doktrinlerin ilgilenmediği konulara götürdü.

BİBLİOGRAFYA

J. Wellhausen, *Diereligiös-politischen Oppositions-parteien im alten Islam*, Göttingen, 1901; Emevîlerin hükmü altında yaşıyan şîîler ve Haricîler hakkında tarihi kaynaklara dair tetkiklerdir. Başlıca ayaklanmalar da onun: "The Arap Kingdom and its Fall, Calcutta, 1927." adlı eserinde tasvir edilmiştir.

T. Lewıckı, "*Ibadîya*" El (S) de.

Yakın zamanda bir grup İtalyan araştırıcıları tarafından Napoli'de haricî kaynaklarına dair tetkikler yapılmış ve güzel sonuçlar alınmıştır. Daha fazla kaynak için bak: L. Veccia Vaglieri, makale: Alî b.Abî Talib, EI²; aynı zamanda R.RUBİNACCI, makale: "Azarika", EI²de. Keza L.Veccia Vaglieri, "Le Vicende del Harigismo in epoca abbaside". Rivista delgi Studi Orientali, XXIV (1944), 31–44.

E.A. Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore, 1956; elementer tetkik.

FASIL 3

Şiîler

Emevîler devrinin çoğunda Şiîlerle Haricîler birbirlerine zıd idiler. Buna bağlı olarak tarihleri de tamamen farklı idi. Şiîler arasında, Basra'daki Haricî çevrelerinde hüküm süren fikrî münakaşaların hiçbiri yer almamıştı. Bütün Şiîlik devrinin çoğu sükûnet içinde geçti. Cereyan eden bazı münakaşalar da yüzeyin altında cereyan ediyordu ki aniden bir lider çıkınca bir patlama olurdu. Bu, belki de kuvvetini liderden alan bir hareketin, kaçınılmaz bir neticesiydi.

Alî'nin 661 de vefatı üzerine taraftarlarından bazıları, Alî'nin ve Muhammed'(A.)in kızı Fatıma'nın oğlu Hasan'ın halifeliğini desteklemek temayülünde idiler. Hasan'ın politikaya kabiliyeti ve ihtirası yoktu. Muaviye tarafından ödenecek bir miktar para mukabilinde hilâfet hakkından vazgeçiverdi. Fakat Muaviye'nin 680 de ölümünden sonra çıkan karışıklıklar üzerine Hasan'ın öz kardeşi Hüseyn, Irak'taki bir isyanı idare etmeğe davet edilmişti. Ama ona va'dedilen yardım gelmedi. Sadece Hüseyin ve onun küçük cemaati kendi başlarına kuşatmayı yenemezlerdi. Ve 680 ocağında Kerbelâ'daki büyük ordu tarafından kılıçtan geçirildiler. Bu acıklı olaylar, hâlâ Şiîler tarafından bu orijinal dramın vukubulduğu Arabî ay olan Muharrem ayında bir çeşit aşk dramı halinde anılmaktadır. 684 de iç harb karışıklığında kendilerine NADİMUN (pişmanlar) adını veren birtakım adamlar, 4000 insandan müteşekkil bir ordu kurdular. Yalnız pişmanlıklarını göstermek için değil, fakat aynı zamanda Hüseyin'in intikamını almak için bunlar bir Ümeyye kuvveti üzerine yürüdükleri zaman tamamen yenilmişlerdi. Böylece Şiî hareketinin başlangıcı seri halinde birtakım siyasî başarısızlıklardı.

Şiî tarihinde bunu takibeden olay, bundan biraz daha başarılı ve ayrıca çok önemlidir. Bu hâdise, Muhtar'ın 685–687 yılları arasında Kûfe'deki ayaklanmasıdır. Bu zamana kadar bütün Şiîler yahut

meşhur Şîîler Arap idiler. Fakat Kûfe'de Muhtar'a mevalî de katılmış ve Araplarla mevali arasındaki gerginlik, ikinciler lehine kuvvetlenmişti. Ayaklanma, İbn Zübeyr'in generali tarafından bastırılmasına rağmen mevaliye eğer doğru kullanılabilirse önemli derecede kuvvete sahip bulundukları fikrini vermeğe kâfi gelmişti. Bir adam çeşitli yollardan bir mevlâ olabilir. Fakat burada mevalî kelimesiyle bütün Arap olmıyanlar kasdedilir. Hıristiyan ya da Yahudi vs. cemaatlerinin mensuplarından bir kimse müslüman olmak suretiyle kendi cemaatini terk eder ve mevlâ olarak bir arap kabilesine alınır (Herhalde İslâm cemaatine Arap kabilelerinin bir federasyonu olarak bakıldığı için.) Fakat bu, bazı bakımlardan talî derecede bir kuraldı. Maamafih bazı bakımlardan ve Arap olmıyanların İslâma girmesi sonucunda bu statüye karşı hoşnutsuzluk arttı, eşitlik talebi çoğaldı. Şîîliğe meyleden mevalinin Irak halkından (ki Âramî denilebilir), ve İran asıllı kimselerden müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. Sasanî soyu idaresinde bulunan Acem imparatorluğunda Irak, biraz iranîleşmişti. Nasıl ki Âramî kültürü de İran toprağında yayılmıştı. Irak'ta uzun zamandan beri İlâhî bir kırallık ananesi vardı. Bu yüzden olacak ki bilhassa Âramiler için charismatic liderliğe dayanan İslâmî bir firkaya sarılmak tabii idi. Emevîler zamanında Şîîler arasında birçok İranlı vardı. Fakat Şîîliğin İranlılıkla bugünkü bağlantısı ve aynılığı ancak 16 ıncı asırdan itibaren meydana geldiği hatırda tutulmalıdır. Muhtar'ın ayaklanması bir din olarak İslâmın gelişmesinde önemli bir sahnedir. Çünkü bundan itibaren şîîlik siyasî elemlerle ve Arap olmıyanların iştiyaklariyle halkalandı.

Muhtar'ın 687 de ölümünden sonraki elli yıl içinde Şîîler arasında açıktan açığa fi'lî bir siyasî hâdise olmadı. Şüphesiz Şîîlik fikri yüzeyin altından yayılmasına devam etti. Muhtar'ı destekliyen kesif kaynaklar vardı. Fakat bunlara Muhtarîler değil de Keysanîler deniyordu. Şüphesiz bu, onların Arap olmıyan karakterini kuvvetlendirmek için verilmiş bir lâkaptı. Çünkü Keysan meşhur bir mevlâdır. Emevî devrinin yıkılma belirtilerinden olmak üzere Şîanın daha büyük bir kuvvetle siyasî sahnede göründüğüne şahidoluyoruz. Kûfe'de iki lider idam edilmişti. Biri 737 de, diğeri de 742 de. Bunlar yer altı mukavemetini teşkilâtlandırmaktan sanıktı. 740 da Muhamme'-(A.)in büyük torunu Zeyd'in idaresi altında ciddî bir ayaklanma olmuş, fakat çabukça bastırılmıştı. Emevîler için çok daha ciddî olan bir ihtilâl de Muhammed'(A.)in yeğeni Ca'fer'in büyük torunu Abdullah ibn Muaviye'nin ayaklanması idi. Bu, 744 ten 747 ye kadar sürmüştü. Emevilerî söküp Abbasîleri hakim kılan son hareket de

büyük ölçüde Şiî desteğine malikti. Ve ilk bakışta Şîanın bir zaferi olarak görülebilirdi. Şimdi geriye bu dış olaylara refakat eden dinî gelişmelere bakmak kalıyor.

İşaret edilecek ilk nokta, kaynakların da işaret ettiği gibi Şîa'nın durumuna karşı geniş bir sevginin yayılmasına rağmen, bu vaziyetin de aşırı derecede belirsiz bir vaziyet olduğudur. Bilhassa İmamlar, yani daha sonra Şîanin kolları olan İmamiyye ve İsmâîliyye tarafından tanınmış bulunan Alî'nin oğlu Hüseyin'in torunları olan imamların herhangibir hususî statü ve imtiyaza sahip bulundukları hakkında umumî bir kanaat yoktu. Daha ziyade şu kanaat yaygındı: İmamet mevkii için gerekli olan charismata (ma'sumluk), Muhammed'(A.)in Haşimî kabilesinin bütün üyelerinde bilkuvve mevcuttur.. Bunlar ister Fatıma yolîyle Muhammed'(A.)den gelsinler, ister gelmesinler. (Şiîlik davalarında Muhammed'(A.)in torunu olmak meselesi, gerçekte önemli değildi. Fakat daha çok Alî'nin mevkii, bu meseleye bağlı bulunduğundan dolayı talî derecede bir önemi haizdi.) Bu suretle Muhtar, Alî'nin Fatıma'dan olmıyan oğlu Muhammed ibn al-Hanafiyye'nin yanında hareket ettiğini iddia etti. Bazıları ondan sonra imamın, onun oğlu Ebu Haşim olduğunu söylediler. Küçük bir grup, bir zaman için imam olarak Hasan'ın büyük torunu olan ve an-Nafsuz-Zakiyya diye tanınan Muhammed'i imam kabul ettiler. Ca'fer'in (Muhammed'(A.)in yeğeni ve Alî'nin kardeşi)büyük torunu altındaki ayaklanmaya zaten temas edilmiş idi. Nihayet Abbasîler baştan imameti Muhammed ibn al-Hanafiyye ve Ebu Haşim'den tevarüs ettiklerini söylediler; fakat daha sonraki bir tarihte (resmen 780 den sonra) bunun yerine şu iddiada bulundular: Muhammed'(A.)den sonra gerçek imam, kendilerinin ceddi olan Muhammed'(A.)in amcası Abbas idi.

İslâm cemaatinin liderliğine gerekli olan ilâhî vasıflara ve yeteneklere sahib olarak böyle çeşitli adamları kabul etmekten anlaşılmaktadır ki Hüseyin'in torunlarını herhangi özel bir pozisyona sahibolarak tanıyan önemli bir grup yoktu. Sonraki Şiî görüşüne göre cemiyetin, Muhammed'(A.)den sonraki sahih üç imamı Alî, Hasan ve Hüseyin'dir. Dördüncü imam, sonuncusunun oğlu Alî Zeynelabidîn'dir, ki 712 civarında vefat etmiştir. Beşinci imam onun oğlu Muhammed al-Bakır (731) dir. Altıncı imam onun oğlu Cafer as-Sadık (765) tir. Maamafih, imamiyye kaynakları da dördüncü, beşinci altıncı imamların aktif siyaset içinde olmadıklarını açıklamaktadırlar. O zamanın müslümanları için aynı zamanda siyasî olmıyan dinî bir hak iddia

etmek güç bir şeydir. Dördüncü imama ait siyasî hiçbir şey kaydedilmemiştir. Beşinci imam için, 737 ve 742 de Kûfe'de asılan adamların, onun me'murları oldukları kaydedilir. Altıncı imam olan Ca'fer-i Sadık'ın, Şîî hareketin imkânlarını gerçekleştirdiği ve gayet tedbirli ve ihtiyatlı hareket ederek kendisini destekliyen bir grup teşkil etmeğe çalıştığı sanılmaktadır. Fakat bu, daha çok Emevî devri sonundan önce vukubulmalıdır.

Emevî devri Şîîliği, böylece sonraki Şîîlikten daha müphem ve belirsiz bir manzara arzediyordu. Ve aralarında tam uygun bir nazariyye benzerliği yoktu. Bu Şîî hareketi gayri meş'ur bir ihtiyacın tezahürü idi. Eğer insanlar, takibedebilecekleri bir lider bulurlarsa daha mesut ve bahtiyar bir hayat sürecekleri inancından gelen bir duygu. Şîîlerin hayal ettikleri imamın, charismatic lider anlamına geldiği açıktır. İlk Şîa tarihi ve hattâ sonraki Şîîlik tarihi de takibedecekleri şahıslar için uyulmağa lâyık imamın evsafını araştırmanın acı örnekleriyle doludur. İmam olrak kabul edilen çok kimseler, kendilerine beslenen ümitleri yalana çıkarmış olduklarından dolayı, araştırma böylece devam edip gitmiştir. Bu araştırmaya devam, beslenen ümidin derinliğini gösterir. Siyaset ihtirası olan ve lirerlik vasıflarını haiz bulunan kimseler olup da Haşimîlik masumluğunun gölgesinde olmıyan adamlar, bir imam için gerekli görülen bu yaygın kanaati kendi çıkarlarına kullanmanın bir yolunu buldular. Meselâ Muhtar, gerçek İmam Muhammed ibn al-Hanafiyye'nin memuru olarak hereket ettiğini söyledi. Muhtar bu iddiada Muhammed ibn al-Hanafiyye'nin rızasını almış olabilir.Fakat şurası muhakkak ki ondan fi'lî bir yardım almadı. Sonradan da buna benzer çeşitli misaller olmuştur. Ve bu misallerin bazılarında kendisine müracaat edilen imam, kendi memuru olmak iddiasını reddetmiştir. Bir kısım Şîîler de kendilerini istikbali gözetmede siyasî bîr hareketsizliğe bırakmışlar ve bu davranışı mazur göstermek için de şu dini görüşü bulmuşlardır: İmam ölmemiştir; fakat gizlenmiştir ve uygun bir zamanda Mehdî yahut hidayete sevk edilmiş (bir çeşit Mesih) gelecek ve bütün kötülükleri düzeltip yer yüzünü adaletle dolduracaktır.

Böylece Ümeyye devri Şîîliği fikir ve davranışların kaçınılmaz bir neticesi olmuştur. Bu nizamın bir başlangıcı olarak tayin meselesi ortaya atılmıştı. Bu mesele, bir zamanda bir tek imamın mevcudolduğu ve imamın kendi halefini tayin edeceği görüşünü tazammun eder. Gerçi Emevî devrinde bu, çok müessir değildi. Çünkü çeşitli gruplar ayrı ayrı imamlar tanımışlardı. 740 ta ayaklanan Zeyd'in taraftarları

olan zeydiler farklı bir yol tuttulları Bunlar gizli imam fikrini hiç benimsemediler. İmam olma şartlarından biri de imamet iddiasının açık ve umumî olarak yapılmasıdır. (Ve pek tabii askeri başarı tarafından müessir hale getirilmelidir). Zeyd'in ihtilâli, Emevilere karşı bir hükûmet kurmak için gerçek bir teşebbüs idi. Bunun için o, sadece Şîîlerin değil, aynı zamanda büyük müslüman çoğunluğunun da desteğini kazanmağa çalıştı. Bunu yapabilmek için de şu iddiyayı ortaya attı: Peygamber'den sonra gerçek imam Alî olmasına ve onun Ebubekir ve Ömer'den üstün bulunmasına rağmen mafdulün (daha aşağı derecede olanın) da imamati caizdir. Fakat bu itiraf ve ferağet baştan başa Şiîlerin çoğu tarafından terk edilmiştir ve Zeyd'in başarısızlığına da bunun âmil olduğu düşünülebilir.

Abbasî hareketi gerçek dini duygu ile kurnaz siyasî hesabın bir karışımını göstermektedir. Şîî sevgisinin ne kadar yaygın olduğunu anlıyarak, Abbasîler, Muhammed ibn Al-Hanafiyyenin tayiniyle gerçek imameti tevarüs ettiklerini ileri sürdüler. Onlar bu iddianın za'fını bildikleri için propagandalarının çoğunda hareketin başında olan kimse için sadece: "Peygamber ailesinin seçilecek bir şahsı" olduğu için onu desteklediklerini söyledüler. Zamanla bunun kim olduğu umumileştiği zaman onlar zaten kuvvetlenmişlerdi. Zeydîleri kazanmak için onlar, Zeyd'in kanının intikamını almağa çalıştıklarını ileri sürdüler. Bir başka hedefleri de "zayıfı müdafa" idi, ki bu, gerçekte mevalî yahut Arap olmıyanlar demekti. Fi'lî olarak Abbasilerin en çok desteği mevaliden ve onların sevkedici generali, bir mevali olan Ebu Müslim'den geliyordu. Mevalinin böyle Abbasileri destekleme hareketi şu manayı taşıyordu: onlar (mevalî) hilâfetin kontrolünü ele geçirdikleri zaman bilhassa İranlılar ve İranlılaşmış Âramîler gerekli bir kuvvet ele geçirmiş olurlar ve Arap olmıyanların ikinci plânda kalış kaidesi ortadan kalkar. Nihayet 750 tarihindeki kısmî Şîî hareketinde bunun başarısı, Şîîliğin gelişmesinde ayrı bir sahnedir. Fakat görüleceği gibi onun direkt tesirleri tesbit edilemez.

BİBLİOGRAFYA

J. Wellhausen, Önceki bibliyografyada zikredilen eserler.

D.M. Donaldson, *The Shîite Religion*, London, 1933; imamiyye kaynaklarından materyal verir, fakat üzerinde münakaşa etmez. **I. Friedlaender**, "*The Heterodoxies of The Shiites in the presentation of Ibn Hazm*", Journal of the American Oriental Society, XXVIII (1907), 1–80; XXIV (1909), 1–183.

S. Moscatı, "*Per una storia dell' antica Şi'a*", Rivista degli Studi Orientali, XXX (1955), 251–67; kaynaklardan bahseder.

FASIL 4

Mürcie ve Diğer Mu'tediller

Bu noktaya kadar muhalif fırkaların münakaşası yapılmaktadır. Tabiî olarak bu zamanda ortodoks fikir taşıyan bir zümre olup olmadığı, eğer varsa o hususta bir şey söylenip söylenemiyeceği meselesi hatıra gelir. Fakat bu meselenin şekli, memnunluk verici değildir. Ortodox terimi her şeyden önce doğu hırıstiyanlığını ifade eder. Orda "ortodoxy" yahut "doğru iman" denebilecek hakim bir otorite vardı. Fakat İslâmda böyle hakim bir tabaka yoktu. Çeşitli Okul veya fırkalara hakim olan temel bir görüş vardı. Bunlar arasında fikrî alanda hırıstiyanlıkta olduğu gibi dini kanaate daimî baskı yoktu. (Ama bazan böyle baskı olmuştur). Bu suretle İslâmî etütlerde ortodox tabirini kullanmayıp bunun yerine mu'tedil bir ana görüş olup olmadığını araştırmak daha iyi olur.

Heresy (bir inanca muhalif olan) tabirine aynı itiraz yapılamaz. Arapça bid'at kelimesinin farklı bir manası da varsa da İngilizceye uyar. Bid'at yenilik (innovation) anlamını ifade eder. Bu terim şunu ifade için kullanılırdı: doğru akide ve amel, orijinal olan akide ve ameldir. Manevi mevzulara bid'at sokulamaz. Bu, Emevî İslâm devrinde ana düşüncenin niçin fazla işlenmediği ve bunu araştırmanın neden güç olduğu meselesini açıklamaya yardım eder. Çoğunluğu teşkil eden merkezî müslümanlar, fırkaların ayrı görüşlerini yazmaktan hoşlanırlardı. Fakat sıra kendi görüşlerine gelince, kendilerinin Muhammed'(A.)in ve ashabının görüşleriyle aynı olduklarını söylediler ve bundan dolayı herhangibir değişikliği veya gelişmeyi gizlemeğe veya üzerinden hafifçe geçmeğe meylettiler. İşte bunun içindir ki bu ana zümrenin tetkiki için direkt materyal mevcut değildir. Fakat sadece boigrafik lûgatlerde ve benzeri eserlerde bununla yarı alâkadar olan büyük ölçüde materyal yığınları vardır. Ve bunlar hâlâ teknik ve keskin görüşlü bir müdekkik beklemektedir.[1]

1 C. Pellat'ın Le Milieu basrien et la formation de Gahiz, Paris, 1952 adlı eseriyle Ahmad Amin'in Arapça eserlerinden çeşitli neticeler çıkarılabilir.

Mu'tedillerin teşkil ettiği merkezî bir zümrenin mevcudolduğunu açıkça gösterecek kâfi delil vardır. Alî'nin hilâfetinin ilk zamanlarında Medine'de tarafsız bir siyaset güden birtakım kimseler vardı. Liderleri, Halife Ömer'in oğlu Abdullah ibn Ömer idi. Sonraki tarihlerde batı tetkikçileri, "Medine'de plânları biraz puslu olan dindar, zahid bir muhalefetten" bahsetmeğe başlamışlardır. Öyle görünüyor ki ana merkezlerde ve bilhassa Medine, Şam, Basra ve Kûfe'de çok sayıda muhtemelen camilerde dini münakaşalar yapmak için toplanan adamlar vardı. En çok dikkatin İslâmî manada hukuki konulara teksif edildiği anlaşılmaktadır. İslâmda şeriat, ibadetleri de içine alır. Bazı kimseler bilhassa ruhî hayata ve zühde ilgi duymuş; diğerleri de akide üzerinde durmuştur. Emevî devrinde bu iki ilgi alanında sabit bir ayırım yoktu. Ve çeşitli sahalara ait görüşler, aynı şahsın görüşü olarak kaydedilmiş olabilir. Maamafih, tedricen hukuk, akide ve ferdî zühd sahaları ayrılmağa ve ayrı disiplinler haline gelmeğe başladı. Bir adamın birçok sahalarda umde olması az görülen bir hal oldu. Ortaya çıkan dördüncü disiplin de hassaten 750 tarihinden sonra büyük önem kazanan Hadis ilmidir.

Bu beyanlar biraz açılmaya ihtiyaç gösterir. İslâm âlimleri arasında şu görüş hakimdi ki sahabiler (Muhammed'(A.)i görüp onunla konuşan müslümanlar) onun hakkındaki menkibeleri kendi hayatlarında görmüşler, yaşamışlardır. Ve bu menkibeler göbekten göbeğe aktarılmıştır. Bu menkibe, teknik bakımından (Hadis) olarak bilinir. (Burada kelime daima büyük harfle yazılmıştır). Ve sahih Hadisler, doğrudan doğruya Muhammed'(A.)in söylediğini ve yaptığını duyan sahabîye kadar kopuksuz varan tam bir isnad veya ravi zincirini taşır. Modern Avrupa araştırıcıları bu romantik fikri kabul etmemekte ve Emevî devrindeki hukukî münakaşaların çoğunun, "yaşıyan geleneğe" veya her okulun -Medine, Kûfe, vs.- kendi mahallî görüşlerine dayandığını iddia etmektedirler.

Yalnız son zamanlarda belki Emevî devrinin sonlarına doğru bir okul, şer'î hususlardaki ta'limatının, peygamberden gelen Hadise dayandığını, bunun için rakiplerinden üstün olduğunu iddia etmeğe başladı. Bu, 800 yılından biraz daha geç bir zamana rastlar. Ve Fakîh Şafiî (820) nin çalışmasından doğar. Ki bu hareketi, hukukî bütün prensipleri Hadisle haklı göstermek hususunda amelî bir düstür oldu. Bundan sonra müslüman bilginleri, birçok mevzu, hadisin varlığını kabul ettiler. Hasatten ravi zinciri, kurulan iyi kaideye uymadığı takdirde. İslâm âlimleri mevzu'u gerçeğinden ayırdetmek gayesiyle

bir Hadis tendkidi vücuda getirdiler. Fakat onlar Avrupalı araştırıcıların mevzu, saydıkları birçok Hadisin mevsukiyetine kani idiler. Onlar hakikaten Hadislerin amelî sonuçlarının sağlamlığiyle ilgilenmişlerdi ama modern anlamda onların tarihî objektiflikleriyle ilgilenmemişlerdi.

Bu demektir ki ilk zamanlardaki birtakım zahid kimselerin Hadisleri raviyleriyle birlikte nakletmeleri hususu hayalidir*. Muhakkak ki Zahid adamlar birbirleriyle buluşup konuşmuşlardı. Konuşmaları arasında Muhammed'(A.)e ait söz ve fıkralar da naklettiler. Fakat belki de tam ravi zincirini zikretmeden. Onlar ekseriya doğru olduğuna kani oldukları ve Kur'an'ın prensiplerine uyan veya o prensiplerden doğan neticeler üzerinde mübahese etmişlerdir. 800 tarihinden sonradır ki tam raviler zincirini vermek âdet oldu. İbnu İshak tarafından yazılan: Muhammed'(A.)in hayatı'nda[1] (ki İbn İshak 767 veya 768 yıllarında vefat etmiştir) sık sık tekrar edilen tam ravi zincirleri nisbeten azdır. Biz belki 750 den itibaren Hadisçilerden ve bir Hadis cereyanından bahsetmekte haklı olabiliriz. Fakat 750 den önce "Umemî dinî cereyandan" bahsetmek yerinde olur. Şer'îat, zühdî ve doğmatik yönleriyle bu genel dinî cereyan, bilhassa şerî meselelerde aklı kullanmak (kıyas) temayülünde gelişmiştir. Kıyas bütün eski ekollerde mevcuttu. Ama bilhassa Ebu Hanife (767–768) ve onun Irak'taki muakkipleri bunun temsilcisi olmuştur. Bu harekete bir tepki olarak Hadisçi temayül gelişmiştir. Bir grup kimseler, Peygamberden gelen bir Hadisin, şer'î mevzularda amel hususunda birtakım aklî terkiplerden ve şahsî görüş ve kanaatlerden daha sağlam olduğuna inandılar.

İşte Emevilerin idaresinde çeşitli safhalariyle bu genel dinî hareket mevcuttu. Basra'da siyasî bakımdan faal olmıyan Haricîlerin ve diğerlerinin cemiyetin mahiyeti hakkındaki münakaşaları da bunun bir parçası idi. Bu meselelerden ayrı olarak (ki tekrar bunlara döneceğiz) başlıca münakaşa mevzularından biri de irade-i cüz'iyye (ihtiyar) ve cebir meselesi idi. Bazan bunun hıristiyan tesirine bağlı olduğu düşüncesi uyanıyor. Bir bakımdan bu doğru ise de bu, dışarıyı taklid manasına gelmez. 700 den itibaren hıristiyanlıktan ihtida etmiş müslümanlar vardı ki bunlar biraz eski hıristiyanlık düşüncelerinin tesi-

* Müslümanlar ta Hz. Peygamber devrinden beri Hadis üzerinde durmuşlardır. Sahabe arasında hadis ezberlemek şöyle dursun yazıp muhafaza edenler de olmuştur. Ve bunlar vasıtasiyle Hadisler nakledilmiş, sonradan Hadis ilmi doğmuştur. Müellifin bu görüşü isabetli değildir.

1 Guillaume tarafından tercüme edilmiştir, London, 1955

rinde idiler. Zaman geçince bunlar ve daha başkaları tarafından bu düşüncelerin bütün islâm cemaatini ilgilendiren meselelere katıldığı görülmektedir. Aslında bunlar İslâmiyette de vardı ama daha az kuvveti haizdi.

Belki hür irade hakkındaki münakaşaların başlangıcı şöyle doğmuştur: Bazı kimseler, Allah her şeyi hareketlerinde mecbur yaratmış olduğuna göre insanları günahlardan alıkoymak mümkün olmaz, kanaatini ileri sürmüş ve bu suretle yapılan hareketten ruhen memnun olmağa çalışmışlardır. Bu düşüncenin siyasî yönde anlamı şu idi: Emevî rejimi Allah tarafından irade edilmiştir. Günahları ve sairesi hep O'nun iradesi neticesidir. Binaenaleyh müslümanlar tarafından muhalefet edilmemelidir. Bu iddialar, insanların sorumluluğuna inanan kimselerin tepkisini tahrik edecek mahiyyette idi. İslâmda irade-i cüz'iyye inancının kökü şu kanaate dayanır: Allah âdildir, O, adaletinden dolayı insanları, muhtar olmadıkları hareketlerinden dolayı cezalandıramaz. Bazı Haricî fırkaları bu düşüncenin ilk mümessilleri arasındadır. Ve bu, Emevîlere karşı olan düşmanca davranış siyasetlerinin bir sonucudur. Bundan dolayı Emeviler ve onların memurları günahlarından ve kötü hareketlerinden mesuldürler ve bu hareketlerinden ötürü onlar son derece kötüdürler. Fırsat bulunca onlara karşı koymak meşru'dur.

Bu irade-i cüz'iyye akidesini kabul eden insanlara Kaderiyye denir. Çünkü onlar kader hakkında konuşmuşlardır. Veya kader hakkında acaip fikirlere sahibolmuşlardır. Kader, mecburiyyet ifade eder. Ve daha çok Allah'ın, hâdiselerin zorunlu olmaları üzerindeki tesirini gösterir. Şimdi bahis mevzuu edilecek olan Zahid Hasan al-Basrî şu iddiayı ileri sürdü: ""Allah'ın cebri", Allah'ın iyi şeyleri yapma, kötü şeylerden sakınma hususundaki "emri" demektir. "Kaderiyye" terimi, fi'len az kullanılan, her tarafın, muhalifine mal etmek istediği bir lâkaptır. Biri bu ismin, Allah'ın kadir-i mutlak oluşuna ve O'nun kaderine inananlara uygun düşeceğini söyliyebilir. Fakat galip kullanış, insan mesuliyyetine ve iradesine inanan kimseler hakkında olmuştur. Kaderiyye yalnız bir fırkadan ibaret değildir. Çeşitli dallara ayrılır. Bazı fırka müellifleri bu terimi kullanırlar ama bu ismi kendisi için kabul eden hiçbir (kaderî fırka) mevcud değildir.

"Genel dînî harekette" çok önemli simalardan biri de Hasan Basrî'dir (728). O, öbür dünyada cezadan kurtulmaları için insanları nefse hakim olmağa ve doğruluğa çağıran sâf bir zahid idi. Akide meseleleriyle özel olarak ilgilenmemişti. Fakat son hüküm gününe ha-

zırlanmak için çağırdığı meselelerde akide mevzuları da zaten mevcud idi. Onun nefs hakimiyetine çağırması, insanın hareketlerinden ötürü sorumlu olacağı anlamını taşırdı. O kendini cebre verip gönül huzuruna ermeğe şiddetle karşı koymuştu. Cebir inancı şöyle ifade ediliyor: "Ben günah işlememin önüne geçemem; çünkü nasıl yaratıldı isem öyleyim." Bu mesele karşısında o, Kaderiyye görüşüne meyletmiş ve muhakkak ki Kaderiyyecilerle sık temas halinde bulunmuş idi. Hattâ onun, Kaderiyyenin kökü olduğu söylenir ise de bu, pek mümkün görülmemektedir. Kaderiyyecilik, Emevilere muhalefet etmek belki de fi'len karşı koymak temayülünü ihtiva eder. Halbuki Hasan böyle bir şey yapmamıştır. Aynı zamanda o, içlerinde Kaderiyye görüşleri erken bir zamanda mevcudolan mu'tedil Haricîlerin görüşlerini de paylaşmamıştır. O, onların büyük günah sahiplerini cemiyetten dışarı atan görüşlerini değil, fakat münafik oldukları veya sadece ismen müslüman oldukları ve cehenneme gitme *tehlikesi* içinde bulundukları ve yollarını doğrultmaları için teşvik ve kendilerine yardım edilmeleri lâzımgeldiği şeklindeki görüşlerini benimsemişti.

Basra'da ve diğer yerlerde cemiyetin mahiyeti ve cemiyete üye olma şatları üzerindeki münakaşaların dışında tedricen yeni bir fırka doğdu, Mürci'e fırkası. Bu fırkanın mümeyyiz vasfı şu idi: Bunlar şeklen ve açıkça cemiyetin üyeliği hakkındaki hükmü tehir eden mu'tedil Haricilerin atmış oldukları adımı izlediler. Büyük günah işliyenlerin cennet ehlinden mi cehennem ehlinden mi oldukları sorusunun, insanlar tarafından cevaplandırılamıyacağını iddia ediyorlar ve bu meselenin Kıyamet gününde Allah'ın hükmüne bırakılmasını istiyorlardı. Bunun ameli tesiri şu idi: Alelâde mücrimlere cemiyetten kovulmaksızın tayin edilen ceza verilmelidir. Bu, siyasi bakımdan şu demekti: Bir Emevî idarecisi, bazı müslümanların günah sandıkları şeyleri yaptığından dolayı cemiyetin üyesi olmaktan çıkmaz. Böyle cezası tayin edilmiş olan cürümler, açık cürüm değillerdir. Binaenaleyh Emevilere karşı yapılan isyan meşru değildir. Bu suretle Mürci'e dinî sahada Emevileri destekliyen ilk fırka idi. Buna rağmen onlar Emevîlere fazla düşkün olmıyabilirlerdi. Onlar sadece hukuk ve nizamın önemini tanımış bulunuyorlardı.

Mürci'e genellikle Emevileri desteklemiş olmalarına rağmen devrin sonuna doğru bazı mürcîîler Emevilere karşı koymanın lüzumunu hissettiler. Nihayet Şam'da bir Mürci'î olduğu söylenen Ğaylan ad-Dımaşkî Halife Hişam (724-43) tarafından asılmıştır. Asılma sebebi, Kaderiyye görüşlerini benimseme olarak gösterilir ve bu belki de Ğaylan'a aktif siyasî inkılâb hareketinde hizmet gördürüldüğünü

hatıra getirir. Bazı şartlarda bu ihtilâli destekleme hareketi, şüphesiz Mürci'enin büyük günah sahiplerinin cemiyetten kovulmıyacağı şeklindeki kanaatleriyle tenakuz halindedir.

Kıt olan kayıtlarda dahi Mürci'e hakkında bize bundan daha çok malûmat gelmektedir. Onlar Haricilerin görüşlerini basitçe reddetmemişlerdi. Onlar müsbet yönden cemiyetin üyesi olan bir adam meydana getirecek olan bir "iman" Kanaatini geliştirdiler. Ve buna istinaden yaşamakta bulundukları bölgeden "iman bölgesi" diye bahsettiler. Onların talimatında "iman' ile islâm" yahut cemiyete girme arasında bir ayırım yapılmamıştı. Sonraki Hadis hareketinde "imanın", "İslâmdan" daha çok mana ifade ettiği ileri sürülmesine rağmen.[1]

Mürci'enin iman görüşü çok dikkatle hazırlanmış dereceleri içine alırdı. Belirli tariflerden biri Ebu Hanife'ninkidir: İman Allah'ı icmalen bilmek ve Resulün (Muhammed (A.))i tanımak ve O'na vahyedileni kabul etmekten ibarettir. Bunu hıristiyan iman görüşü ile mukayese etmek güçtür. Bunlar insanın Allah ile olan münasebetini gösterir. Fakat müslim teologlar için iman, bir adamı "mü'minler cemiyetinin" ferdi yapacak şeydir. Kelime "Mü'minun" kipinde kullanılır. Arapçadaki iman kökünden çıkar. Burada Kuvvet zihnî bir inanışa verilmiş ve ameller hazfedilmiştir. Zira hedef, günahkârlığından dolayı bir insanı cemiyetin dışına atmamaktar. Bu, Bizanslıların ortodoksluğuna benzemez değil ise de onun aynı da değildir. İnsanın bilmesi ve tanıması lâzımgelen şey, yalnız Allah'ı ve O'na aidolanı bilmek değil, aynı zamanda Muhammed (A.)e vahyedileni de bilmektir. Bu, bütün İslâmî hayat yoludur.

İslâm dinî gelişmesinin Emevî devrinde en büyük başarısı, böylece cemiyet fikrinin aydınlanmasıdır. Haricilerin azizler cemaati, pratikte tatbik edilebilir değildi. Bu görüş, Mürci'e tarafından: cemiyet, Allah'a inanmak ve kurulmuş olan İlâhî hayat yolunu kabul etmek esası üzerine temellendirilmek suretiyle biraz güçlükle yerleştirilmiştir. Mürci'enin bu görüşü, Ehl-i Sünnetin ana kısmının, hattâ bütün müslüman çoğunluğunun asıl görüşlerine uygundur. Tek fark şudur: Diğer müslümanlar genellikle Allah hakkındaki imanlara daha az kuvvet vermişler, iman ve amel hususunu şeriatın bir kısmı yahut vahyedilmiş hayatın birer parçası addetmişlerdir.

1 Wensinck, Müslim Creed, 22-4, 33, 37, v.s.

BİBLİYOGRAFYA

Goldziher, *Die Zahiriten*, Leipzig, 1884, 3–20; hukukta rasyonel metodun Hadise bağlı hukukla, alâkasını münakaşa eder. Goldziher'in Muhammedanische Studien, II (Halle, 1890) adlı eserinde Hadisçi hareket etraflıca incelenmiştir.

Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950; bilhassa Şafiî fıkhı üzerinde duran çok önemli bir eserdir. Fakat ilk zamanlar üzerinde durur. Yazarın kanaatleri şu eserlerinde çok kısa ifade edilmiştir: Esquisse d'une histoire du droit musulman, Paris, 1953, ve Law in the Middle East, M. Khadduri ve H.J. Liebesny tarafından basılmıştır. Washington, 1955, I. 28–84.

H.H. Schaeder, *Hasan al-Basrî*,..., Der Islam, XIV, 1925, 1–75; H. RİTTER, Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit: I.Hasan al-Basrî, Der Islam, XXI, 1933, 1–83. İlk kısmı politik münasebetlerle ikinci kısmı öğretim ile alâkaldardır.

J. Obermann, *Political Theology in Early Islam: Hasan al-Basrî'*nin *kader üzerindeki risalesi*, Journal of The American Oriental Society, IV (1935), 138–62; Ritter tarafından neşredilmiş dökümanları şerhetmektedir.

Bölüm II.
İLK HELENİZİM DALGASI

İLK HELENİZM DALGASI

750 — 950

TARİHİ GELİŞİM

Abbasi hanedanına hilâfet iktidarını kazandıran âmillerden biri de İran'lı mevalinin desteği idi. Bu sebepten dolayıdır ki Abbasî hilâfeti kurulduktan sonra da birçok yer altı teşkilâtının ve fi'lî kuvvetin İran'lıların veya İran'lılaşmış Âramilerin elinde bulunması, hayreti mucip değildir. Bunun en canlı misali, İranlı aileden gelen Bermek'in kuvvetidir. Bermekîler ailesinin başı 768 den 803 e kadar vezir idi Bağdad'ın 763 te kuruluşundan sonra Hilâfet merkezinin Şam'dan Bağdad'a değişmesi, iç kuvvetin dağılmasına sebeboldu. Neticede idarenin önemli işleri "kâtipler" sınıfının, yahut sivil hizmetçilerin eline geçti. Bunlar İslâmın fethinden hemen önce de bir sınıf olarak mevcudiyetlerini muhafaza etmişlerdi. Sasanilerin idaresindeki İran imparatorluğunun teknik işlerinin çoğunu bunlar görmekte idiler. Bu adamlar İran veya İran'lılaşmış Irak kültürünü taşıyorlardı. Bunların bir kısmı hıristiyan, diğeri Zerdüştî idi. Fakat Zerdüştîlik İran'da resmî bir din olduğu ve daima hükûmetin bir kurumu bulunduğu için din olarak inhitatta idi. Bu suretle kâtipler, önemli Helenistik unsurlar ihtiva eden iftihar ettikleri bir kültüre sahib idiler. Yalnız hıristiyanlardan ayrı olarak onlar az hayatî olan bir dine salik idiler. Mesleklerine ait önemli memuriyetlerin müslümanlara geçtiğini görünce birçoğu İslâmı kabul ettiler.

Bununla beraber Abbasiler aynı zamanda "Genel dinî hareket" içindeki fırkaların, bilhassa şer'î meselelere alâka gösteren mezheplerin desteğine de malik idiler. Zahiren onlar, bunların görüşlerine hürmet ettiler ve kadıları bunların safından seçmeğe âmâde göründüler.. Aynı zamanda onlar, kendilerini istemiyenleri yenmek ve müşterek bir safha meydana getirebilmek için hukukçulara baskı da yapmış-

lardır. Bunun delillerinden biri Halife Mansur (754–75) a kâtip İbnu'l-Mukaffa (759) tarafından yazılan bir mektupta verilen bir öğüttür. Bu zat tesadüfen Arap nesir yaratıcılarından biri olmuştur[1]. Aynı zamanda bu adam İslâm teolojik gelişmesiyle sıkı sıkıya ilgili bir ihtilâfın örneğini teşkil eder. Bu ihtilâf, "genel dînî hareket" içinde şekillenen eski kâtip sınıfı ile şimdiki münevver dinî sınıf arasında cereyan eden ihtilâf idi ki bu dinî sınıfa ulema sınıfı veyahut hukuk araştırıcıları (fukaha) sınıfı denebilir. Ana mücadelenin, Abbasî idaresindeki iktidar mevkileri için yapılmış olduğunu söylerken bunun bilhassa fikrî alanda cereyan ettiğine de işaret etmek lâzımdır. İbnu'l-Mukaffa Kur'an'a hücum eden bir yazardı. Tabii Kur'an, rakip sınıfın düşünce temeli idi. Onun iyi bilinen eseri Kelile ve Dimne'nin Arapçaya tercümesi idi[2]. Bu eser, çeşitli dillerde muhtelif şekiller gösterir. Hind ve diğer doğu felsefesinin bir hazinesidir. Belki de onun hedefi, bunu Kur'an'a bir nazire olarak ileri sürmek idi.

İbnu'l-Mukaffa Manicheist denebilecek bir hareket tarzı benimsemişti. Bir zaman için bazı kâtipler ihtimal ki Manicheismi galip ulema sınıfına, yahut gerçekte kendilerinin müslüman patronlarına karşı koymak için faydalı bir temel bulmuşlardı. 779 civarından 786 ya kadar zındıklara veya iki ilâh kabul eden kâfirlere karşı hükümetin baskısı vardı. Bu baskı, doğrudan doğruya bu tip manişeizme karşı yöneltilmişti. Bundan sonra biz, kâtipler arasında manişeizmin adını çok az işitiyoruz. Durumlarını idare etmek için sonradan diğer yollar bulunmuştur. Bunlardan biri Şu'ubiyye hareketi idi ki bu, her hususta Arapları kıymetten düşürme hedefini güdmekte idi. Fakat bu edebî bir çığır idi. Dini bir hareket değildi. Burada fazla bahsedilmeğe değer daha önemli olan şey, kâtip sınıfının felsefeye alâka duyması idi. Onların bazıları belki felsefede daima yetki sahibi olacak şekilde yetiştirilmişti. Felsefe, Helenistik Edebiyat sistemine aidolup, Sasanilerin idaresi altındaki Irak'a geçmiş ve müslümanların hakimiyeti altında devam ettirilmişti. Bu çeşit öğretimin ana konusu tıb idi. Fakat bunun yanında felsefe ve diğer Yunan ilimleri de öğretilmekte idi. Bu öğretim, başlıca hıristiyanların elinde idi. En iyi bilinen okul, Cundişapur okulu idi. (Takriben Basra'nın 100 mil kuzey doğusundadır). Sonradan Bağdad'da bir hastane kurulduğu vakit orada tıp öğretimiyle

1 Bak: SCHACHT, Origine of Muhammadan Jurisprudence, 95, 102. Keza GALS, I. 236

2 Mevcut değildir. Bir müslüman tarafından bunun intihal edilmiş şekli, M. Guidi tarafından İtalyanca'ya çevrilmiştir: La lotta tra l'Islame il manicheismo (Rome, 1927). H.S. Nyberg Orientalische Lüteratur-Zeitung, XXXII (1929) da bunun tahlil ve tenkidini yapmıştır, s. 425–441. önemlidir. Bak: Mongtgomery Watt, Integration, 120f.

münasebeti olan felsefi konferanslar verilirdi. Bu Helenistik öğretim sistemi böylece kendi kendine tamamlanmış ve birçok okullara yayılmış idi.İslâm Öğretimi, "genel dinî hareket"in dışına yükseldiği (genişlemeğe başladığı) zaman felsefeden tamamen ayrı idi. Ve 1100 tarihinden sonraya kadar İslâm öğretimi, Helenistik sistem disiplinlerinden hiçbirini içine almıyordu.

Emevî devrinin son düzensiz 20 yılını müteakiben Abbasî idaresinin yerleşmesi, bu hizmetin yanında ekonomik bir gelişme ve yaygın bir ferahlık getirdi. Maamafih tedricen, halife ve merkezî idare için vilâyetler üzerinde sabit bir hükümranlık devam ettirmek çok, pek çok güçleşti. Filvaki İspanya hemen onların tasarrufundan ayrılıp Emevî ailesinden bir dalın idaresine geçti. Bir zaman sonra diğer yerlerde de valiler, kendilerini kayd-i hayat şartiyle vali görmeğe, ölümlerinden sonra da oğullarını vali tayin etmeğe başladılar. Bunun ilk misallerinden biri Horasan'ı gerçek bir muhtariyetle 820 den 872 ye kadar idare eden Tahirî ailesi idi. Fakat bunlar ismen halifenin vassalları (memurları) idiler. Bunlar başka bir hanedan, Saffarîler hanedanı tarafından ordu kuvvetiyle ortadan kaldırıldılar. Bu sonuncusunun idaresi doğuya doğru daha uzağa yayılmıştı. Bunlar da nihayet Samanilere teslim olmak zorunda kaldılar. Samaniler İran'ın da çoğunu kendi hakimiyyetlerine almazdan önce Mavera'ünnehir'in hakimleri olmuşlardı. Onların müessir idarelerinin 874 den 999 a kadar sürdüğü kabul edilir. Aynı şeyler Kuzey Afrika'da ve diğer yerlerde de vukubulmakta idi.

Daha ciddî olan bir şey de merkezî kısımda da kuvvetin azalması idi. Bu, vilâyetler tarafından muhtariyetin kazanılmasına paralel olarak vukubuldu. Nihayet 936 da zamanın halifesi, İbnu'r-Raik'i "prensler prensi" ve Bağdad'ın gerçek idarecisi olarak tanımağa mecbur kalmıştı. Bu adam, 945 tarihinde hilâfetin merkezî bölgelerinin çoğunun kontrolünü elinde tutabilen İran'lı aileden Büveyhîler veya Buyîler tarafından ortadan kaldırıldı. Fakat bunların da hükümranlıkları 1055 den sonra zayıflamıştı.

FASIL 5

Tercümeciler ve İlk Filozoflar

Abbasî hilâfetinin kuruluşundan kısa bir zaman sonra Yunan ilimleri ve felsefi eserleri Arapçaya tercüme edilmeğe başlandı. İlkin eserlerin seçimi muhtemelen araştırıcının kendisine veya onun hamisine bağlı bir şeydi. Fakat Halife el-Me'mun (813–833) yahut onun danışmanları Yunan ilimlerinin bütün imparatorluk için önemini takdir etti ve geniş ölçüde tercüme işini teşkilâtlandırdı. Kurulan bir enstitünün adı (Dar'l-Hikma = hikmet evi) idi. Burada kitaplar tercüme edilir ve istinsah edilirdi. Ve burada müracaat edilecek bir kütüphane tesis edilmişti. Bir iki asırlık bir zaman tercümeler yapılmağa devam etti ve eski tercümeler düzeltildi. En büyük isim, Hunayn ibn İshak (809–73) dır. Bu zat, Hire'li bir hıristiyandı. Bağdad'da tıb öğretmeni ve Halife Mütevekkil'in (847–61) saray hekimi oldu. Onun, tercüme için büroya benzer bir şeysi, birkaç da iyi kalitede meslektaşı vardı. Süryanca'dan tercüme etmiş olan bütün ilk mütercimlerden -hemen bütün Irak hıristiyanları- farklı olarak Hunayn ibn İshak Yunan'cayı öğrendi ve tercümelerini yapmazdan önce eserin birçok yazmalarını mukayese etmek âdetinde idi. Bu, teknik ve dil bakımından mütercimler tarafından ulaşılmış en yüksek seviye idi. Maamafih sonradan Arapçada müstakil felsefî düşüncenin gelişmesiyle münakaşaları daha açık, ince ve doğru ifade edebilmek için tercümeler gözden geçirilip düzeltilmiş idi. Fakat bu, umumiyetle Süryanca tercümelerden yapılmıştı. Yunan asıllarından değil.

Geniş tercüme faaliyetinin izi derindir. Hem hâlâ mevcut tercümeler ve hem de büyük sayıda yalnız unvanları bilinen eserler, Moritz Steinschneider tarafından yazılan Die arabischen Übersetzungen aus den Griechischen adlı eserde, Yunan yazarlarına göre sıralanmıştır. İlk bakışta sanki bütün Yunan ilim ve felsefesi Arapçaya çevrilmiş gibi görünürse de gerçekte böyle değildir. Yakın çalışmalar göster-

miştir ki Yunan ilmî ve felsefî eserlerinden yalnız son Helenistik okullarda değerini muhafaza eden kısmı tercüme edilmiştir. Bu ,siyaset hariç, Aristo çığırında olan bütün eserleri içine alır. Hattâ Poetic'ler dahi tercüme edilmiştir. İnsan, drama aşina olmıyan bu adamlar tarafından bunun nasıl anlaşıldığını merak eder. Sokrat'tan öncekiler ihmal edilmiştir. Fakat bazı yazarlar, modern Avrupa metodundan daha kuvvetli davranmışlardı. Filhakika hâlâ Yunancada bulunmıyan Galen'in eserleri Arapçada saklanmıştır. Böylece Yunan eserlerinin tercümeleri, sadece Arapçadaki felsefenin orijinallerine ışık tutmakla kalmaz, aynı zamanda muahhar Yunan ilim tarihini ve Helenistik zamanlardaki felsefeyi de aydınlatır.

Bütün bu tercüme çalışması, bilhassa felsefî sahada; yalnız felsefenin yaşıyan bir töre ile temas olan yerde mümkündür. Felsefe ile ilgili olanlar ancak bu tercümeleri yapabilirler. Büyük din âlimi Gazalî, zamanının felsefesini tek başına kitaplardan öğrendiğini söyler. Şüphesiz bu, doğrudur ve İslâm öğretiminin "yabancı ilimler" denen şeylerden tamamen ayrı olduğunu göstermektedir. Fakat Gazalî, felsefeye biraz benzer olan kelâmî ilimlerde oldukça iyi yetişmiş idi. Felsefede de biraz elementer öğretim görmüş olabilir. Bu suretle o, yaşıyan bir töre ile büsbütün temas haricinde değildi. İlk Abbasî devrinde İslâm dünyasına tesir eden çığırın iki ana istikameti vardı. (Buhtunnasır) ailesi olan İran Nasturileri, bu merkezden halifelerin saray doktorlarını temin ettiler. Aynı zamanda bu doktorlar, Bağdad Daru'ş-Şifasındaki öğretimi de idare ederlerdi. Burda tıbbî tedavi yanında biraz felsefi çalışma da yapılmakta idi. İkincisi İskenderiye istikameti idi. Arapların burayı fetihlerinden önce Süryancanın, Yunancanın yerini almağa yüz tutması, Yunancanın iyi bir durumda olmadığını gösterir. -Belki de Kıptîlerin nasyonalizminin doğması yüzünden, yahut kendilerinin metafizik olmıyan görüşlerinden. Sebep ne olursa olsun.- Ve bu, Mısır'da İslâm fikir hayatının zayıflığiyle de bağlanabilir. 719 civarında okul Antakya'ya nakledildi. Burada bir asırdan fazla kaldı. Fakat 850 civarında doğuya, Harran'a doğru hicret etti. Yol boyunca Musul'a, müteakiben yarım asır kadar bir zaman sonra başşehir Bağdad'a çekilmiş oldu. Okulun bu hicreti, öğretmenlerin hicreti idi. Aynı zamanda geniş kütüphanenin bir kısmı da öğretmenlerle beraber gidiyordu. Bağdad'da onlar paytahtın fikir hayatında önemli pay alan, yahut felsefeye ilgi duyan bir tabaka olmuş görünmektedirler.

Felsefi çığırın diğer hatları da vardı. Ama onlar hakkında kâfi malûmata sahip değiliz. Harran'daki İskenderiye okuluna paralel

olan bu okul, hıristiyan direktifi altında idi. Sabiiler denebilen fırkaya ait bir pağan (müşrik) merkezi de vardı. Bunların dinleri yıldıza ibadeti ihtiva ederdi. Fakat Yunan felsefesine dayanan bir temeli de vardı. Bunun neticesinde onlar, Helenizm fikir cereyanının Araplaşmasında önemli yardımlar yaptılar. 872 de bilginlerinin lideri Sabit ibn Kurra'(901) ki önce Bağdad'da okumuştu, mezhebin diğer üyeleriyle mücadele etti, ve Harran'ı terk edip Bağdad'a geldi. Burada halifenin desteğiyle kendini tercümeye ve bilhassa tıp ve matematikte orijinal eser telifine vakfetti.. Aynı zamanda etrafına bazı genç sabiileri de toplamıştı. Fakat felsefe yalnız Bağdad'da işlenmiyordu. Bazı lider filozofların hal tercümeleri gösteriyor ki hilâfetin doğu kısmında da felsefeye, zikre şayan bir ilgi vardı. Ama bunun hakkında belirli bir şey söylemek mümkün değildir.

Böylece tercümelerin ve felsefeye olan ilginin vüs'atine işaret ettikten sonra müslümanları bu kadar kuvvetle felsefeye çeken şey ne idi sorusu, üzerinde durulmağa değer bir meseledir. Halifeler kendi sağlıkları ve etrafında bulunan insanların sağlıklariyle yakından ilgileniyorlardı. Yunan tıp ilmiyle uğraşanların, kendilerine bu hususta yardım edebileceklerine inanmışlardı. Şurası da hatırlanmalıdır ki incelemekte olduğumuz bu bölgede astronomiden ayrılmamış olan Astrolojiye büyük değer atfedilmişti. Astrolojik-Astronomik eserler, tercüme programında önemli bir yer işgal etmekte idi. Bu ilimde salâhiyetli olanlar, özel olarak sarayda alıkonurdu. Felsefe bu ilimlerle yakından ilgili olduğu için tabiatiyle ona da bu itina gösterilecekti. Bununla beraber Me'mun'dan ve tercüme faaliyetlerinin teşkilinden çok önce, "genel dini hareket"te müslümanların çok mütefekkir tutumları, diğer dinlerin salikleriyle yapılacak münakaşalarda mantikî usullerin ve bütün olarak felsefenin önemini takdir etmeğe başlamıştı. Bu cinsten münakaşalar yapılmış olmalıdır. Şam'lı Saint John (750) nın eserleri arasında "Bir hıristiyan ile bir müslüman arasında münakaşa" vardır, ki hıristiyanların karşılaşmaları muhtemel olan münakaşaları ve onlara verilmesi gereken cevapların mümkün çizgilerini göstermek maksadiyle kaleme alınmıştır. Nasturî patriği Timothy tarafından 781 de halifenin huzurunda yapılmış genel bir munakaşayı zapteden bir kayıt muhafaza edilmektedir. Bu açıkça gösteriyor ki müslümanlar çok erken tarihlerden beri kendilerinin bazı dini inançları reddeden ve tenkideden yüksek kültüre sahip bir halk arasında yaşamakta olduklarını biliyorlardı. Hıristiyanlardan ve Irak'ta bulunan diğer din mensuplarından başka müslümanlar Budistlerle ve Hind mezhepleri salikleriyle temas halinde idiler. Böylece polemik

ve müdafaa ihtiyaçları felsefe tahsili için kuvvetli bir sebep teşkil etti. Buna ilâveten kâtipler sınıfı ile yeni ulema sınıfı arasında gerginlik de felsefe tahsilinde rol oynamıştı.

Ama tercümeden, doğrudan doğruya orijinal eserler telif etmeğe nasıl geçildiği meslesi tamamen vazıh değildir. Maamafih orijinal bir eser yazmak gayesiyle tercümeye hizmet etmiş bazı âlimler için, ya Yunan eserlerine bir parça bir şeyler ilâve etmek, yahut da Yunan ilimlerine âşina olmıyanlar için basit bir takdim yazısı eklemekle bu işi yapmak tabii olabilirdi. Aynı zamanda felsefi düşünceleri İslâm doktrinleri çizgisi içine çekmek lâzımdı. Bu geçiş ve bu motifler, Ebu Yusuf Yakub ibn İshak al-Kindî (800–70) de örneğini bulur. O, genellikle el-Kindî olarak ve İslâm filiozofları arasında ilk dikkate şayan bir zat olarak tanınır. Aynı zamanda Arap asıllı tek şahıs olarak bilinir. Ona "Arapların filozofu" denir. (Feylesufu'l-Arab). Orijinal felsefi eser yazmak için son sebep, belki en önemli sebepti. Onun için Kindî'nin eseri "müslümanlar için Yunan felsefesi"[1] diye tasvir edilmektedir.

El-Kindî ailesi, hilâfetin Arap kısımlarından birçok resmî mevkileri tutmuştu. Bunların başı Kûfe valisi olmuştu. Kendisi de bizzat halife sarayına intisabetmiş ve al-Mu'tasım'ın hükümdarlığı sırasında (833–42), onun oğlunun mürebbisi (özel öğretmeni) olmuştu. Bu, mu'tezile nüfuzunun hakim olduğu zamanda idi. El-Kindî, doğmatik meselelerde mu'tezilenin görüşlerini benimsemiş görünmektedir. Bu açıdan o, ana İslâm teolojisi düşüncesine diğer filizofların çoğundan daha yakındır. Mutevekkil (847–61)in ilk devirlerinde hükûmetin siyasî görüşünde bir değişiklik oldu ve mu'tezile gözden düştü. Bu olay, El-Kindîye arız olan şanssızlık tercübesine yardım etmiş olabilir. İki saraylı rakibinin entrikaları ile kütüphanesi kendisinden alınıp bir zaman için Basra'ya nakledilmişti. Fakat sonunda tekrar kütüphanesine kavuştu.

Bu olaydan biz, El-Kindî'nin, zamanında büyük bir kütüphaneye sahibolduğunu anlıyoruz. O, zamanının büyük bir kısmını tetabbu' ile geçirmiş ve hemen bütün Yunan ilimlerinde bilgi sahibi bir kâşif olmalı idi. Onun çok mahdud sayıdaki kısa eserleri onun, bu ilimlerin, müslümanlar arasında yayılmasında müessir bir rol oynadığı fikrini vermektedir. Benimsediği felsefi görüş, İslâm filozoflarının çoğunda olduğu gibi büyük ölçüde Yeni Elfâtuncu görüş idi. Bu başlıca müslümanların felsefe ile temasa geldikleri zaman, son Yunan felsefi çığı-

1 R. Walzer, Islamic Philosophy, s. 133

rının bu alanda olduğu neticesinden ileri gelmiştir. Aristo iyi tetkik edilmekle beraber Yeni Eflâtuncu gözlerle görülmekte idi. Karışıklığı arttıran bir sebep de müslümanlar arasında "Aristo Teolojisi" adiyle revaçta olan yaygın bir eserdi ki şimdi Yeni Eflâtuncu filozof Proclus'un extract (özet) lerinden ibaret olduğu bilinmektedir. Bu eser, Arapça tercümesinde önemli bir rağbete sahiptir. Onun Yeni Eflâtuncu Allah düşüncesi, Kur'an'ın tek tanrıcılığına kâfi derecede yakın görünmektedir. Herhalde El-Kindî Yeni Eflâtunculuğu kendisine küçük değişikliklerle görünmüş olması lâzımgelen şekliyle kabul etmişti. O şu iddiayı ileri sürebileceğini hissetti: Peygamberlere vahyedilen gerçekler, metafizik bilgilerdi. Felsefe ile vahiy arasında çatışma yoktu[2] Tahminen o, şunu ifade etmek istemişti.Felsefe öyle bir yolda geliştirebilir ki hem kendi tabiatine uygun düşer, hem de vahiyle çatışmaz. O, diğerlerinin görüşlerini basitçe almadı. Fakat sudur nazariyesi içine bir "Yoktan Yaratma" ilâve etti. Sanki ikisini (dinle felsefeyi) bağdaştırmakta hiç güçlük yokmuş gibi.

Eğer sonra El-Kindî'nin eseri, Yunan ilimlerinin müslümanlar için bir tercümesini verme teşebbüsü olarak vasıflandırılabilirse bunun sebebi, onun mu'tezile ile olan teşrik-i mesaisinde ve onun ilk olgunluğunda bulunabilir. Sonradan görüleceği üzere 833 den 849 a kadar mu'tezile fırkası teologları hükûmet işiyle yakından ilgilenmişlerdi. Onlar "genel dini hareket"e mensup kimselerdi. Fakat belki de kâtip sınıfıyle barışmağı temin edecek bir şey yapmağa uğraşıyorlardı. 849 civarında hükûmet politikasında bir değişme oldu ve hükûmet desteği "genel dini hareket"in hadisçi kanadında gelişti. Hadisçiler felsefenin ana düşmanı idiler. Ve müteakip iki asır içerisinde felsefenin sırf kâtip sınıfı ile Hadisçilerin ve teologların diğer rakipleri tarafından işlendiğine şaşılmamalıdır. El-Kindî tarafından öncülük yapılan Yeni Eflâtuncu çığırda iki büyük isim, Farabî (950) ve İbni Sîna (1037) dır. Bunlardan, gelecek fasıllarda daha münasıp bir şekilde bahsedilecektir.

Bu meyanda Abbasî devrinde işaret edilmesi gereken diğer önemli bir isim de ar-Razî (Rey'li bir şeyh) dir. Avrupa'da Rhazes diye bilinir. Tam ismi: Ebubekir Muhammed ibn Zekeriyya ar-Razî'dir. 865 de doğup 923 veya 932 de öldüğü söylenir. Hayatının ilk kısmı doğum yeri olan Rey (şimdiki Tahran'ın yakınında) de geçmişti. Ancak doğumunun otuzuncu yılından sonra Bağdad'da tahsil etmeğe başladı. Bir tabib olarak çalıştı, hem Rey'de, hem de Bağdad'da ders

2 Rasailu'l-Kindî al-Falsafiyya, Kahire, 1950, 104–261.

verdi. Hilâfetin doğu bölgelerindeki küçük saraylarda da kısa zamanlar için çalışmış ve ders vermişti.

Onun başlıca dâvası, bir doktor olarak şöhret yapmaktı. Tıbbî eserleri Avrupa'da uzun zaman okutulmuş ve kıymet verilmiştir. Bu zamanın birçok doktorları gibi o da bir parça filozof idi. Filvaki felsefe önderinin yerini aldığı söylenebirlir. Tıpkı çok hayran kaldığı ve takibetmek istediği Plato'da olduğu gibi. O, felsefe vasıtasiyle ve sebep kullanarak insan hayatının düzeltilebileceğine inanmıştı. Bu görüş, ahlâk ve yaşama sanatı üzerine basit yazılmış "Spiritual physick: Ruhî fizik" unvanı altında ingilizceye çevrilmiştir. Mütercim, onun davranışını "Kültürlü İran Efendisinin görüşünü çok karakteristik olarak aksettiren" "İntellectual hedonism" den biri olarak göstermektedir. O, gerek İslâm ve gerekse başka din olsun, dinde az fayda gördü. Şüphesiz o, çok iyi tanıdığı İran'lı kâtip sınıfının görüşünü kısmen benimsemişti. Fakat mani dinine sevgisi olduğu söylenmesine rağmen, yazılarında bunun açık delili yoktur. Keza onun, Harran Sabii felsefi okulu ile rabıtaları olduğu da söylenir. Ama onun felsefesi, sabiiler gibi Yeni pitagorcu yahut Yeni Eflâtuncu olmaktan ziyade Plâtoniktir. Bu felsefenin sarih kaynağı da bir parça sırdır. O, diğer İslâm filozoflarından ayrı kalır. Onun hayat ideali, kendini fikri işlere vakfetmiş biri olmaktı ve onun felsefesi bunun bir parçası idi. Bu ideal üniversal yapılamaz. Fakat felsefe onun kendi kabiliyetlerini, İslâm kültürünün seviyesini yükseltmeğe yardım etmekte kullanmasını haklı gösterdi. Her ne kadar hakikatte başarmış olduğu şeyin, memnuniyeti mucip bir miktarda olduğuna dair bir malûmat yoksa da.

BİBLİYOGRAFYA

Mütercimler için bak: GAL, I. 219–29; GALS, I. 362–71; Graf, GCAL, II. 109–14, 122–32, vs.

Steinschneider, (p. XVII) tercümeleri, mütercim yazarlara göre tertibeder.

Max Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad: ein Beitrag sur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern*, Zitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1930, Phil. hst. Kl., 389-492.

J. Schacht and M. Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Bagdad and Ibn Ridwan of Cairo*, Cairo, 1937

B. Spuler, *Hellenistisches Denken im Islam*, Speculum, v. 1954. 179–93.

R. Walzer, *Greek into Arabic*, London, 1961; önemli makaleler.

Ar-Razi, *The Spiritual Physick*, tercüme: A.J. ARBERRY tarafından yapılmıştır, London (Wisdom of the East Series), 1950.

FASIL 6

Şiiliğin Yayılması

Abbasî devrinin ilk iki asrı Şiîliği iyi tetkik edilmemiştir. Bu, kısmen de konunun büyük güçlüğünün icabıdır. Birçok hâdiseler yer altında cereyan etmiştir. Halk arasında yayılan müteaddid biribirini tutmaz hikâyelerin hiçbiri doğru değildir. Sünnî anlatmaları, Şîi anlatmaları var. Sünnî ifadeleri, her şeyi kötü bir ışık altına koymak ister. Fakat Şîî ifadeleri de belki modern tarihe daha az yardım eder mahiyettedir. İslâmda başka yerlerde de mevcudolmakla beraber bilhassa şiîler arasında gerçekte çağdaş politik olaylardan bahsederken sanki geçmiş tarihi anlatıyormuş gibi görünmek temayülü vardır. (Çağının olaylarını tarih diye gösterir.) 632 de Muhammed (A.)in ölümü üzerine yahut 656 da Alî halife olduğu zaman vukubulan hâdise üzerine ayrı ayrı nihayetsiz münakaşalar var. Fakat, münakaşaların temel alâkaları dokuzuncu asır ortalarında takibedilecek siyasî prensiplerdir. Tahmin edilebilen bir takım sebebler dolayısiyle Abbasiler devrindeki siyasî konuşmalar bu şekle sokulmuştu. Meseleleri karıştıracak diğer bir şey de günlük hâdiselerin mezhep tarihçileri tarafından alınıp, imamların yahut liderlerin şahıslarında merkezleşen tarihi bir şekle uydurulmuş olmasıdır. Bu, çeşitli noktalarda muhtelif kollara ayrılan bir tek Şiî cereyanı olduğu intibaını verir. Halbuki gerçek şudur ki mezhepçiler bu hareketleri birbirine ekleyinceye kadar birbirleriyle hiç ilgisi olmıyan pek çok ayrı Şiî grupları vardı. Bu suretle büyük teferruat yığınını halletmek için bu metoda başvurulmuş olduğu anlaşılabilir.

Zikredilen vechelerden bazılarının en önemli misali, Şîîliğin, on iki imam kabul eden İmamiyye kolunun imamlara saygısındadır. Şiî yazarları hattâ sünnî mezhep tarihçileri tarafından verilen intiba, imamların hayatta iken geniş bir mürit topluluğu tarafından tanınmış, izlenmiş oldukları merkezindedir. Şiîliğin imamlara ait kaynaklarının iyi tetkiki, şunu açığa çıkarmaktadır ki imamların çoğu pasif bir si-

yaset içinde idiler. Ve herkes tarafından tanınmış değillerdi. Ca'fer-i Sadık (765) Emevilerin düşmesinden önce birazcık siyasetle uğraşmış ve idari bir mevki kazanmak ümidini güdmüş olabilir. Şüphesiz o, siyasî baş olmanın, üstün aile (Ehl-i Beyt) nin bir üyesi olmakla mümkün olacağını biliyordu. Fakat Abbasilerin, hükümranlıklarını yerleştirmelerinden sonra siyasî faaliyetin tehlikelerini aşıkâre gördü ve bundan kaçındı. Oğlu Musa da aynı yolu takibetti. Fakat diğer oğlu İsmail ileri atıldı ve çeşitli yer altı ihtilâl hareketlerini hazırlamak, teşvik etmek usulüne başvurdu.

Musa (799) ve onun aile dalı, siyasî bakımdan sükûnet içinde passif kaldı. Ta ki 817 de Halife Me'mun kızını Musa'nın oğlu Ali Rıza ile evlendirdi ve hilâfete varis ilân etti. Bu, Şîîliğe nail olanların daha fazla desteğini kazanmak gayesine matuf olan siyasetin bir bölümü idi. Maalesef Ali 818 de öldü. Onun genç oğlu Muhammed, Me'mun'un sarayında mu'tena bir vaziyette kaldı ama 835 te Me'mun'un ölümünden biraz sonra öldü. Onun oğlu Ali Nakî 849 civarında hükûmet siyasetinde meydana gelen büyük değişiklik neticesinde hapsedildi. 868 de ölünceye kadar hepiste kaldı. Onun oğlu Hasan-al-Askerî de babasının ölümünden sonra bir zaman için hapsedilmiş, fakat sonradan serbest bırakılmıştı. Bunun 874 de ölümünden hemen sonra on ikinci imam olan oğlu Muhammed ya öldü veya ortadan kayboldu. Fakat Şîilerin çoğunluğu onun nihayet bir gün mehdî (hidayete ermiş) bir kimse olarak tıpkı Yahudî Mesih gibi döneceğine inandılar.

İmamiyye kaynaklarına dayanan bu kısa teşrihten sonra görülmektedir ki Ehl-i Beytin bu dalına mensub bir kimseyi, bu adamlar hayatta iken imam kabul eden teşkilâtlı bir cereyan yoktu. Diğer taraftan hükûmetin şüphesi de büsbütün yersiz ve kötü değildi. Ve pek kaba, sert olmıyan hapis suretiyle göz altında bulundurma gayesine matuf idi. Bunu takiben dokuzuncu asırda ta 874 de kadar Şîanin ana kısmı -böyle bir ana kısmın mevcudiyeti farz edilirse- imam diye adlandırılmış olan zevatı tanıyan bir zümre değildi. Bu topluluğun içinde ölmüş veya yaşıyan imamları veya ailenin diğer mensuplarını takibetmeyi meslek edinen küçük gruplar ihmal edilebilir. Bunlardan ayrı olarak kendilerine Şiî adını veren saygı gören din bilginleri vardı. (Fakat muhalifleri tarafından umumiyetle bunlara, rafizîler veya "terk edenler" denilirdi.) ki bunlar siyasî şüpheden âzade görünerek Bağdad'ın fikrî hayatında önemli yer işgal etmiş idiler. Bunların en

meşhuru Hişam ibn al-Hakem idi ki sekizinci asır sonundan 825 veya daha sonralara kadar faaliyette idi.

Rafizîler ve onların halefleri olan İmamiyye yahut İsna Aşeriyye, tarafından benimsenen ana akide, Alî'nin Muhammed tarafından açıkça kendine halef olarak cemiyetin lideri seçilmiş olması idi. Bu demekti ki öne geçirilerek imamlığa tayin de halef olmak için kafî idi. İmam hatadan masum kabul edildiği için Şîî akidesi çok otokratik bir hükümet şekline cesaret veriyordu. İmam kelimesi böylece neticede "halife", yahut "raşid halife" manasını ifade eder. Fakat bunu benimsiyen Şîilere göre bu mesele daha ziyade Allah vergisi bir meziyetle ilgilidir. Bu ana doktorinin bir neticesi şu idi: Muhammed (A.) in sahabilerinin çoğu, ki İslâmda hususi bir şeref mevkiini haizdirler, onun ölümünden sonra Alî'yi halife olarak tanımadıklarından dolayı âsi olmuşlardır. Bunun neticesi de şu idi: Onlar, Peygamberin Hadislerini yaymağa uygun şahıslar değillerdi. Bu yolda rafizîler itina edilmekte olan Hadis yapısına, Şeriatin yahut İslâm hukukunun temeline ve dolayısiyle ulema sınıfının (muhaddisler ve fakihler) büyüyen kuvvet ve nüfuzuna torpil koyuyorlardı.

Böylece dokuzuncu asır başlarının mu'tedil Şîiliğine, parti denebilecek derecede teşkilâtlanmış bulunan yaygın bir zihniyet ve fikrî manzaranın ifadesi olarak bakılabilir. Belki biri buna şahısları doğrudan doğruya bilinemiyen bir otokratik blok diyebilir. Dinî bakımdan bu zümre, kurtuluş ve emniyeti karizmatik liderde arıyan ve politikaları bu görüşün tesirinde kalan kimseleri içine alırdı. Aynı zamanda çok şiddetli siyasî temayüllerle hareket eden grupları da, kâtipler sınıfını ve İran asıllı olup da şimdi idari işlerde bulundurulan kimseleri ve daha başka insanları da içine alabilirdi. Muhafazakâr grup diye kabul edilecek ve ulema sınıfını ve kuvvet ve nüfuzu İslâmî ilimlerin gelişmesine bağlı olan kimseleri içine alan bir cemaat bu zümrenin karşısında idi. Bunlar "muhafazakârlar" idiler. Öyle ki halifenin ve onun namına hareket edenlerin otokratik kudreti, şeriatin mevcudiyyetiyle azaltıldı. Dini taraftan hissedilen ihtiyaç, karizmatik liderden ziyade karizmatik cemiyete idi.

İlk Şiilik tarihinin birçok noktalarında Orta Doğudaki birçok mahallî messianic (Mesihî) fikirler, kendilerini bazı küçük gruplar tarafından imam olarak tanınan birçok şahıslardan birine veya ötekine çekmişti. 874 den sonra otokratik grupun başlıca siyasî liderleri için yaşıyan bir imam yerine, bulunduğu yer ve döneceği belli olmıyan bir imam kabul etmek, daha faydalı göründü. Bu imamın ne za-

man geleceği belli olmıyacaktı. Bu inanç, insanların dini iştiyaklarını tatmin ettiği gibi siyasilere de bir serbestlik verdi. On iki imamı tanıma temeli üzerine rafiziliğe meyyal birçok ayrı gruplar partiye benzer bir potada eritildiler. Bu zamandan itibaren partiye, yahut firkaya İmamiyye denildi. Bu teşkilâtlanmada meşhur bir kısım, Ebu Sehl İsmail an-Nawbahtî (923)[1] tarafından idare edilmişti. Dokuzuncu asrın sonu, böylece İmamiyye Şiiliğinin belirli bir şekil aldığı zamandır.

Bu zamanın ertesinde derhal bazı muvaffakiyetler olmuştu. Eş'arî, 920 civarında yazdığı eserinde Morroco'nun İdrîsî Devletinde, Kum ve Kûfe'nin kasabalarında Şiiliğin hakim olduğunu söyler[2] Biraz sonra Şîî Büveyhilerin Bağdad'da hakiki hakimiyeti kazandıkları sırada, Suriye'deki Hamdanî devletinde de Şiilik hakim olmuştu. Bu hâdiselerin arkasında neyin yattığını söylemek güçtür. Fakat Şiiliğin çok otokratik bir hükûmet kurma emeliyle yakından ilgili olduğunu söylemek hakikatten uzak sayılmaz. Arapça yazan büyük filozoflardan birinin düşüncesi, fikrî hayatta Şiiliğin yayılmasına görünmez bir şekilde yardım etmiştir. Bu filozof, hayatının son birkaç yılını Halep emiri Seyfu'd-Dawle'nin himayesi altında geçirmişti.

Bu zat, "Muallim-i sanî" diye tanınan al-Farabî (875–950) idi. (Birinci muallim Aristo'dur). Türkistan'da doğmasına rağmen felsefeyi ve Yunan ilimlerini Bağdad'da tahsil etti. Onun geçimini nasıl kazandığı belli değildir. Zahid bir hayat yaşadığı için şüphesiz ihtiyaçları azdı. Onun felsefesi Aristotalizmin ve Yeni Eflâtunî metafizigin terkibi olarak tasvir edilebilir. O buna, "Eflatun'un Cumhiruyeti ve Hukukları" görüşüne dayanan siyasi bir nazariye ilâve etti. Son nazariye kendisinin orijinal görüşüdür. Fakat ilk ikisinde El-Kindî'--nin düşünce istikametinde ilerlemektedir. Metafiziğinin merkezinde ilk varlık, veya "Mutlak Bir" vardır ki bu, İslâm akidesindeki Allah düşüncesiyle aynı anlamda düşünülmüştür. Ondan tabaka tabaka bütün diğer mevcudat sudur etmiştir. Aynı şekilde devlette bir baş, bir reis vardır ki devletteki bütün yetki kendisinden, özel mevkilere tayin ettiği kimselere sudur eder. (Bu, biraz Abbasilerin idaresine benzer. Abbasi halifesi, sarayda ve idarede çeşitli noktalara adamlar tayin etmişti). Rütbeler, emir veren ve itaat eden, yahut kontrol eden ve kontrol edilen olarak tasvir edilir. Tepede reis vardır. Reis diğerlerini kontrol eder fakat kendisi kontrol edilmez. Ayakta, en aşağı tabaka-

1 Bak: L. Massignon, Passion, I. 140–51.

2 Maqâlât, I. 64.

da kontrol edilen fakat kendileri hiç kontrol edemiyen kimselerin teşkil ettiği halk tabakası vardır. Bu arada kalan orta tabakalar hem kendileri kontrol edilirler, hem de derece derece diğerlerini kontrol ederler.

Farabî umumî terimler kullanır. (İmam, yahut halife yerine reis gibi), ki İslâm imparatorluğuna tatbik edildiği gibi İslâm olmıyan devletlere de tatbik edilebilirdi. Fakat o ilk önce İslâm dünyasını düşünüyordu. Onun ideal devletinde "ilk baş" aynı zamanda doğru filozofun en iyi vasıflarına da sahibolacak olan "ikinci baş" tarafından takibedilir. "İkinci baş" hakkında söylenen, bir imamiyye imamı hakkında söylenen ile aşağı yukarı aynı manada anlaşılabilir. Binaenaleyh Farabinin felsefesine İmamiyye Şiîliği için bir temel hazırlıyan felsefe gözüyle bakılabilir. İşte bu felsefe, Farabî'yi Şiî Halep devletinde de şayan-ı hürmet yapmıştı. Bununla beraber bunun, kendisinin hakim kanaati olup olmadığı açıkça bilinmiyor. Çünkü diyor ki: Eğer "İkinci baş" için lüzumlu vasıflar bir adamda bulunmazsa idare, bu kaliteleri paylaşan kimseler arasında bölünür. Böylece otoriteyi paylaşan kimseler arasında öyle insanlar vardır ki bunlar onuncu asır muhaddisleri ve ulemasının karakterlerini gösterirler. Belki de Farabî, Şiîlik ile sünnilik arasındaki ihtilâfı kaldırmak ve rakib temayüllerin uzayıp giden mücadelelerine son vermek istiyordu. Hilâfetteki şartları ıslah etmek için felsefeden çok istifade edilmesi lüzumuna kani idi.

Bu devirde belirli bir şekil almış olan yalnız Şîanin İmamiyye kolu değildi. Ca'fer-i Sadık'la oğlu İsmail arasındaki kızgınlıktan sonra (muhtemelen 760 civarı) sonuncusu, oğlu Muhammed ve diğer yardımcıları ile beraber hilâfetin çeşitli mıntıkalarında idareden memnun olmıyan şahısların meydana getirdikleri müteaddid gruplar arasında bir Şiî ihtilâli meydana getirmeğe koyuldular. Tabii hareket yer altında cereyan ediyordu. Böyle olması, hareketin tarihinde birçok karanlıklara (anlaşılmıyan hususlara) sebeb olmuştur. İsmaîlîlerin bir seri gizli imamları vardı. Fakat İmamiyye ile mukayese edilince bunların imamları nihayet mevcut idiler. Ve imamlariyle temas neticesinde bunlar, imamın murakebesi altında propaganda çalışmasını yapıyorlardı. Bu hareket Irak'a, Suriye'ye, Yemen'e ve Kuzey Afrika'ya uzanmış görünmektedir. Galiba ilk başarı, Kuzey Afrika'da elde edildi. Bilinen şey, Fatımî Devletinin, 909 da Tunus'ta İsmail'in torunu olduğunu iddia eden bir adamın hükmü altında kurulduğudur. Bu devlet, 969 da Mısır'ı zaptetti ve yeni paytaht Kahire yapıldı (inşa edildi). Bu meyanda bununla yakından ilgili bir ha-

reket vardır: Karamita (Karmatiler), Arabistan'ın doğu kıyısı Bahreyn'de yarı müstakil bir prenslik kurdular. 950 tarihinden biraz sonraya kadar olan İsmaili akidesi hakkında az şey bilindiğinden bu, sonraki bir fasla bırakılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Bernard Lewis, *The Origins of Ismailism*, Cambridge, 1940; birçok karanlık meseleleri aydınlatır ve genellikle kabule şayandır.

W. Ivanow, *The Rise of the Fatimids*, London, 1942; Lewis'ten farklı olarak metinleri ve tercümeleri verir.

W. Montgomery Watt, *The Râfidites:* öncel bir tetkik, (Oriens, 1962).

FASIL 7

Mu'tezile

On dokuzuncu asrın son yarısında Avrupalı araştırıcılar, Mu'tezilenin bazı görüşlerine hayran kalmışlar ve Mu'tezileyi büyük sempati ile tetkik etmişlerdi. Onlar hakkında malûmat veren Zürih'li Heinrich Steiner, 1865 de basılmış bir eserinde Mu'tezileden "İslâmın hür düşünürleri" diye bahsetmiştir. Bu zamanda Avrupa'da sonradan hakim olan felsefi teolojiye değer verilmezdi. Mu'tezile irade hürriyeti ve insan mesuliyetinin mümessilleri oldular. Diğer taraftan onlar fikren ondokuzuncu asrın hür davranışlarını tatbik etmişlerdi. Eğer Mu'tezile olmasaydı, Eş'ari ve benzerleri gibi kılı kırk yaran kuru âlimlerin elinde İslâmın, Avrupa'lıya çok monoton geleceği zannedilmişti. Elde edilen daha derin malûmat neticesinde anlaşıldı ki Mu'tezileye ait bu fikir tamamen gayrı sarihtir. Onlar sadece belirli bir doktrini temsil eden müslümanlar idiler. Hür düşünürler değillerdi. Eğer bazı noktalarda müsamahakâr olup görüşlerinde hür düşünceli kimseler olsalardı dokuzuncu asır başlarındaki acı mihna olaylarına amil olmaz, bundan uzak kalırlardı. Aynı zamanda onların, diğer din mensuplarına karşı İslâmın müdafi'leri oldukları da malûmdur. Onlar zamanlarının siyasî olaylarına da karıştırılmışlardı. Fakat onların davranışlarının ne olduğu henüz bilinmemektedir.

İslâm akaidini Yunan felsefi fikirlerine dayanarak münakaşa eden, felsefeyi, dine ilk sokanlar Mu'teziledir. Onlar şu noktada filozoflardan ayrılırlar ki görünüşte El-Kindî de bunlara yakın bir kanaate sahiptir. İslâm doğmasını tafsilâtiyle kabul ederler. Aslında Mu'tezile oldukça geniş tutulmuştu ve bütün doğmatik meseleleri felsefi yönden münakaşa eden kimseleri içine almış görünmektedir. Fakat 900 civarında bu isim, felsefî metotları kullanma yanında Mu'tezile'nin beş doğmatik prensibini kabul edenlere inhisar etti. Bu suretle Dırar ibn Amr'a (ki 790 veya daha erken tarihten 810 tarihine kadar faaliyette idi), bazan Mu'tezile denilmiştir. Onun Ebu'l-Huzeyl-

den önce Basra'da felsefi teolojinin baş mümessili olduğu söylenir. Aristo'nun cevher ve araz teorisine tenkid yazacak kadar Yunanlılar hakkında malûmata sahipti.[1] Mu'tezilenin "insan irade hürriyeti" genel doktrinini kabul etmediğinden dolayı nihayet dokuzuncu asrın sonundan önce Mu'tezile tarafından reddedilmişti. Belki bu kovuluştan ve sonraki teologlardan hiçbiri onun görüşlerini benimsemediğinden dolayı hayatı ve doktrinleri hakkında çok az malûmat kaydedilmiştir. (Bazı bakımlardan o, Eş'ari'nin selefi sayılır.)

Mu'tezile dinî görüşünün esas kurucuları dört kişidir: Basra'da Muammer (yahut Ma'mer), Ebu'l-Huzeyl, Nazzam, Bağdad'da Bişr ibn al-Mu'temir. Bunların ölüm tarihleri 830, 841 (yahut daha geç), 846 ve 825 olarak verilir. Fakat bunların başlıca faaliyet zamanlarını gösterme hususunda bu tarihlere pek itimadedilmez. Ebu'l-Huzeyl, Mes'udî tarafından tasvir edilen aşk üzerine söylenen sözler koleksiyonunda mevcudolduğu için 803 den önce kâfi derecede biliniyordu. Bişr'in ise Şîî sempatizanı olduğu için Harun ar-Raşîd devri (786-809) nde hapsedildiği söylenir. Keza onun, Ma'mer'in talebesi olduğu da söylenir. Bundan dolayı Mu'tezile münakaşaları 800 den önce başlamış görünüyor. Önemli gelişme ancak Me'mun'un hükümdarlık devrinin son sıralarında vukubulmuştur. Şurası hatırda tutulmalıdır ki Me'munun Bağdad'da halife olarak bulunduğu 809 dan, 819 a kadar olan devir, çok sıkıntılı bir devirdi. Buna rağmen biz, teolojinin kötü bir şekilde müteessir olduğunu söyliyemeyiz.

Mu'tezilenin bu kurucu babalarının mufassal görüşleri hakkında herhangi bir şey söylemeden önce bu teolojinin fışkırmasına tekaddüm eden olaya bir atfı nazar etmek iyi olacaktır. "Mu'tezile" isminin menşe'ine dair sık sık tekrar edilen hikâye, onu al-Hasan al-Basrî'nin halkasında geçen bir münakaşaya bağlar. Bir defa büyük günah işliyenin mü'min olduğunu söyliyen Mürcie ile büyük günah işliyenin kâfir olduğunu iddia eden Hawaricin çoğunluğu arasındaki münakaşa üzerinde Hasan Basrî'nin görüşü sorulmuştu. Daha Hasan cevap vermezden önce bir adam onun sözünü keserek büyük günah işliyenin "orta bir noktada" olduğunu iddia etti. Bu adam yani Vasıl ibn Ata, sonra halkadan çekildi ve Hasan: "O bizden ayrıldı" dedi. Bundan sonra ona ve grupuna Mu'tezile denildi. Maalesef bu, Mu'tezilenin menşeine ait verilen tek bilgi değildir. Aynı hikâye Hasan'ın talebesi Katâde ve diğer bir adam Amr ibn Ubeyd için de söylenir.

1 Bak: Montgemery Watt, Free Will and Predestination, 104–6; Fihrist için bak: Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft, XC (1936, 315, 317 (Fück) and I. R.A. Miscellany, I (1948), London, 1949, 33 (Arberry); L. Massignon, Essai², 167

Bu sonuncu adam ekseriya Mu'tezilenin kurucusu olarak tercih edilir. Kelimenin başka manaları da vardır. Kaad'leri ve savaştan uzak kalan diğer tarafsızları ifade etmek için de kullanılır. Fakat hiçbir durumda Vasıl yahut Amr'ın, büyük Mu'tezilîlerin ayırdedici vechesi olan Yunan felsefi görüşlerine herhangi bir alâkaları olduğuna dair gösterilecek hiçbir delil yoktur. Onlar en çok "al-manzila beyna'l-manzilatayn" ve benzeri görüşlerin öncüleri olabilirler.

Mu'tezilenin siyasî tutumu hakkında İsviçre'li araştırıcı H.S. Nyberg tarafından ileri sürülen bir fikir, ne o kadar şayan-ı kabul ve ne de hemen reddedilecek mahiyettedir[2]. O fikir şudur: Emevî devri sonunda Vasıl ve taraftarları bilfiil Abbasilerin hakimiyeti için çalışıyorlardı. Ve gerçekten Vasıl'ın teolojisi ve Mu'tezile'nin esası Abbasîlerin resmî teolojisi idi. Genel mahiyetteki başlıca faraziyelerden ayrı olarak bu hipotezin başlıca kaynağı, özel memurları taşraya gönderme hakkında bazı esrarengiz şiirlerden ibaret bulunmaktadır. Bu hipoteze karşı delil de, hipotezin, Bişr ibn al-Mu'temir'in hapsi ve Vasıl teolojisinin Abbasilerin askerî lideri Ebu Müslim'le olan alâkasının ne olduğu gibi mevzuları açıklamadaki başarısızlığıdır.

Maamafih en ciddî tenkid şudur. Bu hipotez dış görünüşe göre Mu'tezilenin köklerine, menşe'lerine dair bilgileri kabul etmek ister. Halbuki bu hususta söylenenlerin, sonradan uydurulmuş olduğunu düşündürecek deliller vardır.[3] Mu'tezilenin menşe'lerine dair mevsuk olmıyan umumi malûmat temeli üzerine aşağıdaki gibi bazı görüşler de ileri sürülebilir. Mu'tezilenin İslâm naslarını Yunan felsefi fikirlerine mezceden özel görüşleri, dokuzuncu asrın sonlarına doğru Basra'daki münakaşalarda mevcud idi. Tabii karşıt fikirler de vardı. Yunan felsefesini kullanmağa uğraşan kimseleri suçlıyan sözler arasında onların, Cahm denen bir adamı takibeden kimseler oldukları söylenirdi. Cahmin, neden bu kadar kötü bir nam sahibi olduğu belli değil. Belli olan şudur ki sünnilerin son önemli mezhebi Hanbeliyye, "Cahmî" terimini teolojide rasyonel (akılcı) metoda başvurmak suretiyle geniş anlamda Mu'tezilî sayılanlar için kullanırdı. Beş prensibi kabul edenler, bu töhmetten uzak kalmak için ced diye ileri sürebilecekleri daha şöhretli birini aradılar. Kendisine atfedilen ve daima mevsuk olan şiirlerden öğrendiğimize göre Bişr ibn al-Mu'temir, Amr ibn Ubeyd'in muakkibi olduğunu iddia etmişti. Diğerleri Vasıl ibn Ata'yı tercih

2 EI[1] de ve diğer yerlerde çıkan makale: Mutazila.

3 Montgomery Watt, Political Attitudes.

ettiler. Bu fark Mu'tezile arasında bulunan bazı doktrin ayrılıklarını gösterir. Siyasi davranış bakımından dokuzuncu asır Mu'tezilesinin Amr ve Vasıl'a yakın oldukları doğrudur. Nihayet Vasıl'ın, iyi bir baş figür olduğu zannedildiği, yahut da Mu'tezilîlerin çoğunluğu onun görüşlerini benimsedikleri için Vasıl, Mu'tezilîliğin asıl kurucusu kabul edilmiştir.

Bu politik davranış hakkında bir şey söylenebilir mi? Eğer Ümeyye devri bir yana bırakılırsa görüşleri hakkında az çok bir şeyler bilinen Ebu'l-Huzeyl ve çağdaşları üzerinde dikkat toplanabilir. Me'mun devrinin sonlarına doğru, baş kadılık veya baş hakimlik dahil olmak üzere idarede önemli mevkilerin Mu'tezile taraftarlarına verilmiş olduğu da bilinmektedir. Yine bu zamanda her vilâyette bulunan başlıca memurlardan, Kur'an'ın mahlûk olduğu akidesini umumi bir inanç haline getirmeleri talebedilmiş, bu konuda mihna (işkence) veya istintak (kovuşturma) başlamıştır. -Bu doktrin, bir Mutezile doktrinidir. Tabii bu, sadece dini bir mesele değildi; hükûmet mu'tedil Şiilerin teveccühünü kazanarak siyasî işlerine daha geniş bir destek bulmağa uğraşıyordu. 849 da al-Mütevekkil'in emriyle bütün bu siyasî hareket istikametinin terk edilmesi, belki de bidayette hükûmetin, umduğu ölçüde bir destek bulamadığını gösterir. Bundan sonra Mu'tezile artık siyasî önemini kaybetti.

Onların nüfuzlarının en geçerli olduğu sıralardaki siyasî davranışları; karşıt alakaları, görüşleri uzlaştırıp denkleştirmek suretiyle mevcut rejimin desteğini genişletmeği istihdaf ettiği şeklinde tasvir edilebilir. Onların halifelerle olan ittifakları da bunu gösterir. Zira böyle bir İslâm İmparatorluğunu idare edenin, daima böyle bir hedefi olması lâzımgelir. Zıd hıristiyan partileri arasındaki gerginlikleri teolojik bir uzlaştırma ile kaldırmak isteyen Bizans imparatorlarının teşebbüsleri de buna şahiddir. Sünnilerle Şiîler yahut muhafazakârlar ve otokratlar arasındaki ihtilâf sırasında Mu'tezilenin al-Manzila Bayna'l-Mazilatayan esas doktrini biraz uzlaştırma siyaseti olarak ileri sürülmüştür. Onların iki tarafı da memnun edecek görüşleri vardı: Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşleri Şiîleri memnun etmek ve kısmen ulema sınıfının mevkiini temelinden çürütmek için ve Alî'yi sadece mu'tedil bir (halife) olarak tanıma görüşleri de sünnileri memnun etmek için ileri sörülmüştü. Tıpkı Bizanslılar arasınaki benzeri uzlaştırmalar gibi, bu da hemen fiyasko verdi. Şiîler reddettiler, çünkü Alî'nin hilâfete saraheten varis olduğu kabul edilmemişti. Sünniler de bundan memnun olmadılar, çünkü Kur'an'ın mahlûk olduğu

akidesi, cemiyetin İslâmî ve ilâhî cemiyet olma karakterinden ayrılmağa doğru ilk adım görülmüştü.

Mu'tezilenin beş prensibinden ilki "Birlik", yahut "Birliği ikrar (tawhid)" idi. Çünkü Arapçada tevhid kelimesi dil bakımından bir yapmak manasını ifade eder. Bu kelime, onlar için sadece Allah'ın bir olduğu iddiasından ve birçok ilâhlar olmadığını ileri sürmekten daha çok şey ifade ediyordu. Müslümanlar "Allah'ın doksan dokuz güzel ismi" olduğunu söylerlerdi. Bu isimlerin çoğu Kur'an'da zikredilir. Bunlardan yedisi teologlar tarafından özel itina gördü: İlim (yahut Omniscient), kudret (yahut Almighty), irade, hayat, Sem', basar, kelâm. Bazı kelâmcılar Allah'ın bu isimlere göre bazı sıfatları olduğunu benimsediler. İlim, kudret, irade vs. Bu fikir, Mu'tezileye, ilâhî birliğin mahiyetine yahut Zat-i İlahiyyeye üreme unsuru sokmak gibi geldi. Onlar "Bilrikte" ısrar ederek şunu ileri sürüyorlardı ki bu sıfatların müstakil yahut hypostatic (zatî) bir varlığı yoktur. Fakat bunlar Allah'ın birliğinde birleşmişlerdir. Böylece Allah bildi derken kendisinden ayrı bir bilgi ile bilmiş değil demektir.

Sıfatlara ait bu münakaşanın, Kur'an hakkındaki münakaşaların dışında geliştiği anlaşılmaktadır. Bunlar 750 den önce başlamış olabilir. Fakat çok muhtemeldir ki Kur'an yalnız o asrın sonlarına doğru meydana gelen genç bir münakaşa mevzuu oldu. Bütün müslümanlar daima hem Kur'an'ın Allah kelâmı olduğuna hem de onun zamanda muayyen bir noktada zuhur etmiş olduğuna yani Muhammed (A.) e vahyedildiği zamanda zuhur ettiğine inanmışlardır. Neden birinin kalkıp da Kur'an'ın yaratıldığı, yahut yaratılmadığı hakkında ısrar etmek istediği belli değildir. Şüphesiz mesele yine Kur'an'ın Allah kelâmı olup olmadığı hakkındaki statüsüne vardığı için amelî yönden daha başka meseleleri de içine alıyordu. Bunlar zaten Me'mun tarafından başlatılan "kovuşturma" hakkında söylenmiş olan sözlerde gösterilmektedir. Kur'an statüsünü azaltmak için yapılan bu hükûmet teşebbüsü, "O Allah kelâmıdır, binaenaleyh ezelidir şeklindeki ısrarla karşılanmış" olmalıdır. Buna karşılık "O, zamanda bir noktada göründüğünden dolayı yaratılmıştır" cevabı verilebilir. Her iki taraf üzerinde yapılan münakaşalar büyük incelikle gelişti. Ve münakaşaya karışan mevzuların dizisi daima genişledi.

Yapılan münakaşaların bazı misalleri aydınlatıcı olacaktır. Bir Kur'an ayetinde (43.3/2) Biz onu Arapça Kur'an yaptık (Ca'alnahu)" sözü şöyle münakaşa edilmişti: Yapma yaratma manasını ihtiva eder. Alınan diğer âyetler Kur'an'ın başka bir şeyden sonra gönde-

rilmiş olduğunu göstermek içindi. Meselâ "Biz sana önce geçenlerin haberlerini söyliyeceğiz." (20/99) âyetinde haberler Kur'an'ın bir parçası sayılmıştır. Diğer taraftan çok hünerli münakaşalardan biri, Cenabı Hakkın Musa'ya hitabını ifade eden parçadan alınmıştır. Orada Musa'ya şöyle hitabedilmişti: "Ben senin rabbınım.". Bu şöyle münakaşa edildi: "Eğer bu konuşma yaratılmış olsa, Musa'ya yaratılmış bir şey "Ben senin rabbınım." demiş olacaktır. Musa bu yaratılmış şeyi kendi rabbı olarak kabul ettiği için şirkten dolayı suçlu duruma düşecektir.

Ekseriya söz oyunlarına dayanan bu çeşit münakaşalarda münakaşa daha derin meselelere götürürdü. Mu'tezile, "Kur'an'ın lâfzı" tabiri üzerinde soru sormak suretiyle Kur'an'ın, Allah'ın gayri mahlûk kelâmı olduğuna inanan muhaliflerini şaşırtmağa çalıştılar. Bir müslüman Kur'an'ı ezberden okursa tabii onun ezberden okuması yaratılmamış değildir. Elbette bu şaşırtma, konuşmanın mahiyetine göredir. Gerçekten bütün münakaşanın, kelâmın mütekellimle olan alâkası ile, bir şeyin yapıcısı yahut yaratıcısı ile olan alâkası arasındaki fark etrafında cereyan etmiş olduğu söylenebilir. Kelâm yapılmış bir şeyin, yapmanın karakterini ifade etmesinden daha ziyade mütekellimin karakterinin ifadesidir. Gerçekten kelâm, mütekellimle beraber (ondan ayrılmaz) bir şeydir. Halbuki yapılmış şey, yapıcısından ayrıdır. Daha derin bir seviyede münakaşanın; ezelî olan kelâmın, zamanda nasıl göründüğü etrafında cereyan ettiği söylenebilir.

Bu mesele Avrupalı araştırıcılara İslâm teolojisinin hırıstıyan tesiri altında gelişmiş olduğu fikrini veren çeşitli noktalardan biridir.[4] Bu durumda Allah'ın ezelî kelimesi olması bakımından İsâ ile âşikâr bir mukayese vardır. Maamafih, paralel, zannedildiği kadar birbirine yakın değildir. Kur'an'da geçen Arapça kelime "Kelâm"dır ki tam "konuşma" karşılığıdır. Kur'an'da bir âyet (3.45) İsa'yı Allah'tan bir kelime olarak ifade eder. Benzerlik bundan daha yakın olsaydı dahi, direkt bir tesirin olduğunu gösterecek lüzumlu bir delil sayılmazdı. İslâm teolojisi, şimdi daha içsel gerginlikler neticesinde doğmuş görünüyor. Böylece görülüyor ki İslâm teologlarının, hırıstiyan fikirlerini olduğu gibi kopye ettikleri fikri kabul edilemez. Yalnız bu iddianın mümkün görülen tarafı şudur: Müslümanlar bazı hırıstiyan düşüncelerine

4 Notably C. H. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbilding,Zeitschrift für Assyriologie, XXXVI (1911), 175–95, ikinci baskı: Islamstudien, Leipzig, 1924, I. 432–49 de. Aynı zamanda İngilizce bir tercüme de vardır. Bak: H.A. Wolfson, The Muslim Attributes and the Chirstian Trinity, Harvard Theological Review, XIIX (1949), 1–18; aynı zamanda JAOS, IXXIX (1959), 73–80

muttali olunca bunlar arasında İslâm rakiplerine karşı kendi mevkilerini muhafaza etmekte, kendi görüşlerini savunmakta faydalı birtakım maddeler buldular. Bu ittılâ iki yoldan olabilir: Birçok müslüman olmuş hırıstiyan vardı ki bunlar henüz tamamen hırıstiyan fikirlerini unutmamışlardı. Bunlardan bazıları kelâmcı olabilir. Yahut sadece kelâmcılarla konuşmuş olabilir. Aynı zamanda müslümanlarla hırıstiyanlar arasında birçok dini münakaşaların cereyan ettiği de bilinmektedir. İşte ancak bu indirekt yoldan uygun malzeme, yahut münakaşa istikametleri temin etmek suretiyle hırıstiyanlık ve yahut da diğer yabancı bir düşünce İslâm teolojisine tesir etmiş olabilir. Fakat ilk defa insanları münakaşaya sevk eden âmil, sadece İslâmın kendi içinden doğmuştur.

Allah'ın kelâmı hakkındaki münakaşalardan, Allah'ın sıfatları hakkındaki münakaşalara kolay geçilir. Kur'an kadimdir diyenlerin sözleri, muhaliflerine göre sanki iki kadim (Allah ve Kur'an) vardır demek şeklinde anlaşıldı. Bu neticeden kaçmak için onların yürüdükleri yollardan biri şu idi.: Kur'an Allah'ın bilgisi, yahut bilgisinin bir parçasıdır. Muhaliflerine şöyle de diyorlardı: "Peki Allah mevcudolup da bilgisinin namevcudolması mümkün müdür? Eğer O'nun bilgisinin ezeli olduğu teslim edilmiş olursa Kur'an'ın da ezeli olduğu teslim edilmiş olur." Mu'tezile, kendilerinin ana doktrinlerinden birinin inkârı olan bu iddiayı şu prensiple reddettiler: "Allah, kendinden ayrı, müstakil bir bilgiye sahip değildir." Daha sonra Mu'tezile bu görüşü diğer sıfatlara da tatbik ettiler.

Mu'tezilenin kabul ettiği beş prensipten ikincisi "Adl" prensibi idi. Onlar kendilerine "Ahlu't-Tawhîd Wa'l-Adl" demeği sevdiler. Adalette ısrarlarına nazaran Mu'tezileye, Havaricin varisleri olarak bakılabilir. Fi'liyatta bu demektir ki onlar insanın, fiillerinden dolayı mesuliyetine veya insan iradesinin hürriyetine inanan ve muhalifleri tarafından Kaderiyye denen "Genel dinî hareket" fırkasının da varisleri olan kişilerdi. Umumi manada irade hürriyeti düşüncesi Mu'tezile tarafından kabul edilmişti ve münakalaşar tali meselelere yöneltilmişti.

Bu alanda merkezi mesele, Allah'ın, insanların akibetleriyle olan münasebetidir: -Cennet yahut cehennem- İnsan irade hürriyetini ve mesuliyetini ileri sürerek Mutezile, insanın âkibetini kendine bağlı kılmıştır. Bu hususta onların temel görüşü şu idi: Allah, vahiy ile insana cennete girmek için ne yapmak mecbutiyetinde olduğunu göstermiş ve sonra o işi yapıp yapmamakta insanı serbest bırakmıştır.

Mükâfat olarak itaatkâra cenneti, âsiye de ceza olarak cehennemi vermiştir. Bu, bir nevi Allah'ın mükâfat veya mücazat vermeğe mecbur olduğu demektir. Maamafih bu görüşte karışılıklar göze çarpar. Çocuklar ne olacak? Eğer günah işlemişlerse cennete gitmiyecekler mi? Fakat cennete girerlerse onu itaatleriyle kazanmadıklarından dolayı bu, diğerlerine zulüm olmaz mı?

Bu hususta üç kardeşin hikâyesine müracaat etmek yanlış olmaz. Gerçi Eş'arînin Mu'tezileden ayrılmasını açıklamak için hikâye olarak söylenirse de bu, daha ziyade Bağdad Mu'tezilesinin, Basra Mu'tezilileri tarafından nasıl tenkidedildiğini gösterir. Üç kardeş vardı; biri iyi, biri kötü ve biri de çocuk iken ölmüş idi. Birincisi cennette idi, ikincisi cehennemde, üçüncüsü Berzah (Limbo) de. Üçüncüsü itaatiyle cenneti kazanmasına fırsat verilmeden erken öldüğünden ötürü şikâyet eder şeklinde tasvir edilmişti. -Zira İslâmın emir ve nehiyleri rüşd yaşından aşağı olan çocuklara terettübetmezdi. Binaenaleyh bu çocuk ne itaatkâr olabilir, ne de âsî olabilirdi.- Buna şöyle cevap verilmişti: Allah onu daha erken öldürdü, zira önceden biliyordu ki eğer büyürse tamamen kötü olacaktır. Bunun üzerine ikinci kardeş sordu ki neden o da kendisini cehenneme götüren günahları işlemeden önce genç iken öldürülmedi. Tabii buna cevap yoktu. Bütün hikâye, Allah insanlar için iyi olanı yapmağa mecburdur görüşünü tutan başlıca Mu'tezililerin bir tenkididir. Mevzuun daha fi'lî tarafları da vardır. -Çocukların ve hayvanların lâyık ve müstahak olmadıkları ızdıraplarını. Sonuncusu belki de Hindu brahmanlarla temasın bir neticesi olarak öne sürülmüştür.

Beş prensinbin geri kalan üçü de Mu'tezile görüşüne bağlanmış ise de kelâmî münakaşalarda bunlar pek az görünür. Makalâtu'l-Aşarî'nin birinci cildinin ikinci yarısında Mu'tezilenin ilk görüşlerine ait çeşitli fikirlerini tesbit için yetmiş iki sahife tahsis edilmiştir. İkinci görüşlerine bağlı fikirleri tesbit için otuz dokuz sahife ayrılmıştır. Geri kalan üç görüşlerine sadece on üç sahife ayrılmıştır. Üçüncü prensipleri "alwa'd Wa'l-Waîd", yahut cennet ve cehennemdir. Münakaşa edilen kelâmî konular Mürci'e ile Havaric arasında geçen münakaşalar hattındadır. İman nedir? Büyük günah ile küçük günah arasındaki fark ve nihayet iyi ile kötü arasındaki fark nedir? Hangi çeşit adamlardan Hadisler kabul edilebilir? Dördüncü prensip "al-Manzila Bayna'l-Manzilatayn" siyasî görüşüdür. Beşincisi "İyi ile emir, kötüden nehiy." al-Amru Bi'l-Ma'ruf wa'n-Nahyu Anil-Munkar"dir. Bu, âşikâr olarak şeriate riayeti muhafaza etmek içindir. Esasen bu siyasidir, hattâ ayaklanma da bu prensiple haklı gösterilebilir.

Mu'tezilî önderlerinin kendilerine has görüşlerini kâfi derecede anlamak için, onların münferid görüşlerini incelemek lâzımdır. Fakat buna teşebbüs etmek için şimdiki tetkikin dışına çıkmak lâzımdır. Açıkça anlaşılıyor ki mu'tezilenin genel görüşünü vaz'etmek için en çok çalışan Ebu'l-Huzeyl olmuştur. Bu zat al-Allaf diye de meşhurdur ki Basra'daki Mu'tezile kelâmının kurucusu sayılır. Aristo'nun cevher ve Araz nazariyesini hayli işleyip kullanmıştır. Belki de bunu Dırar'dan almıştı. Fakat İslâm kelâmına hakim olmağa başlıyan Atom teorisine göre o, arazlara yalnız bir tek (atomic) an için varolan şeyler nazariyle baktı. Ebu'l-Huzeyl'in Aynı zamanda Basra'da bir muakkibi de vardı: Nazzam. Fakat herhalde çok genç değildi; bu zat, Yunan ilimlerinin İslâmî mevzulara tatbikinde ön ayak olmayı çok arzu etti. Buna rağmen açtığı çığırlar pek takibedilmemişti[5] Belki biraz daha erken gelen Muammer (yahut Ma'mer) biraz daha nüfuzlu idi. Fakat o da esrarengiz kalır.

Bağdad Mu'tezilesi, kurucuları olarak Bişr ibn al-Mu'temir'i görürler. Ona atfedilen doktrinler arasında "tevellud" meselesi vardır ki bir insanın hareketlerinden ne derece mes'ul olduğu meselesini doğurmuştur. Bu mes'ele ki Eş'arileri, "kesb: acquisition" doktrinini kabule sevketmiştir.[6] Biraz sonra Bağdad'da şayan-ı dikkat salâhiyetli üç kişilik bir grup meydana geldi: al-İskâfî (854) ve iki Ca'fer: Ca'fer ibn Harb (850) ve Ca'fer ibn al-Mubaşşir (848). Bunların faaliyeti sırasında Bağdad'da Allah'ın iyi olanı yapmak mecburiyetinde olduğu akidesi yaygın hale geldi. İşte yukarıda geçen üç çocuğun hikâyesi bu doktrini tenkid için ileri sürülmüştü. Bu tenkid Basra okulu içerisinde yayılmıştı ki bu okulun başı dokuzuncu asırda yaşıyan, Eş'arî'nin hocası al-Cubbâî (850–915) idi. Cubbâî'nin yerine oğlu Ebu Haşim (933) geçti. Bu zatın Allah'ın insanlarla olan münasebetlerinde tefaddul görüşünü biraz daha anlaşılır hale getirmekte rolü olduğu gibi ahval doktrini denen ilâhî sıfatlar doktrininin ince izahında da sorumluluğu vardır.?

Mu'tezile bundan sonra bir zaman devam etti. Fakat halk arasında takibedeni olmıyarak sadece akademik bir teoloji okulu olarak devam etmiştir. Hattâ kelâmcı olarak da kendi mevzularının gelişmesine önemli bir katkıda bulunmuş görünmüyorlar. Mu'tezile kelâmcıları arasında son önemli isim baş kadı Abd al-Cebbar (1065) dir. Fakat filolog ve Kur'an müfessiri olan az-Zamahşarî (1144) uzak

5 Bak: R.Paret, An-Nazam als Experimentator, Dre Islam, XXV (1937), 228–33

6 Bak: Eş'arî Faslı.

Harizm bölgesinde (Aral Denizinin güneyi) bulunan bir grupla münasebeti dolayısiyle Mu'tezilî temayüllere sahipti. Bu inhitatın yegâne sebebi, Mu'tezilenin ana görüşünün çağdaş hayatla ilgisinin kesilmesi ve cemiyetin topyekûn buna karşı koymağa karar vermesi olmuştur. Maamafih bu inhitat, ilmî, yahut felsefi disiplinin baş kurucuları olmaları hasabiyle Mu'tezilenin İslâm fikrî hayatına yaptığı büyük yardımı inkâra sebebolamaz.

BİBLİYOGRAFYA

H.S. Nyberg, makaleler: *Mu'tazila*, *al-Nazzam*, *El* (*S*); aynı zamanda Hayyat'ın Kitabu'l-İntisar, Kahire, 1925 in Arapça bir takdimle baskısı. (A.N. Nader tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. Beirut, 1957). Bu eser önemli bir ana kaynaktır.

Albert N. Nader, *Le System philosophique des Mu'tazila*, Beirut, 1956 (Arapçası da var); tarihi gelişimini hesaba katmadan Mu'tazile teolojisini bir sistem olarak inceler.

W. Montgomery Watt, *The Political Attidudes of the Mu'tazilah*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1962, Yine Free Will and Predestination, 1962, keza Early Discussions about the Qur'an, Muslim Wolrd, XI (1950), 27–40, 96–105.

FASIL 8

Sünniliğin Güçlendirilmesi

İslâmda sünnî görüşünün güçlendirilmesi meselesi, gerçi sırf islâm teoloji tarihine ait bir şey değilse de yine teoloji de bu hususta önemli bir temel teşkil eder. Ümeyye devrinin ikinci yarısında "genel dini hareket" denen şey şekillenmişti. Bu hareket, başlıca asıl ilgileri teoloji, yahut tasavvuf ve zühd olan kimseleri içine alıyordu. Fakat ilginin mihrak noktası hukuk idi. Bu bakımdan dinî olan bu harekete, hukukun "eski okulları" denilebilir. Ganel dinî hareketin büyük firkaları Abbasî hakimiyetini destekliyorlardı. Abbasiler iktidara gelince kendilerine hukuk sistemi olarak İslâm hukuk disiplinini seçip riayet etmeği uygun buldular. Aynı zamanda onlar, her biri kendi yolunu tutup furuatta diğerlerini beğenmiyen çeşitli okulların ferdî görüşlerini bertaraf etmek istediler. Bu yüzden Abbasî hükûmeti okullara muayyen bir birlik ve beğenme ölçüsü taşımaları hususunda baskı yaptı. Bu baskı neticelerinden biri Peygamberden nakledilen Hadislere özel statüler vermek istiyen harekete cesaret vermek oldu. Şimdiye kadar insanların: "Bizim okulumuzun talimi..... dir" demeleri normaldi. Yahut onlar, okulun, mazideki seçkin bir üyesi tarafından söylenen bir fikre işaret ederek okullarının üstünlüğünü desteklerlerdi. Bundan sonra yavaş yavaş bazı okullar kendi talimatını, Muhammed' (A.)in söylediği veya yaptığı şeyler hakkında nakledilen bir fıkraya (Hadise) dayanarak haklı göstermeğe çalıştılar. Şafii (767–820) nin hukukî prensipleri böylece haklı çıkarma hususundaki metodolojik eseri genellikle meşhur oldu ve bütün hukukçular kendi talimatlarının Kur'an ve Hadise dayandığını iddia etmeğe başladılar*

(Muhammed (A.) hakkındaki menkibelerin teknik anlamı olan) Hadislere ilginin artması, tamamen hukuki ihtiyaçların bir icabı

* Ta Hz. Peygamber (S.A.V.) den beri her müctehid ictihadını Kur'an ve Hadise dayandırmıştır. Müellifin sandığı gibi hukukçular bunu sonradan değil bidayetten itibaren yapmışlardır Mütercim.

değildi. Bunun gerçek biografik bir yönü vardı[1] Şurası da açıktır ki hukukî bir görüş meydana getirmek için Muhammed'(A.)in sözleri hafifçe değiştiriliyordu. Çünkü Hıristiyan Papalığının meşhur bir rivayeti de dahil, Orta Doğunun mevrus hikmeti (ananesi) böyledir. Bunun farkında olan İslâm âlimleri sahtekârlığın önüne geçmek için tedbirler almağa başladılar.

Temel usul olarak her Hadisin bir "isnâd", yahut sikalar zinciri tarafından desteklenmesi istendi. Böylece Hadis ravisi diyecekti ki: "Ben bunu A dan duydum. O da B den duyduğunu söyledi. O da C den duyduğunu söyledi. O da Muhammed (S.A.) bu Hadisi irade derken yanında bulunduğunu söyledi." bu usul bilginleri sikaler zincirini havi kuvvetli bir hal tercümesi bilgisine ve biografiye olan genel ilgiye sevk etmiş ve bu ilgi, büyük sayıda biografik lûgatlerin meydana gelmesine sebebolmuştur. O tarihlerin, her raviye, fikrayı selefinden işitmesini ve ilk ravinin de bunu işittiği Muhammede (S.A.)i görmesini ve tanımasını (ve böylece bunun teknik bakımdan bir sahabi olduğunu) bilmek önemlidir. Aynı zamanda zincirde bulunan bütün halkaların sağlam görüşlü olup olmadığını da yoklamalıdır. Muhalif fırkalara mensup veya onların muhibbi kimseler ravi olarak kabule şayan değillerdir. Bir zincirde onların bulunması, Hadisin kıymetini düşürür. Dikkatsizliğiyle tanınmış ve dolayısiyle metodlarında da dikkatsiz olacağı muhtemel olan bir kimsenin mevcudiyeti de bir Hadisi zayıflatır.

Maalesef büyük şifahî bir kültürde bir kere yayılan bir hikâyeyi kaldırmak güçtür. Sadece onu tadil etmek, tevil etmek, yahut daha geniş bir desteğe sahibolan daha üstün karşıt bir hikâyeyi ileri sürmek mümkün olabilir. Bundan dolayı Hadisleri ve ravileri çeşitli derecelere ayırmak âdet olmuştur. Hadisler zayıf yahut değersiz olarak tasvir edilebilirdi ama doğrudan doğruya sahte oldukları söylenmezdi* Şüphesiz en önemli Hadisler "Sahih" Hadislerdi. Dokuzuncu asrın ortasında fikhî gayelerle, bu çeşit kolleksiyonlar meydana getirildi. En mühim mecmua Buharî (870) ve Müslim (870) inkilerdir. Diğerleri biraz farklı planlarla tertibedilmişlerdir. Bazı ilâve ve fikralar vermiş oldukları gibi bazan farklı isnadlarla aynı fikrayı vermişlerdir.

1 Montgomery Watt, The Condemnation of the Jews of Banû Qurayzah, Muslim World XIII (1952), 160–71; "The Materials used by Ibn Ishaq", Arabic, Persian and Turkish Historiography'de, London, 1962.

* Bu fikir tamamen yanlıştır, İslâm Uleması Hadislerin sahtelerini ayıklamışlar ve bunları sahte Hadis kitaplarında toplamışlardır.

Tedricen (muhtemelen kırk yıl içinde yapılmış olan) iki mezkûr eser ve zikredilmeyen diğer dört kitap, mi'yar olarak tanınmağa başlandı.

Avrupa'lı ve Amerika'lı araştırıcıların ortaçağ müslüman Hadis münekkidleri, tarihi bakımdan sahih olmıyan Hadisleri sahih kabul etmişlerdir şeklindeki iddia ve ısrarları dokuzuncu asır hadisçilerinin müsbet başarısına gölge düşürmüştür. Bu başarı, Sünniliği takviye başarısıydi. Bu zamana kadar Muhammed (S.A.) in gerçek sözlerini tağyir etmek yahut yenilerini icadetmek ve yaymak mümkündü. Belirli bir kaideye göre Hadis kabulü usulünün gelişmesiyle aynı vüs'atte Hadis yayımı artık mümkün olmadı. Filvaki Hadisler icadedilebilirdi fakat onların kabule şayan olması ve cemiyet hayatında yapılacak tebdilâtı haklı göstermek için kullanılması artık kolay değildi. Böylece Hadis usulünün teşekkülünden hemen önceki zaman, İslâmın klâsik çağı oldu. Şartlar değiştikçe sonraki nesillerin dönüp kendilerini uydurdukları örnek çağı. Zira müslümanlar kendilerini o çağa uydurmakla görünüşte Muhammed (A.) in örneğini izliyorlardi. Gerçekte ise dokuzuncu asır başlarının, Muhammed (A.) in şahsiyyeti hakkındaki kanaatlerini ve dolayısiyle dokuzuncu asır başlarının değerlerini takibediyorlardı.

Sahih Hadis ölçüsünü yerleştirmeğe diğer perspektiflerden de bakılmalıdır. Evvelâ bu meselede Şiilik ile sünnilik arasındaki mücadele var. Sünniliğin, dini ve siyasî davranışı, şimdi bu birbirini destekliyen kuvvetli doktrinle de takviye edilmiş ve rakibine karşı kuvvetlenmişti. al-Mutevekkil (847–61) in ilk zamanlarındaki siyasî değişiklik, sünniliğin kuvvetlenmesiyle sıkı sıkıya bağlıydı. Belki de Mütevekkil, bu değişikliğin ne sadece bir sebebi ve ne de bir neticesi değildi, fakat bununla çok daha karışık bir ilgisi vardı. Kanunun formasyonu (teşkili), hilâfetteki sünni ulema sınıfının nüfuzu tarihine aittir. Belirli bir konunun ilminin varlığı, ihtisası kuvvetlendirdi. Bu suretle kimin bu disiplinde salâhiyetli, kimin yetersiz olduğunu söylemek kolaylaştı. Bu kuralın mevcudiyeti, ulemanın, belki de hükûmetten gelen yersiz baskıya mukavemet etmesini kolaylaştırdı. Kur'an'ın halkı meselesi yüzünden ulemanın nüfuzu zayıflamıştı. Burada zikredilen iki görüşe cemiyetin bütünü için kazanç nazariyle bakılabilir. Fakat bilhassa değişen ahvale uydurulma imkânının azlığı dolayısiyle boşluklarla doludur.

Sahih Hadis usulü, Hadisçi cereyanın kuvvetlenmesinin bir işaretidir. Muhaddisler özel olarak Hadis derleme, nakletme ve rivayet işiyle uğraşan ilk ve en önde giden mütehassıslardı. Hadis tetkiki

gittikçe daha artarak hukuk tetkikinin yanında ilmî bir disiplin haline geldi. Hadisçiler arasında da çeşitli görüşlerde olanlar vardı. Fakat 850 den önceki şekil devrinde Hadisçiler Hadis sahasında pek o kadar mütehassıs şahıslar olarak gerçek bir doktrin açısından çalışan kimseler değillerdi* Ümeyye devrinin "genel dini hareketinde" büyüyen Hadisçi hareketin dışında birçok farklı görüşler benimsenmişti. İrade hürriyetini benimsiyenler olduğu gibi Mürci'enin (ki büyük günah işliyen yine cemiyette kalır tezinde idi) görüşünü benimsiyenler de vardı. Hadisçiler arasında birkaçı da bu görüşe meyletmişlerdi. Maamafih tedricen Hadisçi cereyanı irade hürriyeti (kaderiye) ve mürci'e görüşlerinin müfrit taraflarını red ile sünniliğin büyük doktrinini teşkile yöneldi. İlk zamanlarda Hadisçiler arasında Şîiliğe meyledenler vardı. Fakat dokuzuncu asırda Şîîlerin Alî'nin Muhammed (A.) tarafından kendi yerine tayin edilmiş olduğunda ısrar etmeleri, onları sahabenin çoğunu ravi olarak şayanı itimad kabul etmiyen ve otorite zincirinde ekseriya Şîî imamlarından birini ihtiva eden kendi Hadis doktrinlerini kurmağa zorladı. Bu suretle Hadisçi hareketler, yalnız sahih Hadis usulünü meydana çıkarmakla kalmamış, fakat Sünnî doğmasının geniş hatlarını da meydana getirmiştir.

Hakkında çok şey işitilmiş olan bir doğma, Kur'an'm mahlûk olmayıp ezelî olduğu inancıdır. Bu hususta Mu'tezile hakkında malûmat verirken kâfi derecede izahat verilmişti. burada yalnız bunun Hadisçi cereyanla olan münasebetine bakmak kalıyor. Me'mun devri (813–33) nin sonuna doğru "Sorgu" başladığı ve memurların aleni olarak Kur'an'ın yaratılmış olduğunu benimsediklerini ilân etmeleri talebedildiği zaman Muhaddislerin çoğu celbedilip bunu kabul etmeğe davet edilmişlerdi. Bunu reddedenler arasında Ahmed ibn Hanbel (780–855) vardı. Bu yüzden 833 den 835 e kadar iki yıl hapsedildi; sonra serbest bırakıldı. 842 den sonra va'zetmesine konan yasağın kaldırıldığı görülmektedir. Fakat bir teşebbüs hariç, konferans vermekten kaçınmıştır. Belki de hayatının tehlikede olduğunu bildiği için bundan vazgeçmiştir. al-Mutevekkil zamanında sünnilik tekrar rağbet bulunca artık o herhangi faal bir harekette bulunamıyacak kadar ihtiyardı. Ahmed ibn Hanbel tarafından Kur'an'ın yaratılma-

* Müellif yanılmaktadır. Çünkü Hadisin sıhhati ta sahabe devrinden itibaren ele alınmış bir meseledir. Hadis üzerinde tenkidler Hz. Ömer gibi ileri görüşlü bilgin sahabiler tarafından yapılmış ve bazı sahabiler bizzat Hadisi yazı ile tesbit etmişlerdir. Nitekim Ebu Hüreyre'nin Hemmam ibn Münebbih tarafından yazılan sahifesi, İlâhiyat Fakültesi tarafından basılmıştır. Gerek Goldziher gerekse Montgomery Watt Hadis hakkındaki bu fikirlerinde tamamen isabetsiz hüküm vermiş oluyorlar. Mütercim.

mış olduğu hususunda ileri sürülen nokta-i nazarın, hükûmet siyasetinin değişmesinde bir rolü olduğunu ileri sürmek için bir sebep yoktur. Bu, değişiklik daha ziyade Bağdad'da halk oyunun hakimiyetini gösterebilir. Bununla beraber İbn Hanbel'in görüşü, Hadisçi cereyan içerisinde bu konudaki itinanın odağını teşkil eder. Öyle ki Hadisçi hareketin muhafazakâr kanadı denebilecek önemli mezhep, Hanbelî adiyle bilinmeğe başladı.

"Muhafazakâr" tabiri burada, dini hareket içerisinde onlarca yıl devam eden ve asırlarca başka şekillerde sürüp giden korkunç münakaşanın taraflarından birini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu, metot hakkında bir münakaşa idi ve hem hukuka hem de kelâma raci idi. Ebu Hanife'nin fıkhî mezhebinin salikleri olan Hanefiler, "akıl veyahut müşterek his" denebilecek şeyi kullanmak ve analoji yoliyle bu durumdan az farklı olan başka bir duruma geçmek (kıyas) hususunu kullanmağa taraftar olmakla dikkati çekmişlerdi. Aynı zamanda bazı Hanefiler Mu'tezileye muvazi olarak akidevi mevzularda da akıl yürütme metodunu kullanmağa meyletmişlerdi. Bu hususta meşhur olan bir adam Bişr ibn Ğiyas al-Marisî (833) dir. Fakat kıyas meselesinden ayrı olarak o, sünnilerin çoğunluğu tarafından reddedilmiş olan bazı doğmatik görüşleri de (Kur'an'ın halkı gibi) benimsemişti. Bundan dolayı Hanefiler arasında bunun çok az taraftarı vardı.

Maamafih bütün Hanefilerin teolojide rasyonel bir usul benimsedikleri düşünülmemelidir. Diğer sünnilerle aynı yolda giden merkezî bir zümre vardı ki bunlar sünnî doğmatik görüşünü işliyorlardı. Bu gelişmenin çeşitli sahneleri, Wensinck'in The Muslim Creeds adlı eserinde müellif tarafından tercüme edilen "Hanefi akidelerinde" tasvir edilir. Onun bu akideleri açıklaması, bunların Hadislerle nasıl ilgili olduklarını göstermektedir. "Onun Fıkh-ı Ekber I" dediği basittir ve Ebu Hanife (767) nin kendi eseri olmalıdır. "Ebu Hanifenin testamen (Vasiyyetnames)i" Kur'an'ın gayrı mahlûk olduğu inancını ve diğer Mu'tezileye karşı akideleri ihtiva eder. Bundan dolayı 820–849 civarında yazılmış olması lâzımgelir. "Fıkh-ı Ekber II" Allah'ın sıfatlarından bahseden bir makaleyi ihtiva etmektedir. Ve 900–950 civarında meydana getirilmişe benzemektedir. Tahavî'nin akaidi (850–933) (vasiyetname) den daha muhafazakârdır ve 890-910 tarihleri arasında yazılmış olmalıdır. Teolojik münakaşalara karşıt olan bir makalesi vardır. Diğer taraftan "Fıkh-ı Ekber II" de söylenenler, onu, önce geçen bazı münakaşalara benzer yapmaktadır.

Bütün bunlar, Hanefiler arasında iki metodun geçerli olduğuna delildir. Birisi nassın incelenmesidir ve esas sünnî doğmatik görüşünün önemli kısmı bu metodla incelenmiştir. Dikkat edilmelidir ki bu Hanefî inançları içerisinde benzerler olduğu gibi aralarında çok az farklar da vardır. Meselâ Eş'arî'nin inancı şöyle tasvir edilmektedir: Eş'arî, imanın artıp eksileceğine kanidir. Hanefiler ise bunu reddederler. Bu farklar, Eş'arînin çok kelâmî olan formülleriyle Matürîdî okulları arasındaki farklara benzemez değildir. İkinci metod ise, münakaşada rasyonel metodun kullanılmasını teşmil metodudur. Fakat bunun ne hakkında varidolduğu konusunda tafsilât bilinmemektedir. Eş'arî'ye paralel olarak Hanefî akaid imamı da 944 de Semerkand'de vefat eden Matürîdî'dir. Önemine ve ismini taşıyan bir okulun mevcudiyetine rağmen bu zatın kendisi yahut hemen selefleri hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Kalan kitapların unvanları, onun muasır Mu'tezileye hücum ettiğini göstermektedir.

Aynı zamanda Hanefiler arasında Mu'tezileye ve diğerlerine karşı sünnî görüşünü müdafaaya kendini hasreden başka teologlar grubu da gelmiştir. Bunların kurucusu İbnu Kerram (869) idi. Taraftarları, Horasan sünnileri arasında ayrı bir firka veya grup olarak iki üç asır devam ettiler. Kerramîleri saran çeşitli olaylar, tarihçiler tarafından kaydedilmiştir. Ama teolojik eserleri muhafaza edilmediği için firka yazarlarının eserlerinde bulunan malûmatın yanında onların teolojik görüşleri hakkında çok az şey bilinmektedir. Bazı Kerramîler sufi olarak gösterilmiştir. Ama belki de mistik eserlerle alâkalı tarihi materyelleri iyi yoklamak, daha derin bir anlayışa götürecektir. [2]

Bu grupun mevcudiyeti, felsefî kelâma doğru olan hareketin yaygın olduğunu gösterir.

Fıkhî mezheplerle teolojik (kelâm) okulları arasındaki münasebet fark edilebilir. Dört büyük sünni mezhep Hanefî, Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezhepleridir ki bunlar bazı küçük mes'elelerde biribirinden farklı görüşlere sahibolmalarına rağmen hepsi de aynı derecede sahih ve sağlamdırlar. Mezhep (rite) tabiri, okul (school) tabirine tercih edilir. Zira sadece fikrî değil, amelî mevzuları da içine alır. Her sünnî, dört mezhepten birine mensuptur. Mahkemelerde men-

2 Massignon, Essai² 260–72, 318 f. Keza C.E.Bosworth, The Rise of the Karramiya in Khurasan, Muslim World, (1960), 5–14. Bir Hanafi, Muhammed ibn al-Yaman as-Samarkandî, belki de Maturîdî ile görüşmüştür. Bu zat Kerramilere bir reddiye yazmıştır al-Cawahiru'l-Mudîa, II. 144, vs.). İsmin Karâm veya Kiram olduğu hakkında biraz münakaşa vardır.

subolduğu mezhebe göre hükmedilir. Neden bir mezhebin salikleri itikadî bir mezhebi kabul etmelidirler meselesinin mantikî bir sebebi yoktur. Abbasî devrinde Hanefilerin Maturîdî olmak; Malikî ve Şafiilerin Eş'arî olmak temayülü vardı. Kerramiler gibi bazı istisnalar hariç. Hanbelilere göre fikhî mezheple kelâmî okul arasında tam bir aynılık vardır. Belki de bu, onların kelâmda rasyonel metodu reddetmelerinden ileri gelmektedir. Muhakkak ki bu meselede muhafazakâr görüşü benimsiyen en meşhur kimse Ahmed ibn Hanbel idi. Fakat onun akidevî mevzularda rasyonel ve felsefi münakaşayı reddedişi, sadece karartıcı (taassub eseri) değildi, yahut Mu'tezilenin fikir seviyesine yükselmemekten ileri gelmiyordu. Birkaç asır sonra seçkin bir Hanbelî olan İbnu Teymiyye "Sistematik mantıkçılara reddiye" yazdı ki bu konudaki tam meharetini gösterdi. Bu, Hanbelî görüşünün bu alanda Kur'an ve Hadislerin konkre ve zahirî diline mübrem ihtiyacın olduğu anlayışiyle ilgili olarak bu konuda en ufak aklî âmillerden dahi teyakkuz halinde bulunmak lâzımgeldiği esası üzerine kurulmuş bulunduğunu görterir. Akıl, muntazam bir sistem ister. Ahmed ibn Hanbel düşündü ki dini gerçek bu suretle sistemleştirilemez. Hadisçiler arasında bazı antropomorfistler vardı. Ahmed ibn Hanbel Mu'tezileye karşı koyduğu gibi bunlara da karşı koydu. O ısrar etti ki Kur'an'ın antropomorfich (insana benzeten) ifadeleri "Onların manaları keyfiyetlerinin saraheten ifadesi sışında (bilâkeyf) edebi olarak (Nasıl olduğu bilinmeden)" anlaşılmalıdır[3] İbnu Hanbel'in bu konudaki düşüncesinin kuvvetliliği, onun Mu'tezileye kendi münakaşa metodlariyle cevap vermeğe teşebbüs eden bir taraftarı (mensubu) ile münasebetlerini kesmesiyle ölçülebilir.

Dokuzuncu asrın sonu ve onuncu asrın başı, sufiliğin yahut tasavvufun ilerleme zamanıdır ve bu, kelâma karşı bazı tepkileri havidir. Sufilerin doğmatik bir görüşe malik oldukları ve çeşitli noktalarda genel kelâm okullarından birini yahut diğerini tercih ettikleri muhakkaktır. Louis Massignon'un Sufî al-Hallac (922)a dair eserinde uzun bir bölüm, onun doğmatik görüşlerine ayrılmıştır. Burada da açıkça görülmektedir ki ana kelâm okullarını cevap vermeğe sevkedecek derecede sünnî kelâmına aykırı bir tasavvufi kelâm düşüncesi yoktur. Massigon, al-Bakıllânî (1013) nin zamanından itibaren başlıyan Mu'tezileyi müdafaa münakaşasının, al-Hallac'ın iddiaları üzerine ortaya atıldığını ileri sürer. Doğmatik kelâm okulu olmağa en yakın gelen

3 Buna benzer bir şey, daha önce Malik ibn Enes (795) tarafından da ileri sürülmüştü. Bak: aş-Şahrastanî, Milal, 65, (1. 125); vs.

sufi grupu Sâlimiyye'dir ki bunlar 900 den kısa bir zaman önce vücut bulmuştur. Ve iki yüz elli seneye yakın bir zaman devam etmiştir. Goldziher ve Massignon'un bunlar üzerindeki çalışmalarına rağmen, bunlar yine de bir parça karanlıkta kalmışlardır. Bilinmiyen taraflarından biri, bunların yalnız Hanbeliler arasında tenkidedilmiş olduklarıdır.[4]

BİBLİYOGRAFYA

(Aynı zamanda dördüncü bölümün bibliyografyasına bak)

W.M. Patton, *Ahmed ibn Hanbel and the Mihna*, Leidne, 1897; Margaret SMITH, An Early Mystic of Baghdad, London, 1935; J. VAN Ess, Die Gedankenwelt des Harit-al-Muhasibî, Bonn, 1961. Her ikisi de Ahmed ibn Hanbel'in bir arkadaşına ve tasavvufa amelî olarak meyleden ilk şahsa temas eder.

James Robson, *An Introduction to the Science of Tradition...*, London, 1953; Müslüman araştırıcılar tarafından takibedilen tenkid usulleri hakkında bir fikir veren Arapça bir eserin tercümesi.

16 Bak: I. Goldziher, Die Dogmatische Partei der Sâlimijja, Zeitschrift der deutschen morgenladischen Gesellschaft, IXI (1907), 73–80; L. Massignon, makale (Salimiya, EI[1] ve Essai[2], 294–300

FASIL 9

Eş'ari

Sünni görüşlerini rasyonel (aklî) metodla müdafaaya doğru olan cereyan-Matürîdî hakkında kâfî malûmat olmadığından - al-Eş'arî Ebu'l-Hasan Alî ibn İsmaîl'in sünniliğe geçmesiyle dönüm noktasına varır. Es'arî Basra'da 873 de doğdu. Orada Mu'tezilenin reisi al-Cubbâî'de okudu. Seçkin bir talebe olan Eş'arî, bazan hocasının yerine bakardı, Hocasının halefi olacağı söylenirdi. Diğer taraftan Cubbâî'nin çok zeki bir oğlu, Ebu Haşim vardı. Ebu Haşim Cubbâ'î'nin yerine geçti. İşte bununla Eş'arî arasındaki rekabet Eş'arî'nin, hocasının ölümü (915) nden kısa bir zaman önce 912 de Mu'tezileden ayrılışına yardım eden bir sebep idi. Bu ihtidanın müsbet tarafı, sünni doğmunun Hanbelî şekliyle kabulü idi. Eş'arî, hayatının geri kalan kısmında kendisini bu görüşün savunmasına hasretti. 935 de öldü.

Değişikliğin teolojik sebebi, bazı kaynaklarda yukarıda geçtiği üzre üç çocuğun hikâyesi tarzında ileri sürülür. Bu konunun en doğru manası, insanların kaderleri üzerinde çeşitli aklî görüşler yürütme teşebbüslerinin Basra mu'tezilîleri arasında memnuniyetsizliği arttırdığı şeklinde anlaşılmalıdır. Hocasının düşünce istikametinde biraz daha ilerliyen Eş'arî şu neticeye varmıştı ki vahiy, insana rehber ololmakta akıldan üstündür ve kendisini, vahyi bu şekilde anlayıp bu manayı yerleştirmeğe çalışanlara kattı. Bu çalışmalarda o, kendini Ahmed ibn Hanbel'in muakkibi görür.

Teolojik sebebin yanı sıra Eş'arî, Mu'tezile görüşünün çağdaş durumla alakası kalmadığı için de Mu'tezile görüşünden hoşlanmamıştı. Yukarıda Mu'tezilenin, esasen Şiî ile sünnî arasındaki çekişmeyi barıştırmak için bir uzlaştırma teşebbüsü olduğuna işaret edilmişti. Hükûmet, dokuzuncu asrın ortalarında böyle bir uzlaştırma temelinden ayrıldı ve belirli bir şekilde sünnilerden yana oldu. Müte-

akip yarım asırda sünniliğin takviyesi başarıldı. Aynı zamanda rafızîliğin müphemliği, Şîîliğin daha ziyade belirli olan İmamiyye şekline inkılâbetti. Böylece 912 de hem sünnilik ve hem de Şîîlikte bir sertleşme oldu. Akıllı müdekkiklerce açık olarak bilinmelidir ki Mu'tezilenin uzlaştırma yoliyle herhangibir şeyin başarılması ümitleri süratla inhitat ediyordu. Filhakika Mu'tezile, zamanların baskı ve gerginliklerinden uzak bir fil dişi kulesine çekilmiş akademik mütekellimler grupu oldu. Bunu başka tabirle söyliyecek olursak onların uğraştıkları Yunan fikirlari filozoflar için kâfi derecede Yunanî değildi. Hatta bazan kütleler tarafından makbul dînî anlayıştan çok uzak kalmıştı. Sünniliğin kuvvetlenmesi şunu ifade eder: Büyük bir halk kütlesi, oldukça belirli birtakım doğmaları kabul etmişti. Artık Mu'tezile doktrinleri gibi bu doğmalardan hayli uzak olan doktrinlerin geniş bir kabul görmesine ümid yoktu.

Bu vaziyetin, Eş'arî'nin ihtidasında rol oynadığı muhakkaktır. Ama o kendisi bu şekilde düşünmüş değildir. Bunlar ona şuur altından tesir etmiştir. Onun ihtidasının gerçek sebebini psikolojik durum larda aramak lâzımdır. Onun sünnî akidesine olan meylinin şuur altından geldiği anlaşılmaktadır. Mahfuz kayıtlar, onun bir seri ru'yalarından bahsederler. Bazı Varyantları bertaraf edilecek olursa onların sahih olmamaları için bir sebebp yoktur. Bunlar modern psikolojinin ışığı altında tetkik edilince Eş'arî'nin, şuur altiyle olan münasebeti meydana çıkar. Ramazan ayında vukubulan bu ru'yalarda Peygamber Muhammed (A.) Eş'arî'ye üç defa görünmüştü. İlk seferinde mütekellime, kendisinden gelen şeyleri yani Hadisleri desteklemesini emretti. Eş'arî, Mu'tezilenin aklî metodlarından hozşnutsuzluk duydu, bundan sonra Hadislere döndü. Fakat onların manalarını Mu'tezile metoduna göre anlamağa kendini kaptırmıştı. Peygamber birkaç gün sonra tekrar göründüğü zaman kendisinden gelen kesin emre nasıl olduğu gibi itaat edilmesi gerektiğini emretti. Hikâyenin başka bir fikrasında Eş'arî'nin ilk defa Muhammed (A.) i ru'yada görmek, şefaat ve Cennette Allah'ı görmek hakkındaki Hadislere çalıştığı ifade edilir. Zira tecrübesinin gerçekliğinden şüphe etmişti. Aynı zamanda Eş'arî'nin Muhammed (A.) e kendisinin Allah'ı gözlerle görmekten şüphe ettiğini, çünkü bunun akla aykırı olduğunu söylediği ve "Hadislerin şüphe taşımadığı ancak aklî münakaşalarda şüphenin bulunacağı" cevabını aldığı da kaydedilmektedir.

Bütün rivayetlerde kayddedildiğine göre ikinci ru'yadan sonra o, rasyonel metodu tamamen terk etti ve kendini tamamen Hadis ve tefsir üzerinde tetkiklere verdi. Birkaç gün sonra Peygamber (A.) ona

üçüncü defa göründü ve tekrar kendi emirlerinin nasıl takibedildiğini sordu. Aldığı cevaptan pek memnun kalmamıştı ki şöyle dedi: "Ben sana aklî münakaşaları bırakmanı söylemedim, fakat sahih Hadisleri desteklemeği söyledim." Bu kanaat temeli üzerine Eş'arî, vahyin akılla desteklenmesi şeklinde ifade edilebilecek olan yeni teolojik görüşünü meydana getirdi. Şüphesiz bu, fevkalâde bir akıl ister. Böyle bir davranış, Basra Mu'tezilesi arasında rasyonel fikirlerin yetersizliğini gittikçe anlıyan bazı kimselerin davranış istikametine uygundu. Çalışma mevzuu olarak seçilen Hadisler, bu görüşle ilgili konulara dokunur. Peygamberin günahkârlara şefaati, mutlak adaletin bir cilvesiydi. Âhiret gününde Allah'ı gözlerle görmek de dünyada Allah'ı kavramaktan aciz kalan aklî yetilerimizin tamamlayıcısıydı.

Eş'arî'nin eserlerinin tercümelerine bakan okuyucu onlarda ilk vehlede herhangibir rasyonel metodun izlerine rastlıyamıyacaktır. Onlar, en çok Kur'an âyetlerinden ve Hadislerden çıkan bahislerden ibarettir. Koyu Hanbelî olan yazarların eserleri bile göstermektedir ki Eş'arî hakikaten bu konuları büyük bir vukufla münakaşa etmiştir. Müşahede yahut genel bilgi görüşleri, ya da müslümanların icma'ı vaki olan hususlar üzerine yaptığı inandırıcı beyanlar da başka. Zahiren aklî metoda karşı tepki duymuş olmasına rağmen Eş'arî, yine de rasyonel deliller ileri sürdü ve bu küçük maya, çabucak İslâm teolojisine yayıldı.

Eş'arî'nin Mu'tezileden farklı olan görüşleri dört başlık altında toplanabilir. Bu, aynı zamanda onun, Ahmed ibn Hanbel'e olan yakınlığını da gösterecektir. Bir defa o, Kur'an gayri mahlûktur ve Allah'ın kelâmıdır, Allah'ın diğer sıfatları gibi ezelîdir ve bir bakıma da zatından ayrıdır, der. Onun bu konuda Ahmed ibn Hanbel'in doktrinine herhangi şayanı dikkat bir şey ilâve ettiği görünmüyor. Buna rağmen izahlarında büyük bir incelik vardır. İkinci görüş olan Kur'an'daki antropomorfik ifadeler için de aynı şey söylenebilir. Mu'tezile meselâ benimsemişti ki Kur'an nerede Allah'ın elinden bahsederse bunun manası, onun lûtuf ve merhameti demektir. Bu, Arapçada el kelimesinin mecazî manaları tarafından da desteklenebilir. İngilizcede "lend a hand" sözüyle mukayese edilebilir. Böyle noktalarda Eş'arî Mu'tezileye karşı koydu ve böyle Kur'an cümlelerinin "Nasıl olduğunu araştırmadan" doğrudan doğruya olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğinde ısrar etti. Çünkü görüşü, Eş'arî'nin olduğu gibi alınması ve mecazî olarak yorumlanmaması icabettiğinde ısrar ettiği eschatological (uhrevî) konulara aittir. En çok münakaşa, Cennette

Mü'minin Allah'ı görmesi meselesine hasredilmişti. Mu'tezilenin temayülü, bunun Allah'ı kalblerinde bilecekleri manasına geldiği idi. (Kalb bilgi merkezi olarak alınmıştır). Fakat Eş'arî kuvvetle iddia etti ki: "Rablarına bakarak" ibaresi, yalnız normal manadaki görmeği ifade eder. Şüphesiz o, bu görmeği "mahiyyeti bilinmez" şeklinde anladı ve Allah'a mümasele, müşareke bulunan herhangibir sıfat atfetmeği reddetti.

Dördüncü görüş olan Mu'tezilenin irade hürriyetini red meselesi, daha mufassal yazılabilir. İnsana aidolan esrarlı (acquisition kesb, iktisab) görüşü vardır. Şu formül yaygındı: Allah insanın amellerini yaratır ve insan onları "kazanır". Eş'arî'nin kesb meselesine davet ettiği söylenir. Öyle ki muakkibleri tarafından bu mesele o kadar katı bir hale gelmiştir ki "Eş'arî'nin kesbinden daha muğlak" sözü mesel olmuştur. Maamafih bunun Eş'arî'den bir asır önce Basra'da Ebu'l-Huzeyl'in selefi olan Dırar ibn 'Amr tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Filhakika Eş'arî "Kesb" terimleri altında çeşitli mevzuları münakaşa etmiş olmasına rağmen bu fikre özel bir ilgi göstermişe benzemiyor. Allah'ın her şeye kadir olduğu ciddiyetle kabul edilen yerde kesb, insanın ameliyle olan münasebetini gösteren uygun bir isim olarak iyi anlaşılır. Bu, insanı gerçekten amelinden mes'ul tutmağa yetecek kadar bir münasebettir. İngilizcede appropriation (almak, mal etmek) kelimesi daha iyi anlaşılabilir ama acquisition kelimesi Arapça olan kesb kelimesinin normal anlamına daha yakındır.[1]

Eğer modern okuyucu ,yaratma işine tesir eden bütün faktörleri nazarı itibare alırsa "Allah tarafından yaratma ve insan tarafından kazanma" formülünü daha iyi anlar. Bu faktörler, fizik ve kimya kanunlarına tabi olarak failin vücuduna ait şeyleri ihtiva eder. Bir oku atmak, insanın ayakta durma, yahut diz çökme kebiliyetini ve kolunun adalelerini germe kabiliyetini içine aldığı gibi ok, hava ve hedef maddelerinin normal durumunu da kapsar. Yer çekimi ve ışık da bunda rol oynal. Müslümanların gözlerinde bütün bunlar yaratıcı Allah'ın yetki ve kudretine dahildir. Amelde insanın payı yahut kesbi geri kalan şeydir. Hattâ modern ilim nokta-i nazarından da insan kendini kuşatan objelerden yahut kuvvetlerden hiçbirini var edemez. Fakat günlük hayatta bunları kendine bahşedilmiş bulur. Bütün bun-

1 Bak: Motgomery Watt, The Origin of the Islamic Doctrin of Acquisition, Journal of the Royal Asiatic Society, 1943, 234–47; Earlyy Islam (XXII. sayfa) de Eş'arî hakkında çıkan Free Will and Predestination unvanlı makalenin bir bölümünde Eş'arî'nin yukarıdaki izahı işlenmiştir.

lar insanın hareketinde insana aidolmıyarak bir tarafa bırakılırsa insan için geri kalan içsel karar cidden az bir şeydir.

Eş'arî'nin zamanında münakaşa sahası genişledi ve şimdi öne sürülen konulardan biri de insanın bir fi'li işleme kuvvet veya kapasitesi oldu. Bazısı insanın fizikî kuvvetini düşündü. Fakat ekseriyet, kırıtik meselenin irade (ihtiyar) hakkında olduğunu söyledi. İrade, fi'le başlama kuvveti.Mu'tezile, bir fi'li isteme kuvveti, o fi'li yahut onun zıddını yapmağı isteme kuvvetidir (yani bir emre uymak, yahut uymamak) ve bu isteme kuvveti (kendi atomcu fikirlerine göre) hareketten önceki anda mevcuttur, kanaatinde idi. Eş'arî bunu reddet ti. Bunun bir alternatifini ileri sürdü. Fi'le istitaa (kudret), yalnız bir fi'li yapma kudretidir, karşıtını değil. Ve bu yalnız işleme sırasında mevcudolur. Ne önce, ne de sonra (yine atomcu fikirlere göre). İlâveten fiil Allah tarafından yaratılmıştır. Bu, insana çok az bir hareket sahası verir. Öyle ki artık insanın fi'li başlattığı zor söylenebilir. Çünkü o, kendi işini yapmaktan ziyade Allah onun vasıtasiyle onun yaptığını yapmaktadır. Şayanı hayrettir ki Eş'arî'liğin Maturîdîler gibi Sünnî tenkitçileri bile buna "Cebir Doktrini" demişlerdir. Fakat Eş'arî insana kıyamet gününde mükâfat veya mücazat görebilecek kadar mesuliyet verdiğini sanmıştır. İnsan, Bütün ikiz fiilleri yapmak isterken o, kendinde yapılmış olanı(takdir edilmiş olanı) işleri ve kendi faaliyetini tali bir dereceye bırakır. Gariptir ki Eş'arî doktrini ilk bakışta Pauline'in fikrinden çok uzak değildir: "Kendi kurtuluşun için korku ve ürperti ile çalış; zira hem isteme (irade) yi hem de yapmayı sende yapan Allah'tır." (Philipians, 2. 12 f). Hem isteme (irade), hem de istediğini yapma, Allah'ın yaptığı (yarattığı) şeylerdir.

Eş'arî'nin ilk ilgi duyduğu şey, Allah'ın her şeye kadir olduğu inancını muhafaza etmektir. Kendisine göre bu, yeni olan bir şeydir ve eski Arap görüşünden pek ayrıdır. Bu mesele Allah'ın Kazâ ve Kaderine aittir. Allah'ın kötüyü yaratma meselesinin güçlüklerine karşı Eş'arî'nin verdiği cevaplarda bazı derin manalar ve incelikler vardır. Allah her şeye kadir olduğu için bütün kötü olanların da yaratıcısıdır. Fakat Eş'arî şunda ısrar etti ki yaratma fi'linin Allah ile münasebeti, bu fi'lin Allah'a bir sıfat olması manasında anlaşılmamalıdır. Binaenaleyh Allah kötü ile vasıflanıp zalim olmaz. Bu, Allah'ın mahlûkatından birinde hareketi yaratmasının aynıdır. Allah zalim değildir, çünkü bu hareketi yaratma hareket olarak tasvir edilir. Aynı zamanda Eş'arî, insanın istiyerek yaptığı bazı kötü işler veya sonunda kötüye dönen işlerden dolayı yine de zalim diye vaîsıflanmadığı haller olduğunu söyler ve bunlardan örnekler verir. Meselâ:

Kur'an'ın Yusuf kıssasında, Yusuf efendisinin hanımının dileklerini tekrar tekrar reddettiği zaman kadın onu zindanla tehdidetti. Yusuf şöyle dua etti: "Rabbim, zindanı bunların çağırdığı şeye tercih ederim." Allah'a ibadette ve günahtan kaçınmakta bu derece cehdetmek suretiyle Yusuf, bir bakıma kendi mahkûmiyetini istemiş oldu. Halbuki bu mahkûmiyet adaletsiz ve bundan dolayı da kötü idi. Böylece o, kötü olan birtakım vaziyetlere dûçar oldu. Ama bu yüzden günahkâr olmadı. Gerçek netice şudur ki insan iradesinin münasebeti fizikî çözümlerle anlaşılamaz. Eş'arî tabii onu böyle formüle etmez fakat onun sözleri şu neticeyi ihtiva eder ki Allah için kötü veya ahmak olmadan kötüyü yaratmak veya ahmaklığı irade etmek mümkündür.

Bunlar, Eş'arî'nin görüş ve münakaşalarından bazılarıdır. Onun eseri, Helenizmin ilk dalgasının geri çekilmesini işaretler. Yunan düşüncesi, büyük bir ihtirasla çok kültürlü küçük bir müslüman fırkası tarafından devam ettirildi. Hasseten sünnîliğin oluşumundan nefret eden kimseler, kendilerini tamamen Yunan felsefesinde anlaşılan ve İslâm dinine çok cüz'i bir görev bırakan aklın rehberliğine verdiler. Mu'tezile ve diğerleri tarafından yapılan daha önemli bir teşebbüs de İslâm nassiyle Yunan fikir akımını mezcetme hareketi idi. İlk heyecanlar, Yunan düşüncesinin gelişmesine büyük yardımlar etmişse de Yunan düşüncesi de müslümanlar arasındaki fikir seviyesini yükseltmiştir. Eş'arî'nin hizmeti, İslâm sünnî doğmalarının biriyle uzlaşmadan temel unsurlarından çoğunu Yunan düşüncesinden alan cereyanı ayırmaktı. Böylece İslâm, kendini tanıtmağa başlıyan Helenizmin ilk dalgasından kurtuldu. Fakat bazı değişikliklere uğradı. Bu değişiklikler yalnız sathi mi idi, yoksa nüveye tesir edecek derecede nihaî noktaya gelmiş miydi? Bu mesele belki cevaplandırılamaz ama akılda tutmağa değer.

BİBLİYOGRAFYA

R.C. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arî*, Beirut, 1953. Bazı önemli eserlerin tercümesi, notlarla ve önemli metinlerle birlikte.

Walter C. Klein, *Al-Aş'rî's Al-Ibânah*, New Haven, 1940; takdim ve notlarla beraber bir eserin tercümesidir, Yukarıdakinden daha az önemlidir. William Thomson tarafından The Muslim World'da gözden geçirilmiştir. XXXII (1942), 242–60.

Joseph Schacht, Studia Islamica, I. 23–42 de çıkan "New Sources for the History of Muhammedan Theology" adlı makale, Maturîdî'den de bahseder.

W. Montgomery, Watt, *The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1943, 234–47. Keza Free Will and Predestination, 135–64.

Bölüm III.
HELENİZMİN İKİNCİ DALGASI

HELENİZMİN İKİNCİ DALGASI

950 — 1258

TARİHİ GELİŞİM

Siyasî bakımdan 950 den 1258 e kadar olan zaman karışıklık ve parçalanma devirlerinden biridir. Abbasi halifeleri, kuvvetlerinin çoğunu kaybetmişler ve birbirleriyle geçinmiyen birtakım eyaletlerin sadece resmî başları olmak durumuna gelmişlerdi. Hattâ halifenin ismî otoritesi dahi her zaman tanınmış değildi. 969 da Fatımî hanedanı Mısır'da kendi paytahtı olan yeni şehir Kahire'de hükümranlığını kurdu. İslâm dünyasının Asya kısımlarına İsmaîlî Şiîliği tavsiye eden (va'zeden) ve mevcut rejimleri yıkmayı hedef tutan daîler gönderilmişti. 945 den itibaren Bağdad ve halifenin bizzat kendisi Şiî olan Büveyhî sultanlarının kontrolüne geçti. Şiîlik resmen nüfuzda görünmesine rağmen sünnîlik, umum halk arasında daha derin kökleşmişti. Hükûmetlerin yapmağa muktedir oldukları bu gibi baskıların halk üzerinde pek az tesiri vardır.

On ikinci asır, sünnîliğin siyasi bir canlanmasına sahne oldu. Gazneli Mahmud (998–1030) tarafından önemli bir devlet kuruldu ve onun halefleri ilkin İran'da, sonra Transoxiana (Maveraünnehir), Ortaasya ve Kuzey batı Hindistan'da bu devleti devam ettirdiler. Türk asıllı olan Mahmud kendisini sünnîliğin bir şampiyonu ve halifenin bir müeyyidi yerine koydu. Biraz zaman sonra bir başka Türk hanedanı, Gaznelilerin kuzey ve batı hakimiyetlerini yıktı. Takriben 1055 de Bağdad'ı zaptederek bir zaman için hükümranlığı çok zayıflamış olan Büveyhileri ortadan kaldırdı. Bu hanedan Selçuklular idi. Bunların hükmü aşağı yukarı bir asır hesabedilebilir. Bu devrin son yarısında onlar, ilk yarısından çok daha zayıf idiler. Onlar da halifeyi te'yid ve sünnîliğin takviyesi için çok çalıştılar.

İşte bu sırada idi ki Avrupa'dan gelen Haçlılar 1098 de Antakya'yı zaptederek 1099 da Kudüs'te göründüler. Haçlılar bir buçuk asra yakın bir zaman Suriye ve Filistin'de bir üs elde tutmalarına rağmen, bu, müslümanlara göre bir tesadüf eserinden başka bir şey değildi. İslâm dünyasının bu kısmındaki kuvvetlerin parçalanmış olması, onların böyle muvaffak olmalarına imkân vermişti. Haçlılar, bütün İslâm kuvvetlerinin ancak altıda biri kadardı. Haçlılarla olan mücadele dışında Mısır'da Fatımî sülâlesinin kırılması ve onların yerine Salahu'd-Din riyasetinde Eyyubilerin hakimiyeti geldi. Salahu'd-Din (1169–1193) de devrin Sünnî olan önemli bir başka soyundan idi.

Devrin sonuna doğru Moğol akınları herşeyi bombardımanından (yıkmasından) daha az korkunç olmıyan bir seri hâdiseler getirdi. Bunlar hakimiyetini geniş bir bölgeye yayan Cengiz Han (1177–1227) ın kumandasında Asya bozkırlarından geldiler. 1258 de Moğol kumandanı Hülâgû ortadoğuda Bağdad'ı zaptetti. Abbasî halifelerinin sonuncusunu öldürdü. Moğollar burada bir devlet kurmadılar, fakat Memlûklerin idaresinde olan Mısır hariç, arkalarında birçok karışıklık bırakarak hemen Ortaasya'ya çekildiler.

FASIL 10

Felsefenin Çiçek Açması

Felsefe, onuncu asırda küçük gruplar arasında işlenmeğe devam etti. Mevzuun müslüman tetkikçileri, İslâmın müteassıp mensupları olmaktan uzak idiler. Felsefi münakaşalarda ve hattâ öğretim işinde müslüman ve hıristiyanların aynı terimler üzerinde müştereken çalıştıkları müşahede edilmektedir. Tabii felsefenin tıbba bağlanması temayülü vardı. Onuncu asrın sonuna doğru Bağ'dad'da bir coterie) (dostlar grubu)yi işitiyoruz ki Ebu Süleyman al-Mantıkî (mantıkçı) as-Sicistanî (öl. 1001 den sonra) nın evinde cereyan etmiştir. Birçok filozoflardan ayrı olarak Ebu Süleyman, Büveyhî sarayında elde tutulmuş olmasına rağmen resmî bir mevki tutmadığı anlaşılmaktadır. Onun evinde geçen bazı münakaşalar, genç arkadaşı Ebu Hayyan at-Tawhîdî tarafından zaptedilmiştir. Ebu hayyan at-Tawhîdî (öl. 1010 dan sonra) nin edebiyatta önemli bir yeri vardır. Hayatını Bağdad'da ve diğer illerde vezirlere veya diğer devlet ricaline kâtiplik yaparak kazanırdı.[1]

Zikredilmeğe lâyık diğer bir zat da Miskeveyh (öl. 1030) dir. Kendisi İranlıdır. Ve kâtibolarak Büveyhîlerin hakim ailesine ve onların vezirlerine hizmet etmiştir. O, umumi bir tarihiyle iyi tanınmıştır. Bu kitabın netice kısmı The Eclipse of the Abbaside Calipnate[2] adiyle İngilizceye çevrilmiştir. Kendisinin mevcut eserleri arasında din felsefesine ait bir kitabı, ülûhiyete, ruha ve peygamberlik meselesine dokunur. Bu, İslâm fikir tarihinde önemli bir kitap değildir. Fakat bu eser, her şeyden önce filozof olan düşünürlerin buna rağmen nasıl İslâm düşüncelerinden müteşekkil bir çatıyı kabul ettiklerini

1 Coterielerin (felsefe mütehassılar grubunun), Büveyhî prensi Adudu'd-Dawla'nin Mart 983 te ölümü üzerine yaptıkları münakaşa hakkında malûmat, Abu Hayyan'dan alınmış ve H.F. Amedroz ve D.S. Margoliouth tarafından tercüme edilmiştir. The Eclipse of the Abbâsid Caliphate (Oxford, 1920 ve diğer), XI. 76–8

2 Üst. nota bak.

gösterir. Meselâ bu kitabın sonunda ruha aid felsefi bilgi terimleri içinde peygamberliğin nasıl mümkün olduğunu izah eder.[3]

Şüphesiz felsefi bakımdan onun en kuvvetli eseri, Correction of Morals (Ahlâkı güzelleştirme) adlı eseridir ki başlıca platonik temele dayanan tam bir ahlâk sisteminin izahıdır. Bu kitap, Gazalî ve diğer muahher yazarlar tarafından kullanılmıştır.

Felsefe, İslâm dünyasında müteaddit merkezlerde işlenmiştir. İyi bir şans eseri olarak Hazer Denizinin güney kıyısına yakın bir kasabada felsefi ilimlerde iyi yetişmiş kimseler duymaktayız. Yine buradan bir zat, felsefede ilk dersi, sonradan, Arapça yazan bütün filozofların en büyüğü olacak olan bir çocuğa verdi. Bu, Avicenna, yahut Abu Alî ibn Sinâ (980–1037) idi. Esasen İranlı soydan görünmekle beraber Türk kanı da taşıyordu. Buhara'da yetişti, fıkıh tahsilinden önce Kur'an'ı ve Arap edebiyatını ezberlemeğe başladı. Mezkûr seyyah âlim kendisini Aristo mantığı ile tanıştırdığı zaman o, sadece on dört yaşında idi. Bu zat, bu çocuğu, konuyu hocasından daha iyi kavrar görünce hayret etmişti. Bilgiye karşı büyük bir ihtiras susuzluğu duyan İbni Sina sonra ele geçirebildiği bütün ilmî ve felsefî kitapları yuttu. Tıbbı, görünüşe göre kendi kendine öğrendi. Teorik olarak o derece mevzuu kavradı ki amelî olarak çalışan tabibler tıbbî kitaplarını onun rehberliği altında okumağa başladılar. Bu malûmatı aldığımız bizzat müellif tarafından yazılmış hal tercümesi parçasından öğrendiğimize göre bütün bunlar, henüz kendisi on yedi yaşına girmden önce vukubulmuştu. Aynı zamanda tecrübe de yaptı ve hastaları tedavi ederek tıbbî bilgisini artırdı.

Bu tetkik yolunda kendisine sıkıntı veren tek mevzu metafizik idi. O, Aristo metafiziğini kırk defa okuduğunu ve metni kafaya aldığını (ezberlediğini) bu kitaptan hayrete düştüğü sırada Farabî tarafından yazılmış ve kendisine bütün izahatı veren küçük bir kitaba tesadüf etmek şansına ulaşarak meseleyi kavradığını söyler. Bu fıkra şunu gösteriyor ki en büyük İslâm filozofunun direkt tesiridir ki onu felsefede o derecede genel görüşü derin bir nüfuzla kavrama imkânına sevketmiştir. Ertesi yıl yahut bundan sonra o, Buhara sultanına ait Yunan eserleriyle dolu mühim bir kütüphaneye girdi ve zamanının en faydalı devrini burada geçirdi, On sekiz yaşından önce o, artık

3 Al-Fawz al-Asghar. J.W. Sweetman tarafından İslâm and Christian Theology'de tercüme edilmiştir (London, 1945), I/I, 93–185.

4 Tahdhîbu'l-Akhlâq: Bir İngilizce tercümesi va'dedilmiştir. Bu ve diğer eserleri hakkında tafsilât için bak: D.M. Donaldson, A Study of Muslim Ethics, London, 1953

bütün ilim ve felsefede o derece salâhiyet sahibi olmuştu ki bundan sonra öğrenim deposuna yeni bir şey katmadı, fakat anlayışını derinleştirdi diye haber vermiştir. Belki de onun, fırsat elde iken böyle geniş okumuş olması iyi olmuştu. Çünkü 998 civarında onu kuşatan şartlar değişti. Babasının ölümünde yaşamasını temin edebilmek için resmî bir hizmet aramak zorunda kaldı. Bölgenin siyasî şartları da kötüye gitti. Küçük hanedanların ve idarelerin inip çıkması demek idi ki o, devamlı olarak bir yerden diğer yere hareket etmek zorunda idi. 1015den 1022 ye kadar Hemedan'da idi. Bu zamanın bir kısmında Büveyhî Prensliğinin güç ve tehlikeli baş vezirlik makamında bulundu, 1023 ten ölümüne kadar Isfahan'da mahallî prensliğin himayesi altında kaldı.

Bir filozof olan İbni Sîna'nın şu ciheti de hatırlanmalıdır ki onun Kanunu't-Tıbb'ı, tıbbî ilimlerde seçkin bir yer işgal eder. Onun diğer ilimlere dair yazdığı eserler de tesirli idi. Felsefesi başlıca iki kitaba, Şifa ve Necat'a sığdırılmıştır ki bunlardan birincisi diğer ilimleri olduğu kadar felsefeyi de içine alan büyük bir özettir. İkincisi ise uzun eserlerin felsefî kısımlarının muhtasar bir tercümesidir. Bu ikinci kitap üç bölüme ayrılmıştır: Bir kısmı mantıka temas eder. Bir kısmında teolojiye aittir (Kozmolojiyi de içine alır.) genel görüş Yeni Eflâtuncudur. Tek olan Allah Vacibu'l-Vüvut'tur. Her şey kendisinden sudur eder. O'nun altında sâf akıllar ve küreler (felekler) vardır. İnsan ruhu görüşü, esas olarak Aristo'nundur. Fakat Plâtonik Yunan filozoflarının münakaşa ve yorumlarına göre tadil edilmiştir. Birçok İslâm filozofları gibi o da peygamberliğin mümkün olduğunu izah eder; fakat Farabî, peygamberliği hayalin en yüksek şekline bağlamış iken İbni Sîna bunu ruhun, aklın en üstün kısmına bağlar.

Şunu da işaret etmek gerekir ki Farabîye aykırı olarak İbni Sina'da Şîîlik izi yoktur. Bu, faal idarenin, ilâhî hikmetten, normalin üstünde bir nasibi olduğunu gösterecek bir teşebbüs yok demektir. O, bilhassa ilk plânda bir peygamberin şeriati vasıtasiyle ilâhî hikmete dayanan bir devletin nasıl kurulabileceğini izah etmekle alâkadar oldu. Bu destek değişmesi ve Şîîlikten âşikâr olarak çekinme belki de bu zamanda Fatımî dailerinin İslâm dünyasının doğu taraflarında faaliyette bulunmalarının bir gereğidir. İbni Sîna bizzat kendisi daha bir çocuk iken daîlerin Buhara'ya nasıl geldiklerini ve onların talimleri üzerinde kızışmış münakaşaları tesadüfen nasıl dinlediğini hatırladı. Olgunluğunda, hattâ Şîîliğin imamiyye kolu idarecilerinin dahi, bu propagandanın kendi otoritelerine nasıl bir tehdit teşkil ettiğini bildiklerine şahidoldu. Bunu andıran her şeyden bunun için şüphe-

lenilebilirdi. Bununla ilgili diğer bir husus da İbni Sîna'nın, arzu ettiği kadar siyasî kuvvete sahibolup hiçbir suretle sünnî ulemanın rekabetini duymamış bulunmasıdır. Böylece onu felsefenin ehemmiyetini mübalâğa etmeğe sevkedecek bir şey yoktu. Bu bakımdan onun durumu, siyasî nüfuzları sırasındaki Mu'tezilenin durumunun aynıdır. O da onlar gibi felsefi açıdan İslâmı kavrayışının, en doğru kavrayış olduğu görüşünü savundu. İslâmı doğru anladıkları hüviyetiyle ortaya çıkanlar arasında mutasavvıflar da vardı. İbni Sînanın mistik bir tarafı da vardır.

İbni Sîna'ya teallûk eden diğer meseleler, onun felsefesinin, tasavvufî ve dini görüşü ile olan münasebetidir. Sonuncusu ile başlamak icabederse o iyi bir müslüman olarak yetiştirilmişti. Kur'an'ı ezberlemiş ve şeriate, yahut vahyedilmiş hukuka çalışmıştı. Kendi hal tercemesinde bize camie gittiğini, zihnî meseleleri için namaz kılıp dua ettiğini söyler ve görüşlerinde şuurlu olarak bir değişme olduğundan hiç bahsetmez. Belki de o düşünmüştür ki Yunan ilim ve felsefesi İslâm inancından ayrı bir sahaya aittir ve bunlar arasında temelli zıddiyet yoktur. Bu felsefede o, kendisini İslâm merkezî doktrininin ne olmasını tasarladığı şeyin takviyecisi ve öğreticisi addetmiş görünmektedir. Ona göre İslâm doktrini: Bütün varlıkların kaynağı olan Allah'ın mevcudiyeti ve insanların peygamber olmalarının ve vahiy almalarının imkânı. İbni Sîna'nın peygamberlik hakkındaki düşüncesi ve ruhun Allah'a seyahati (kavuşması) fikri birbiriyle ve kendi felsefesiyle sıkı sıkıya bağlıdır. On dokuzuncu asır Avrupa tetkikçileri, onun tasavvufunun, felsefesinden ayrı bir şey olduğunu zannetmişlerdi. Fakat onun eserleriyle daha sıkı bir temas, bunun böyle olmadığını açıkça göstermektedir. Onun tasavvufu ve felsefesi, bütünleşmiş tek bir sistemdir. Tasavvufî eserlerinin çokluğu, tasavvufî hayatın onun için çok şey ifade ettiğini gösterir. Tahminen tasavvuf onun fikrî enerjisinin kaynağı idi. Bu şahsî dini davranışı dolayısiyle İbni Sîna, modern araştırıcılar tarafından diğer filozoflardan daha çok, Eflâtun'a yakın kabul edilir. Çünkü onun Üslûbu Aristo'dan ziyade Eflâtunî'dir. "O, Eflâtun düşüncesinin temeli olan şeyi anlamıştı. Bu yüzden olmalı ki Eflâtun nasıl her zaman halkı dînî gerçeğe açılmağa sevketmiş idiyse o da müslümanları dine sevketti."[5]

BİBLİYOGRAFYA

G.M. Wickens, *Avicenna : Seintist and Philosopher*, London, 1952, bininci yılında verilmiş altı konferans. Birisi A.J.Arbery tarafından

5 R.Walzer, Philosophies'de çıkan yazısı, Eastern and Western, II, 143.

hayatına dairdir. S. van den Bergh tarafından Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XVI (1954), 400–4 de kritik edilmiştir.

A.M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son influence Europe médiévale*, Paris, 1944. İbni Sînanın sâf felsefî görüşleri üzerinde üç konferans. Keza La Distinction de l'essence et de l'existence d'aprè Ibn Sînâ, Paris, 1937. Felsefî münakaşa. Keza: Livre des directives et remarques, Beirut and Paris, 1951. Sisteminin genel bir açıklanmasına dair bir tercüme.

Louis Gardet, *La Pensée religiques d'Avicenne*, Paris, 1951. Onun sünni teolojisi ve tasavvufu ile olan münasebetine ait dikkatli güzel bir tetkiktir.

Henry Corbın, *Avicenna and the Visionary Recital*, London, 1961. Onun tasavvufi ve teolojik düşüncesinin bir izahı. Muahhar imamiyye şîîliğinin onunla münasebeti sayfa 243–57 arasında münakaşa edilmektedir.

F(azlur-) Rahman, *Avicenna's Psychology*, London, 1952. Kitabu'n-Necat bölümünün notlarla tercümesi. Keza: Prophecy in Islâm, London, 1958, peygamberliğin felsefi yönüne temas eder.

Soheil M. Afnan, *Avicenna, his life and works*, London, 1955. Dikkatli bir tasvir. Onun doğu esrarı üzerindeki tesirini gösterir.

FASIL 11

Şiilikte İnkılâplar

Onbirinci imamın ölümü ve onikinci imamın 874 de ortadan kaybolması üzerine imamiyye Şîîliğinin belirli bir şekil almağa ve teşkîlatlanmağa başladığı[1], bu kitabın altıncı faslında görülmüştü. Şîî Büveyhilerin 945 de Bağdad'da idareyi ele almalarından sonra imamiyye fikhı bir miktar resmî bir tanınma kazandı. İmamiyye fikhının ana kısmı gelişmeğe başladı. Bunun yanında İmamiyyenin teolojik görüşleri de şekillenmeğe devam etti. Bu mevzua dair aş-Şayhu's-Saduk (öl. 991) tarafından yazılmış Tract on the Bliefs of the Imamites "İmamiyye inançları üzerinde Risale" adlı bir tefsir halen İngilizcede mevcuttur.[2] İmamiyyenin görüşleri, bazı noktalarda Mu'tezilenin görüşlerinden uzak değildir. Meselâ Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söylerler. Ama bu tesirin sarahati ve hangi yoldan olduğu belli değildir. Sonraki kaynaklar gösteriyor ki onlar da felsefî-teolojik fikirleri kullanmışlar ve Eş'arî'leri tenkid etmişlerdir[3]. Böylece İmamiyye bir bakıma İslâm teolojisinin ana mecrasında idiler. Diğer taraftan muasır veya yakın zaman muhaliflerinin görüşleri nadiren tenkidedilir. Bu şunu gösterir ki çok az İmamiyye teologu aktuel polemiklere (mübaheselere) sokulmuştur. Daha derin bir çalışma yapılıncaya kadar bundan fazla bir şey söylemek çok güçtür.

Şîîliğin Zeydiyye kolu da, bazı küçük siyasî muvaffakiyetleri hakkında bir şey bilinmesine rağmen teolojik bakımdan karanlıkta kalır. 870 den 1126 ya kadar Hazer Denizi güneyinde çeşitli bölgelerde küçük bir devlet vardı. 900 tarihinden önce Yemen'de kurulmuş olan bir devlet de bu zamana kadar San'a Zeydî imamlarının altında şu veya bu şekilde idare edilmektedir. Bu, Zeydî fikhının gelişmesini intacetmiştir. Fakat bu fikıh, bilinen dört mezhebe çok yakındır.

1 Bak: GALS, I. 320–23, 704–14; vs.

2 A Shi'ite Creed, A.A.A. Fyzee tarafından tercüme edilmiştir, London, 1942.

3 Bak: Fasıl 18

Onlarla beraber beşinci bir mezhebolarak kabul edilebilir. Zeydîler, Mu'tezileyle İmamiyyeden daha yakından ilgilidirler. Zeydiyyeden Mu'tezileye dönen kimselere dair kaynaklar bulunmasına rağmen bazı görüşlerde Zeydiyye ile Mu'tezile arasında tam bir aynılık vardır. Bu muammaların cevabını, belki de dokuzuncu asır başlarında Bağdad'da bir Zeydî olmanın manasını daha iyi anlamak suretiyle bulmak mümkündür[4]. Tabii Zeydî devletleri uzak dağlık bölgelerde idiler. Zaman zaman iyi âlimlere sahibolmalarına rağmen İslâm teolojisinin umumî gelişmesinde bir rol oynamak bunlardan beklenemezdi.

Şîîliğin İsmaîlî dalı hakkında daha çok şey söylenebilir. Şurası hatırda tutulmalıdır ki İsmaîlîlik Mısır'da Fatımî soyu ile birleşmiş olmasına rağmen bir doktrin olarak Fatımîlerden ayrı bir hayata sahipti. Meselâ Arabistanı'n doğusunda bulunan Karmatîler bazan Fatımîlerin otoritesini kabul etmişler ve bazan de onlara karşı savaşmışlardı. Bazı sünnî yazarları İsmaîlîliği, İslâmdan önceki dinlerin bir nüksü olarak açıklamağa çalışmışlardır. İlk Avrupalı araştırıcılar da İsmaîlîlik içerisinde bir İran milliyetçiliği yahut orijinal bir hareket görmek istemişlerdir. Sonuncu teklif tamamen yanlıştır. Zira birçok İranlı olmıyan kimseler İsmaîlî oldukları gibi asıl İran idareci zümresi de umumiyetle sünni olmuşlardır. Bundan dolayı yakın tetkik düşüncesi, İsmaîlîliği işçi, sanatkâr (esnaf) ve diğer alt tabaka arasındaki bir seri ihtilâl hareketlerinin kökü olarak anlamak görüşüne varmıştır. Mevcut İdarede işlerden memnuniyetsizlik birçok merkezlerde durumu ihtilâl derecesine kadar sürüklemişti. Liderlerinin teşkilâtlanma dehası, birçok dağınık bölgelere yayılmış grupları bir araya getirerek bir şekil verecek ve belirli olmıyan bir metotla yer altı ihtilâl teşkilâtını kuracaktı. Bunun yanında üstün birinden gelen emrin, imam-ı ma'sumdan geldiği inancını koydular. İşte bunlar, İsmaîlîliğin yayılmasına sebeboluyordu.

Bu cereyan birkaç tabakaya ayrılarak teşkilâtlanmıştır denir. Her tabakaya, altındaki tabakaya nisbeten daha çok ders (sır) verilmişti. En aşağı seviyede ise kuşattıkları halkın görüşüne ve şimdiye kadar olan dinî inançlara uygun şeyler söylenirdi. Yavaş yavaş daha üstün merhalede üyeler, açıkça öğretiliyorlardı ki müsbet dinlerdeki gerçek daima biribiriyle akrabadır. Onların her birinde bulunan gerçek, İsmaîlîliğe aktarılmıştı. Müslümanlarla temasta onlar, zahir ve

4 R.Strothmann, makale: "al-Zaidiya", EI' ve diğer eserler. M. Guidi, La lotta tra l'Islame il manicheismo, Roma, 1927 (Bir Zeydî Mu'tezilî metninin tercümesi); keza Gli scrittori zayditi e l'esegesi coranice mu'tazilita Roma, 1925

batın arasında bir ayırım yapmışlardı. Şunu iddia ediyorlardı ki: Kur'an'ın zahiri yahut belli manası yanında batını, yahut gizli manası da vardır. Ve bu gizli mana sadece imamdan öğrenilebilir. Talimlerinin bu noktasından dolayı onlara bazı zamanlar Batınîler de denmiştir.

İsmaîlîler şu fikri benimsemişlerdir: İmam İsmaîl'den sonra (isimlerini kendisinden aldıkları Ca'fer-i sadık'ın oğlu) müteaddid gizli imamlar vardır. Nihayet bunlardan birinin oğlu 909 da Fatımî devletini kurmuştur. Fatımîler, genel doktrinleri dolayısiyle, İslâm topluluğunun gerçek halifeleri olduklarını iddia ettiler. Ve Abbâsileri SUZERAİNS (üstün lider) kabul etmediler. Onlar Mısır'ı zaptettikten sonra bu iddiayı neticelendirme hususunda büyük ümide kapıldılar. Ve bu iddiaları, Abbasîleri tanıyan bölgelerde daha da şiddetlendirdiler. Selçuklular Bağdad'da henüz yerleşmeden önceki karışıklıkta bir an için bir türk generali Fatımîlere bağlılık izhar ederek şehri işgal etti ve hemen hemen bir seneye yakın bir zaman Cuma hutbelerinde Abbâsiler yerine bunların ismi okundu. Fakat bundan sonra denizin meddi geri çekildi ve iyice anlaşıldı ki Fatımîler, doğuya doğru bir zaman zaptetmiş bulundukları Suriye'den ötesini ele geçirmeğe istekli değillerdi. Şu fikir ileri sürülmektedir ki devletlerini kurduktan sonra Fatımîler, propagandalarındaki ihtilâl unsurunu kaldırıp hilâfete kendilerinin daha lâyık oldukları davasına kuvvet vermeğe başladılar. Şurası da muhakkaktır ki 1100 tarihinden önce Mısır'da normal hükûmet sorumluları için Asya ihtilâlcilerinin arzu ve iştiyaklarını tatmin etmek mümkün değildi.

Fatımî hareketinin ilk merhalelerinde bu harekete bağlı gruplar arasında dokuzuncu asrın sonuna doğru Basra'da yaşıyan birtakım felsefeciler ve tabii ilimlerle uğraşan âlimler bulunmuştur. Bunlar kendilerine Safâ kardeşleri yahut Samimi Kardeşler (İhwanu's-Safâ) adını vermişler ve kendilerinden sonraya elli veya elli bir risale kolleksiyonu bırakmışlardı. Ondokuzuncu asır Avrupalı araştırıcıları bu risalelerden çok etkilenmişler ve bunlara o günün bir çeşit ansiklopedisi gözüyle bakmışlardı. Bununla beraber tedricen anlaşılmaktadır ki onların zahirî öğrenimleri, talimleri biraz sathîdir. Yakın bir yazar onları: "İlimle maskeli ihtilâlci" diye karakterize etmiştir[5] Onlar yeni pitagorcu tasavvufa meyyal derleyiciler (eclectics) idiler. Birçok İsmaîlîler gibi İslâm dahil, bütün müsbet dinlere sadece biribirine bağlı (akraba) gerçeği taşıyan müesseseler olarak bakıyorlardı.

A Creed of the Fatımids (Fatımîlerin akaidi) unvanı altında, İsmaîlî doktrininin bir özeti neşredilmiştir. Müellif, 1215 de yani Fatımî soyunun 1171 de düşmesinden takriben yarım asır sonra ölmüş olmasına rağmen, eser, Fatımî idaresinde benimsenmiş olan (meselelerin) bir izahı kabul edilebilir[6]. Eser karşıt görüşlere sahibolanlara karşı herhangibir münakaşa izhar etmeden sadece Fatımî itikadlarını anlatır. Fakat İslâmın bu şekli en doğru şekil gösterilir ve müellif iddialarını o derece ileri götürür ki sünnî ve diğer İsmaîlî olmıyan doktrinleri açıkça reddeder. Sünnî felsefî teolojisi fikirleriyle bazı âşinalıklar varsa da (iki okul arasında) karşılıklı münakaşa, mübahese yapılmamıştır. İsmaîlîlerin temel prensiplerinden biri şudur: İnsan aklı kısadır ve tam gerçeğe ulaşamaz. Bu gerçek ancak Peygamberden veya imamlardan birinden alınabilir. Böyle bir temel üzerine felsefî teoloji tutmaz. Halen tetkik bekliyen birçok İsmaîlî eserler bulunmasına rağmen bunlar akidenin tekâmülüne yarıyan tafsilâtı vermekten öteye geçmezler. İsmaîlîler diğer müslümanlarla teolojik münakaşalara iştirak etmemelerine rağmen genel teolojik gelişmeğe önemli tesirler yapmışlardır. Zira sünnîlik, uzun bir zaman, fikren İsmaîlîliğe karşı müdafaa edilmek mecburiyetinde kalmıştı.

Fatımî soyunun son batışından uzun zaman önce İamaîlî hareketi içinde ciddî bir ayrılma baş gösterdi. Belki de idarede mes'ul bulunan kimselerle gayri mes'ul ihtilâlciler arasındaki fikir ayrılıkları bu neticeyi doğurdu. İslâm dünyasının Asya bölümünde ihtilâlcilerden çok kimse vardı. Fatımî hükûmeti Asya'ya bir tecavüz hareketi yapmaktan kaçındıkça ve buna kabiliyetsizlik gösterdikçe ihtilâlcilerin sabrı tükendi ve bir isyan meydana çıktı. Bu, Alamut'un ve diğer dağlık bölgelerdeki kalelerin zaptında muvaffak olmuştu. Fakat önemli bir şehir kazanmak, yahut Selçukluları tardetmek için yaptıkları teşebbüslerde tamamen yenildi. Teolojik yönden mühim olan 1035 den beri hakim olan Fatımî imamı al-Mustansır-ın 1094 de ölümü üzerine vukubulan hâdise idi. Mısır'ın gerçek idarecisi olan vezir Veliâhd Nizar tahta çıkarıldı. Ama diğer oğul al-Musta'lî tarafından indirildi. İranlı ve

5 Avicenna hakkında A.J. Arberry tarafından yazılan Scientist and Philosopher (ed. G.Wickens), 12. Kitabu Cami'il-Hikmatain hakkında farklı bir tasvir verilmiştir ("Harmonie de la philosophie grecque et de la theosophie ismaelienne" Bu kitap Nasır-ı Husraw tarafından telif edilmiştir. 1069 da yazılmış ve H. Corbin ve M.Mo'in tarafından Tahran'da 1953 de basılmıştır. Arberry'nin Reason and Revelation in Islam, London, 1957, 72–82 deki açıklamaya bak. (Bu eser, yakın basılmış metinler için diğer kaynaklara sahiptir.)

6 W. Ivanow tarafından neşredilmiştir, Bombay, 1936. Akaid: Tâj al-Aqâid by Ibn al-Walîd'dir (GALS, II. 715).

Suriye'li ihtilâlciler bu olayı fırsat sayarak Nizar'ı izliyecekleri iddiasiyle Mısır'la olan bağlarını kopardılar. Enteresan olan şu ki Nizar'ın ortadan kaybolmasına belki de öldürülmesine rağmen Asya liderleri onun gizlenmiş bulunduğunu ve kendilerinin onunla temas halinde olduklarını ileri sürdüler. Filhakika 1164 de Alamut'un yeni lideri ondan iki mektup aldığını ve bunlara binaen bu firkanın hayatında garip bir devir açıldığını iddia etti. "Kıyamet devri: The era of the Resurraction." [7]

İsmaîlîlerin daha sonraki tarihleri, bazı teolojik eserler mevcud olmasına rağmen başlıca siyasîdîr. Nizar'ın muakkipleri öldürme siyasetleriyle dikkati çekmiş ve bunlara Assasins adı verilmiştir. Bir çok Avrupalı dilcilere göre bu kelime Arapça bir kelimeden çıkmıştır. (Belki Haşhâşîn kelimesi şeklinde). Haşhâşîn, Haşhaş kullananları ifade eder. Fakat onlara neden bu adın verildiği iyi bilinmiyor. Onlar ve al-Musta'lî'nin taraftarları her biri iki grupa ayrılmışlar ve her biri nihayet yavaş yavaş Hindistan'a gitmişlerdir.

Bu kadar müfrit olan bazı firkaların mevcudiyetini zikrederken bunların İslâmdan sayılıp sayılamıyacağı konusu da göz önünde tutulması gereken bir noktadır. En çok Lübnan dağlarında Havran ve Şam havalisinde yaşıyan Dürzîlerin dini, Fatımî halifesi al-Hakim (996–1021)i ülûhiyyetin son tecessüm ettiği kimse olarak kabul etmek suretiyle İsmaîlîlikten ayrılmıştır. İnançları büyük ölçüde İsmaîlîlikten türemiş olan diğer bir firka da Nusayrîler yahut Alevîler (Fransızca Alaouites) dir ki bunlar Suriye'nin çeşitli bölgelerinde yaşarlar ve Ortadoğunun çeşitli mıntıkalarına yayılan küçük grupları vardır. Ayırdedici inançlarından biri, Alî'yi ulûhiyyetin bir mücessem şekli olarak Muhammed (A.) den üstün tutmalarıdır. Bunların adı, diğer ortadoğudaki firkaların isimleri gibi hakaret manasına kullanılır ve bu isimlerle adlandırılan kimselerin, gerçekten bu firkanın mensubu olduklarından emin olmak güçtür. Son olarak Yezîdîler, yahut Şeytana tapanlar vardır ki bunların hemen hepsi kürttür. İsimleri İslâmî olmasına rağmen, dinlerinin İslâmdan mı, yoksa başka bir dinden mi neş'et ettiği ayırdedilemiyor. [8] Bütün bu firkalar, küçük bir takım mahallî cemiyetler teşkil etmişlerdir ki bunların İslâm dünyasının genel fikrî ve kültürel hayatiyle alâkaları büsbütün kesilmiştir.

7 Bak: Helenizmin ilk Dalgası: Eş'arî Faslı.

8 Daha fazla bilgi için bak: El (S), makaleler, "Druses", "Nusayrî", "Mutawâlî", "Yazidî", vs.

BİBLİYOGRAFYA

M.G.S. Hodgson, *The Order of Assasins's-Gravengage*, 1955; Esas olarak hareketin zahiri tarihine temas eder ama bazı teolojik materyeli de vardır.

Wilfred Madelung, "*Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre*", Der Islam, XXXVII (1961), 43–135. Şimdiye kadar kullanılmamış bütün kaynakları inceler.

F. Dieterıcı, *Die Philosophie der Araber in* X. *Jahrhundert*, Leipzig, 1876–1879. İhwan as-Safâ Risalelerinin kısmen tercümeleri.

Adel Awa, *L'Esprit critique des "frères de la Pureté"*, Beirut, 1948. Bir Paris doktra tezi.

FASIL 12

Sünni Teolojisinin İlerlemesi

950 den sonra yazılan birçok aktüel teolojik eserler hâlâ mevcuttur. Fakat bazı noktalarda bu, çalışmayı daha da güçleştirir. Kitapların çoğu yazmadır. Ve basılan bazıları da uzundurlar. Geçmiş çağların mufassal münakaşalarının, bize ;daha yakın olan muharrirlerin önemli meselelerine (yani yazarların günündeki önemli meselelere) nasıl bağlandıkları bizim için belirlilikten uzaktır. Bu suretle bu zamandaki İslâm teolojisi çalışması çok sıkıcı olabilir ve daha erken formative period (şekilci devir) den daha az dikkati çeker.

Eş'arî'nin kendisi hakkında bir bilgi vermek mümkün ise de Eş'arî okulunun asılları (menşe'leri) karanlıktır. Eş'arî'nin kelâmda rasyonel metodu kullananlardan sadece biri olduğu fakat şans eseri olarak bir önder (figurehead) alınmış bulunduğu ileri sürülmektedir. Bu, muhakkak ki çok uzaklara gider. Şüphesiz onun, Dırar'dan, Mu'tezile metodlarının kabulü sırasında onlara karşı koyan al-Muhasbî'ye kadar birtakım selefleri vardı. Fakat Eş'arî kitapları, kendisinin, sünnî düşüncesinin ana kısmınca şayanı kabul olan usulde Mu'tezile matodlarını ilk defa kullanan kimse olduğu görünüşü kabul için her sebebi verir. Sonraki nesillerin, faydalı bilgi elde ettikleri eserler, onun eserleridir. Fakat devrin bazı isimsiz kimselerinin de müessir olduğunu düşünmemek için bir sebep yoktur. Şu da kabul edilmelidir ki birkaç isim hariç, ondan sonra onun ardından gidenler hakkında pek bilgimiz yoktur. Ve Eş'arî'yi hemen takibeden nesil için Eş'arî okulunun bir önemi olamazdı. Zira kendini hadis yahut fıkıh çalışmasına veren bir okulda teolojinin çok küçük bir yeri vardır.

Hakkında çok şey söylemek mümkün olan ilk teolog, al-Bakillânî (Kadı Ebubekir Muhammed ibn Tayyib) dir. Bunun hakkındaki biografik tafsilât da azdır. Basra'da doğmuştu. Hayatının çoğunu Bağdad'da geçirmişe benziyor. Şîraz'ı ziyaret ettiği, aynı zamanda

Büveyhî sultanı tarafından Bizans sarayına elçi gönderildiği söylenir. Bir Malikî fakihi olarak yetiştirilmişti. Eş'arî'nin iki talebesinin tedrisi altında kelâma da çalıştı. 1013 de öldü.

İbni Haldun (1406) a göre o, Eş'arî teolojisine atomculuğu getirdi. Fakat en son çalışmalar bunun, hata olduğunu açıkça gösteriyor. Zira atomculuk fikirleri bizzat Eş'arî'nin kendi eserlerinde vardır. Onun Mu'tezilî seleflerinde de vardı. al-Bakillânî tarafından yazılan iki kitap, bu zamanda teologların dikkatini üzerine çeken yeni meseleleri gösterir. Bunlardan biri Kur'an'ın i'cazı, yahut mu'cizevî karakteri, diğeri de mu'cize ile (Mu'cize peygamberin iddiasının doğruluğunu gösterir) benzeri olay-bu olay, bir iddiası olmıyan kutsal kimselerle alâkalı kerametler, yahut hile ve sihir olabilir[1] - arasındaki fark idi. Bunlar biribirine sıkı sıkıya bağlı idiler.

Bu mesele er-geç İslâm teologları tarafından rasyonel metod kullanılarak izah edilmesi zaruri olan bir mesele idi. Hattâ Muhammed (A.) in hayatında bile müslümanlara şöyle denilmişti: "Muhammed (A.) in, Allah'tan haber getiren gerçek peygamber olduğundan nasıl emin olabilirsiniz?" Medine Yahudileri bunu daha kuvvetlice ifade etmişlerdi: "Muhammed (A.), Kitab-ı Mukaddesin ifadesine göre kendisinin peygamber olduğunu ileri sürüyor. Halbuki onun bazı vahiy diye ileri sürdükleri, Kitab-ı Mukaddesi tekzibediyor. Böylece o peygamber olamaz."* Irak, Suriye ve Mısır'ın zaptından sonra müslümanlar hıristiyanlarla da daima omuz omuza yaşamak durumuna geldiler. Muhammed (A.) in peygamberliğini inkâr eden insanlarla yaşamağı öğrenmek zorunda kalıyorlardı. Popüler teoloji, Muhammed (A.) için mu'cizeler keşfetmek yahut icadetmek yolunu tuttu.**. Fa-

14 Massignon, Essai², 260-72, 318. Keza C.E. Bosworth, "The Rise of the Karâmiyyah in Khurasan", Muslim World, 1 (1960), 5-14. Bir Hanefi olan belki de Maturîdî ile görüşmüş bulunan Muhammed ibn al-Yamân as-Samarqandî Kerramilere bir reddiye yazmıştır (Al-Jawahir al-Mudî'a. II. 144, vs). İsmin Karam yahut Kiram olduğu üzerinde de münakaşa vardır.

* Hz. Peygamber kendisinin Tevrat ve İncil'de haber verilmiş bulunduğunu söylüyordu. Aynı zamanda bunların tahrif edildiğini de söyledi. Gerçekten bunlar tahrif edilmişlerdi ama Tevrat ve İncil'in asıllarından da bazı parçalar kalmıştı. İşte o parçalarda Hz. Peygamber'e işaretler vardı fakat peygamberimizin bunları söylerken onlar gidip ona işaret eden âyetleri de imha etmeğe çalışmışlardı. Bunu te'yideden vakalar tarih kitaplarında vardır.

** Müslümanlar peygamberimize mü'cize uydurmamışlardır. Peygamberimizin en büyük Mu'cizesi Kur'an-ı Kerimdir. Fakat ondan birçok mu'cizeler de zuhur etmiştir ki bunların bir kısmı tevatüre varan bir çoğunluk tarafından görülmüş ve rivayet edilmiştir. Bu arada bazı zayıf rivayetli hattâ uydurma mu'cizeler de Hz. Peygamber'e atfedilmiştir. Sahih kritik bunları ayıklamıştır. Mütercim.

kat daha ciddî teologlar, inançlarını Kur'an'ın mu'cizevî karakteri üzerine inşa etmeği tercih ettiler. Keza onun okuyup yazmadığına dair âyetleri de Muhammed (A.) in mu'cizesini yükseltmede kullandılar; okuyup yazması olmadığı halde bu kitabı getirmesini onun mu'cizesine hamlettiler.

Sufi al-Hallac (922), sağlam mu'cizevi vakaların, kendisinin ruhî tecrübelerinin gerçek olduklarını gösterdiğini ileri sürdüğü zaman kelâma yeni bir unsur girdi. Bu, münakaşayı geniş bir sahaya yaydı ve birçoğu bu vakaların hîle yahut büyü icabı olduklarını ileri sürdü. Bakillânî ile beraber teoloji şu görüşü benimser: mu'cize, yalnız Allah'ın yapabileceği bir şey olmalıdır. Ve bir peygamber kendisinin peygamberliğini isbat için Allah'ın mu'cize yaratacağını söyledikten sonra vukubulmalıdır. Mu'cize ve keramet, hokkabazlığın dışında geçen şeylerdir. Ruhî sahtekârlıklar yapan kimsenin hilesini önlemek için Bakillânî: mu'cize hâdiselerin normal seyrini bozmalıdır. Öyle ki ancak Allah'ın kudreti bunu yapacak şekilde olmalıdır tezinde ısrar eder. Tabii hilenin farkına varmak için bir kimsenin, aklını kullanması lüzumlu idi.

al-Bakillânî ve birçok Sünnî âlimler tarafından ulaşılan netice, Kur'an'ın bizzat Muhammed (A.) in peygamberliğini gösteren bir mu'cize olduğu idi. Onun i'cazı, fesahetinde ve yüksek edebî vasıflarındaydı.* Kur'an'da Muhammed (A.) e Arap ediplerini Kur'an'a bir benzer yapmaları için davet etmesi söylenir (II/93). Fakat bu tahaddîye cevap vermeğe hiç kimse muktedir olamadı. Onlara göre Arapların bu ferman okumağa karşı koymamaları, Allah'ın onları bundan önlemesinin gereğiydi. Yalnız Allah'ın yapabileceği bir şey olması, Kur'an'ın mu'cizeliğini daha çok gösterir. Avrupalı nokta-i nazarından bu, kuvvetli bir münakaşa konusudur. Avrupalı ondan çıkabilecek neticeleri psikolojik terimler içinde ifade etmek ister. Muhammed' (A.) in hayatının sonuna doğru ve onun vefatından hemen sonra Arabistan'ın çeşitli kısımlarında birkaç erkek ve bir kadın çıkıp peygamber olduklarını iddia ettiler. Burada, ortadoğuda umumiyetle âdet olduğu vechile din, siyasî olaylara yakından bağ-

* Kur'an yalnız fesahati ve edebî vasıflariyle mucize değil, aynı zamanda ma'nasiyle mu'cizedir. Onun olacağını haber verdiği olaylar on sene yirmi sene, yüz sene sonra aynen olmuştur. Onun kâinat hakkında söylediği sözler bugünkü ilimle aynen isbat edilmiş bulunmaktadır. 1400 sene önce hiçbir ilmî tecrübeden haberi olmıyan bir Nebiyy-i Ümmî'nin ağzından çıkan bu sözlerin hiçbirinin ilimle çatışmaması, ilmin onun söylediklerini teyidetmesi onun en büyük bir mu'cize olduğunu gösterir. Bu konuda İslâma İ'tirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar adlı eserimize müracaat etmek faydalıdır. Mütercim.

lanmış idi. Sadece yeniliğe ve gelişen İslâm devletine karşı koymak amaciyle bu adamlar Kur'an'a nazire yapmağa çalıştılar. Bu adamlardan biri tarafından Kur'an stiline göre birkaç âyet de uyduruldu. "*Fakat şurası inkâr olunamaz bir gerçektir ki ne Muhammde' (A.) in muasırları, ne de sonraki yazarlar tarafından Kur'an'la mukayese edilebilecek bir şey yapılamamıştır.*"

Çalışmalarımızın bugünkü durumunda Eş'arîliğin gelişmesinde al-Bakillânî'nin yerini açıkça takdir etmek güçtür. Sonradan Gaznede Kerramilerin bir muhalifi olduğu görülen İbni Fûrak (1015) ve Neysabur'da kendisi için yapılmış bir medresede kelâm okutan Abu İshak al-İsfara'inî (1027) gibi devrin mukayeseli görüş sahipleri olan Eş'arîler tarafından yazılmış eserler az muhafaza edilmiştir. al-Bakillânî'nin (peygamberliği gösteren ilmî mu'cize) müstesna, orijinal olduğu hususlar azdı. Fakat o, Eş'arî ta'liminin alelâde sıradaki eskimiş unsurlarını bir araya getirip bütün Eş'arî sistemini kurmuştur ve bunu fi'len inşa etmiştir.

Bu zamandan itibaren itikatta Eş'arî olan birçok seçkin âlimler bilinmektedir. Burada yalnız ikisi zikredilecektir. Bunların her ikisi de hayatlarının çoğunu Neysabur'da geçirmişlerdi. İlki basiçte al-Bağdadî diye bilinir. Tam ismi Ebu Mansur abdu'l-Kahir ibn Tahir'dir 1037 de vefat etmiştir. İlk fırkalar üzerine verdiği malûmat ile iyi tatanınmıştır. Her fırkanın hatalarını açıkça göstermiştir. Ana noktaların vazıh bir beyanını veren ve diğer fırkalarla olan ana farkları belirten mücmel bir Eş'arî itikadı da yazmıştır. İkincisi İslâm tasavvufu üzerine yazanların büyüklerinden biri olan Kuşeyrî (1072) dir. Onun Eş'arîler arasında bulunması -teoloji üzerine eser yazmış ve herhalde konferans da vermiştir- bize şunu hatırlatır ki teoloji ile tasavvuf arasındaki ayrılık mübalâga edilmemelidir. Zira hiçbir zaman kesin bir ayrılık olmamıştı.

Selçukluların 1055 de Bağdad'a girmeleri ve halifenin ismî hakimiyetini kabul etmeleri üzerine, bunlar sünnî oldukları için Eş'arîlerin rahat edecekleri düşünülebilir. Fakat aksine bir zaman gadre uğradılar. Bunun sebepleri açık değildir. Fakat bu iş Selçuk Sultanının veziri al-Kundurî'nin marifeti oldu. Bu zata sapıklara karşı tedbirler alması emredilmişti. Bu sapıklar Şîîler idi. Fakat Kundurî bunlara Eş'arîleri de kattı. Kendisinin Hanefi olduğu, Şafiîlere şiddetli bir şekilde karşı koyduğu da söylenir. Bir zaman için camilerde Cuma hutbelerinde Eş'arîlere alenen lânet edildi, ders vermeleri, yahut va'zetmeleri menedildi. Kuşeyrî ve Cuwaynî dahil müteaddit âlimler,

kaçmanın yahut gizlenmenin daha emniyetli olduğuna kanaat getirdiler. Cuwaynî ömrünün dört yılını Hicaz'da geçirdi. Bundan dolayı İmamu'l-Harameyn (iki tapınağın: Mekke ve Medine'nin imamı) diye bilinmeğe başladı. Bu, 1059 la 1063 arasında cereyan etti.

Birinci Selçuk sultanının ölümü ve tahta Alpaslan'ın geçmesi, Eş'arîlere tam tersine, bir şans getirdi. Yeni sultanın kuvvetli ve kabiliyetli bir veziri vardı: Nizamu'l-Mülk. Bu zat, al-Kundurî'nin rakibi idi. Aynı zamanda Şafiîler ve Eş'arîlerle de teşriki mesaisi vardı. Fatımî propagandasının tehlikesinden müteyakkız idi. Ve bunun tenkil tedbirleriyle önlenemiyeceğini anlamıştı. Bu sebepten o, sünnî hegemonyasını fikren müdafaa için geniş sahalara yayılan bir siyaset takibetmeği düşündü. Bu konuda en büyük vazife Eş'arîlere verilmişti. Cuma günleri onlara yapılan lânet durdurulmuş ve 1065 in sonuna doğru Bağdad'da yeni bir medresenin, Nizamiyyenin inşasına başlanmıştı. Bu medresenin 1067 de açılışından sonra medresenin Eş'arî karakterinin üstünlüğünden darılmış olan Bağdad Hanbelîleri, kargaşalıklar doğuran bazı huzursuzluklara âmil oldular. Eş'arîleri desteklemekten geri kalmıyan Nizamu'l-Mülk, gerginlikleri zazaltan bazı *müsaadeler* verdi. Aynı zamanda hilâfetin diğer önemli şehirlerinde de benzeri medreseler yapmağa devam etti. Bunlardan, müessir olan biri, al-Cuwaynî'nin müderris ve Gazalînin talebe olduğu Neysabur'daki Nizamiyye medresesi idi.

İmamü'l-Haremeyn al-Cuwaynî, bilgin bir âileden gelmişti. Babası 1016 civarında bir çeşit fıkıh ve ilgili konular okulu açmıştı. Babasının 1046 da ölümü üzerine genç al-Cuwaynî (ki Abu'l-Maâlî de denir), Yirmi yahut daha küçük bir yaşta, henüz bazı konulara kendisi çalışırken (talebe iken) okulun idaresini eline aldı. Bağdad'da en yüksek kuvvete sahibolduktan birkaç yıl önce Neysabur'un idaresini ele geçiren Selçuk hükûmetinden gelen baskı, onun, Neysabur'u terk edip kendini Bağdad'a atmasına sebeboldu. Bu, muhtemelen 1054 civarında olmuştu. Şüphesiz bu, daha önce zikredildiği veçhile sapıklara karşı bir hareketti. Bağdad'ın da selçukların eline geçmesinden sonra Cuwaynî Mekke ve Mediye'ye çekildi. 1063 civarında Neysabur'a dönebildi. Burası, Nizamü'l-Mülk'ün, bir Nizamiye medresesi kurduğu şehirlerden biri idi. Al-Cuwaynî, 1085 de vefatına kadar medresenin reisi oldu.

Cuwaynî'nin teolojik görüşü, irşad yahut doğruluk rehberi[2] denen şümullü bir eserin Fransızcadaki tercümesinden elverişli bir

2 Klopfer tarafından tercüme edilen muhtasar bir akaid eseri Das Dogma des Imâm al-Haramayn al-Djuwainî und ein Werk al-'Aqîdat an-Nizâmîyah, Cairo/Wiesbaden, 1958.

şekilde öğrenilebilir. Umumiyetle onun görüşü, Bakillânî'nin görüşüne çok benzer. Şu kadar ki bunda münakaşalar daha dikkatli ve daha ince ele alınmıştır. İlgi duyulan görüşler aynıdır. Fakat epistemolojik başlangıçlara daha belirli bir ilgi vardır. Bundan başka işaret edilecek en önemli husus da Eş'arî görüşünden Mu'tezilî görüşüne doğru kaymadır. Bunun belirtilerinden biri, Mu'tezilî Ebu Haşim'e bağlanan Ahval doktrininin kabulüdür. Daha önemlisi de Allah'a ait harfi harfine manasını vermek mümkün olmıyan antromorfik terimleri "mecazî olarak anlamak (Tevîl)"dir. Böylece Eş'arî "El" kelimesinin Allah'ın eli şeklinde "Fakat mahiyeti mechul" olarak anlaşılmak gegerektiğini ileri sürdüğü halde al-Cuwaynî, cismanî mananın mümkün olmadığını ve kudret manasında anlaşılması lâzımgeldiğini iddia etti. Biografi yazanlar şunu da ifade ederler ki al-Cuwaynî felsefeye çalışmıştı. Eserlerinde bunun izi yoksa da öyle görünüyor ki büyük talebesi al-Gazalî'yi, felsefeye çalışmanın önemini anlamağa o sevketmişti. Maamafih sert teologların reddettikleri kitaplarda dahi durmadan gerçeği araştırmasından sonra hayatının sonuna doğru nihayet çocuk imanına benzer bir iman kanaatine vardı. Ve hayatının bütün tecrübelerinden elde ettiği şu neticelere davet etti: "Yaşlı kadınların dinine sarıl",

BİBLİYOGRAFYA

J. Bouman, *Le Confilt autour du Coran et la solution d'al-Bakillânî*, Amsterdam, 1959. Dikkatli bir münakaşa.

W. Montgomery Watt, "*Some Muslim Discussions of Anthropomorphism*", Transactions of the Glasgow University Oriental Society, XIV (1953), 1–10.

R. Paret, "*Der Standqunkt Al-Bâkillânî's in der Lehre von Koran*", Studi orientalistic in onore di G. Levi cella Vida, Rome, 1956, II. 294 ff

Imam El Haramein (Jowayni), *El-Irchad*, bası ve Fransızcaya tercüme. Yapan: J.D. Luciani, Paris, 1938 G. Vojda tarafından Journal Asiatic'de bazı düzeltmelerle. 1938, 149–53

A.J. Arberry, *The Doctrine of the Sûfis*, Cambridge, 1935. al-Kalâbâdhî (995) nin Kitabu't-Ta'arruf'unun tercümesi. s. 14–74 Hanefi istikametindeki doğmatik görüşlere temas eder.

FASIL 13

Gazali

Gazalî hem müslümanlar, hem de Avrupalı âlimler tarafından Muhammed (A.) den sonra en büyük müslüman olarak ileri sürülmüştür. Bu hükmün gerçekten doğru olup olmadığı bilhassa Avrupalı âlimler için üzerinde durulacak güç bir meseledir. Zira onların çoğu için Gazalî müslüman yazarlarının en sevimlisi ve en cana yakınıdır. Belki de söylenecek en emin söz, tesirinin ne kadar sürdüğünü görmek için onun ölümünden sonraki iki yüz yıllık süre içindeki bütün dînî olay dikkatlice takibedilmedikçe bu soruya tam uygun bir cevap verilmiyeceğidir [1]

O umumiyetle Gazalî yahut al-Gazel diye bilinir. Fakat ta kendi zamanından beri kelimenin Gazalî mi yoksa Gazzâlî mi şeklinde telâffuz edileceği münakaşa edilmektedir. Kat'i olmamakla beraber ilki daha şayanı tercihtir. İkincisini tercih edenler, babasının fakir bir yün eğirip satıcısı olduğunu ileri sürerler. (Gazzâl). Fakat bunun doğruluğu güçtür. Zira büyük teologun bir amcası yahut büyük amcası da var ki o da seçkin bir âlimdi. Ona da Gazalî denirdi. Ekseriya Arap yazarları tarafından künyesiyle gösterilir. "Enu Hamid (Hamid'in Babası)" Kendi ismi Muhammed idi. Ahmed adlı bir kardeşi vardı ki bu zat mistik olarak gösterilir ve Farsça eserler yazmıştır. Teolog 1058 de Tus'ta (İran'da şimdiki Meşhed'e yakın) doğdu. İlk öğrenimini orada yaptı. Tahsilinin ileri merhaleleri için âdet olduğu üzre seyahate çıktı. İlkin Hazer Denizinin Güney doğu köşesinde bulunan Cürcan'a gitti. Sonra tahminen 1077 de, yakın olan Neysabur'a hareket etti. Burada fıkhî çalışmaları yanında Cuwaynî tarafından teoloji ve felsefeye de âşina kılındı. al-Cuwaynî'nin 1085 de ölümü üzerine Nizamül'l-Mülk'ün yanına gitti ve orda bulunan birçok âlimler ara-

1 Bak: Margaret Smith, Al-Ghazâlî the Mystic, ch. 13

sında meşhur bir mevkie sahiboldu. Öyle ki 1091 de henüz çok genç iken Bağdad'daki Nizamiye medresesine profesör tayin edildi.

Dört yıl için o, burada üç yüz öğrenci dinleyicisine ders verdi. Aynı zamanda Farabî, İbni Sîna felsefesini tam bir vukufla tetkik ediyordu. Bu, şimdiye kadar teologların yapmadığı bir şeydi. İlkin filozofların görüşlerinin uzunca objektif bir özetini yazdı. (Bu eser ortaçağlarda lâtinceye çevrilmişti. Vuzuhundan dolayı müessir oldu). Daha sonra onların görüşlerini çürüten bir tenkid yazdı. "Tehafut'ul-Felâsife" Yine bu zamanda diğer birkaç eser de verdi. Bu âşikâr başarısına rağmen o, kalben hastalandı. Cehennem ateşi tehlikesinin kaygusuna düştü. 1095 Temmuzunda bu ruhî sıkıntılar konuşmasına, kendini va'zlarından önliyen fizikî bir hal getirdi. Bu dahilî ıztıraptan birkaç ay sonra 1095 Kasımında Bağdad'ı terk etti, Haccetmek maksadiyle Mekke'ye gidecekti fakat bir hukukçu, kelâmcı ve üniversite profesörlüğü kariyerinden ayrılıp bir sufi olarak tam Allah'a hizmet etmek amaciyle gidecekti. Onun bu değişikliği soruşturulmakta ve onun bu büyük değişmesine çeşitli maddî sebepler ileri sürülmektedir. Ama bunların hiçbiri yeter sebep görünmüyor. Fakat 1095 Şubatında Bağdad'da tanınmış olan yeni Selçuk Hükümdarı Barkiyârug ile fena münasebetleri, onun kararında bir âmil olabilir. Daha derin bir sebeb de ulema arasındaki meslektaşlarının çoğunun (fakihler ve diğer âlimler) ihtiraslarından nefret edişi idi. Belki de kariyerini terk edişinin baş âmili, hissettiği manevi bir hayat yaşamasının, bu haset içerisinde imkânsız oluşu idi. Nisbeten kasaba merkezinden başşehrin bu sofistik muhitine gelen hakiki dindar bir adam için bu, tabii bir reaksiyon olabilir.

Bağdad'dan ilkin Şam'a gitti. Onun bir açıklamasını yanlış anlama, hem eski, hem yeni âlimleri onun, müteakip on yılını Suriye ile Hicaz arasında geçirdiğini düşünmeğe sevketmiştir. Halbuki bütün muteber kaynakları daha dikkatli bir tetkik, bunun böyle olmadığını ve onun dünyadan çekilme yılları olan on yılının daha ziyade aşağıda gösterildiği veçhile sarfedildiğini açıkça göstermektedir.[2] Bağdad'dan ayrılır ayrılmaz hemen Hac'ca gitti. Ertesi yılın yani 1096 nın Kasım ve Aralığına rastlıyan Hac mevsimine kadar bekledi. Mekke'yi ziyaretinden ya önce veya sonra Kudüs ve Hebron'u ziyaret etti. Fakat bazan söylendiği gibi hiçbir zaman Mısır'a gitmedi. Hac'dan hemen snora

2 Bak: F. Jabre, "La Biographie et l'oeuvre de Ghazali reconsiderees..." 'Méangel,s de l'Institut Domicicain d'Etudes Orientales du Caire, 1954, 73–102, M.Bouyges, Essais de chronologie des oeuvres de al-Ghazali, Beirut, 1959.

Irak'a döndü. Çünkü 1097 Haziranında Bağdad'da görülmüştü. Burada bir müddet kaldıktan sonra birkaç ay, yahut belki de bir yıl geçince kendi doğum yeri olan Tus'a döndü. Orada bir zühd ve tasavvuf hayatı yaşadı. Etrafında bir talebe cemiyeti toplandı. Bunlar onun amellerini taklidettiler ve kendisinden ders aldılar.

1104 yılı sonunda Selçuk hükümdarlığında başka bir değişiklik oldu. Vezirlik makamı Nizamü'l-Mülk'ün bir oğlunun eline geçti ki bu zat, Gazalî'ye Neysabur'daki ilmî konferansa, muhtemelen Nizamiye medresesine dönmesi için baskı yaptı. Onun hakkındaki mülâhazalardan biri, Muhammed (A.)in her asır başında kendi dininin bir müceddidi geleceği yolundaki bir Hadisi idi. Şimdi müslümanlar, beşinci İslâm asrının aylarına yaklaşmakta idiler ve birçok arkadaşları onun, müteakip asrın tayin edilmiş müceddidi olduğunu ileri sürdüler. Böylece o, 1106 Temmuzunda Neysabur'a gitti (499 H.) ve orada nihayet üç yıl kalabildi. Sonunda hastalığından, yahut bilmediğimiz başka bir sebebpten dolayı Tus'a döndü ve 1111 de orada vefat etti.

Gazalî'nin hayatı hakkında malûmatımızın çoğu, daha ziyade onun bize bıraktığı al-Munkizu mina'd-Dalâl (Sapıklıktan kurtarıcı) diye tercüme edilebilecek olan kendi hal tercümesine istinadeder. Bu, evvel emirde fikrî bir müdafaa eseridir. Bu yüzden hayatı tarihî sıradan ziyade şematik olarak yazılmıştır. O gerçeği aramağa çıktı. Ve kendi gününde gerçeği arıyanların dört zümresini: kelâmcıları, filozofları, İsmaîlîleri ve sufileri yokladı. İşte tarihi sıra bakımından şüpheli olan da bu safhadır. Maamafih zamanının düşünce sistemine yardım eder düşüncesiyle (sırada bir değişiklikle beraber) bunun takibedilmesi uygundur.

Gazalî'nin felsefe çalışması, sonradan yazmış olduğu bütün eserlere tesir etmiştir. Ve Hakikaten İslâm teolojisi yolunda ondan sonra gelenlerin hepsine etkisi olmuştur. Nasıl ki al-Eş'arî Mu'tezile ve Hanbeliye gösüşlerini mezcederek ilk Yunan tesir dalgasını önledi ise, felsefe ve teolojiyi mezcetmek suretiyle Gazalî de İbni Sîna'da zirveye ulaşan felsefi cereyanın ikinci dalgasını yendi. Maamafih onun davranışı basitçe menfî (bir davranış) olmaktan uzaktı. Bir yandan Tehafutu'l-Felâsifesinde Yeni Eflâtunculuğa kuvvetle karşı koydu ve bundan sonra artık İslâm dünyasında şayanı dikkat hiçbir filozof çıkmadı (İbni Sîna 1037 de ölmüş olmakla beraber felsefe belki de Gazalî'nin 1095 de eserini yazmasından önce başka sebeblerden do-

layı inhitata yüz tutmuştu).[3] Aristo mantığına hayranlığı dolayısiyle bu sahada çok derinlere varmış ve bu konuda müteaddit eserler yazarak onu diğer mütekellim ve fakihlere tanıtmıştı. Öyle fakihler ki onlara göre filozofların kitapları anlaşılamaz idiler, yahut teknik bakımından güç idiler. Tıpkı Eş'arî'nin ana sünnî akidesini Mu'tezile metodlariyle savunduğu gibi Gazalî de bu akideleri Eflâtuncu (Aristoyu da içine alan) üstün metotla ve İbni Sîna ve diğerlerinden öğrendiği fikirlerle savundu. Bu değişiklik dolayısıyledir ki İbni Haldun onu, "Modernlerin usulüne" göre yazan ilk teolog (mütekellim) olarak gösterir.

Gazalî'nin teolojiye yardımı, felsefi metodları getirmenin dışında önemli değildir. The Golden Mean in Blief (İamanda altun Ma'na) adlı bir eser vermiştir. Bu eser kısa olmasına rağmen al-Cuwaynî'nin al-İrşad-ı ayarındadır. Kıyasın mahiyet ve ehemmiyetine temas eden bir mukaddime vardır. Diğer münakaşalar da kıyas şeklinde verilir. Diğer taraftan bununla el-Cuwaynî'nin eseri arasındaki farklar, al-Cuwaynî ile al-Bakillânî arasındaki farklara göre azdır.

Gazalî sufilîğe yöneldikten sonra teolojiyi ihmal etmemiş olsaydı, kelâma daha büyük yardımlar yapmış olurdu. Çünkü onun tasavvufa meylettikten sonra kelâmdan tamamiyle ayrılmış olduğu söylenir. Gerçek şudur ki o kelâmın kusurlarını biliyordu. Biliyordu ki cennete giren kimse kelâm yoliyle değil, sırf ahlâkî hidayetin tasavvufî hayatını yaşamak ve Allah'a yaklaşmak suretiyle gider. Kelâm da yine iman için lüzumlu bir korunma vasıtası olarak kaldı. Golden Mean'in tasavvufa dönüşünden sonraya kadar tamamlanmadığı mümkündü. Onun büyük eseri The Revival of the Religious Sciences (İhyau Ulûmi'd-Dîn), bellenmesi lâzımgelen akideyi ve genel sünnî akidesinin bir beyanını ihtiva eder. İhya'nın The Forty (al-Arba'un) diye meşhur bir özetinde o, The Golden Mean'in, aynı cinsten eserlerin en iyisi olduğunu söyler. Nihayet 1959 dan beri âlimlerce bilinmektedir ki o, ölümünden biraz önce The Restraining of the Commonalty from the Science of Theology (İlcamu'l-Awam an İlmi'l-Kelâm) adlı makalesini bitirdi. Bu makaledeki kelâm görüşü de yine Eş'arî'dir. Böylece o, hiçbir zaman bir Eş'arî mütekellimi olmaktan geri durmamış-

3 Mümkün bir istisna Abhari (1265) dir. Fakat hakkında çok az şey bilinir. Bak: EI² GAL, I, 608; GALS, I, 839. Bu zat felsefe üzerine kitaplar yazmıştır. Bunlar çok şerh edildiği için önemli metinlerdir. Bu gösterir ki bu eserler orijinal eserler olmaktan ziyade başka eserlerden yapılmış özetlerdir ve mütekellimlerin ihtiyaçlarına göre adapte edilmişlerdir.

tır. Kelâmın ilkin düşündüğünden daha az önemi olduğu kanaatine varmış olmasına rağmen.

Onun İsmaîlîliğe çalışması, belki de felsefe ve kelâm çalışmasından tamamen farklı idi. Ondan çok şey öğrenmek isteyip istemediği şüphelidir. Maamafih Fatımî propagandasının tehdidi açısından bakılacak olursa Abbasî halifesi tarafından (ki bunun durumu Selçuk sultanlarınınkinden daha çok tehdidedilmişti) kendisine bu propagandanın fikrî yahut kelâmî bir tenkidini yazması rica edilmişti. Gazalî bunu 1094 Şubatında yapmış olmalıdır. Onun Bağdad'dan ayrılışı 1095 de olmuştu.Aynı zamanda O, (İsmaîlîlerin) özel görüşleri üzerinde de bir iki küçük kitap yazdı. Bunların ne derece tesirli olduğunu söylemek güçtür. Ama İsmaîlîliği yenmek için yardım ettiklerinde şüphe yoktur. 1090 da dağlık bölgelerde başarı ile başlıyan ihtilâl, şehir ve kasaba elde edemedi. Bu arada 1094 deki baş kaldırmalar, Fatımî hükûmetiyle olan bağları kırdı. (Gazalî umumiyetle İsmaîlîleri Ta'lîmiyye ve Batıniyye gibi isimlerle gösterir.)

Gazalî hayatî inkişafında felsefeyi ve İsmaîlîliği inceledikten sonra tasavvufî çalışmalarına başladığını söylerse de çok daha erken bir çağdan beri tasavvufla temas halinde idi. Babasının ölümü üzerine o ve kardeşi, babasının arkadaşı olan sufi bir zatın muhafazasına tevdi edildiler. Neysabur'daki talebelik günleri sırasında bir profesör (muhtemelen fıkıh müderrisi) olan Farmedî (1084)nin tesiri altında kalmıştı. Bu zat, oradaki sufilerin lideri idi. O sırada kendisi tasavvufla hem nazarî, hem de amelî yönden biraz aşinalık kesbetmiş görünmektedir. Fakat sonradan tasavvuftan kelâm ve felsefeye dönmüştür. 1095 deki ruhî sarsıntı üzerine tekrar tasavvufa döndü fakat çabucak anladı ki tasavvufu yalnız nazarî öğrenmek kâfi değildi. Tatbik etmek lâzımdı. İşte bu düşünce iledir ki Bağdad'daki makamım terk etti ve servetini de dağıttı. Öz bir eser olan Bidayetu'l-Hidaye'den esas hayatı hakkında kısa bir fikir edinilebilir. Bu hayat bir nevi manastır hayatı idi. Tus'ta etrafına topladığı talebe kuşağı ile bir manastır cemiyeti teşkil etmişti. Amel üzerine temellendirdiği mes'ud hayat görüşü, "İhyau Ulûmi'd-Din" The Revival of the Religious Science" eserinde tasvir edilir. Bu eser, Arapçada dört büyük cilt tutan kırk "kitap" tan müteşekkil bir eserdir. Bunun birçok kitapları Avrupa dillerine tercüme edilmektedir.

Gazalînin olgunluğu, tasavvufî ameline (pratiğine) bağlı bulunduğundan dolayı, onun İslâm düşüncesinin gelişmesindeki yerini araştırırken bu hususun takdirine çalışmak mühimdir. Gazalî'den

önce ulema ile sufiler arasında bir uçurumun bulunduğu söylenemez. Bazı sufiler amelsiz idiler, ama hepsi değil. al-Kuşeyrî ileri gelen bir sufi olduğu gibi ulemadan bir zat idi de. Hanbeliler arasında da sufiler vardı. Ulemadan bazıları amelsizliğinden (zındıklığından) dolayı 922 de idam edilen mutasavvıf al-Hallâc'ı muhafazakâr olarak yani ehl-i Sünnetten kabule yanaşıyorlardı. Bu gösteriyor ki sufi cereyanı ile ana sünnî kısmı birbirine yakındı. Bununla beraber Gazalî'nin başarısı yüksek derecede bir terkip yapması idi. Onun seleflerinden çoğu için tasavvuf, şer'î amellerin kalktığı yerde başlar. Gazalî'nin eserinin çoğu herkese farz olan şerî amellerin derunî manalarını göstermeğe matuftur (ki bu derunî manaya "sufistik" denilebilir). Gerçek tasavvufî hayat, bütün bu vazifelere sadakat ve imanla riayet etmekti. Sadece bu esas üzerinde yürüyen bir kimse sufiliğe mahsus saha olan daha yüksek tasavvufî derecelere yükselebilirdi.Şahsi tecrübesi sayesinde yazabilmişti. Bu, açıkça gösterdi ki bu derunî sözler zındıklık getirmez, bunlar şeriate sadakatle riayetle terkibedilebilir.

Bu bakımlardan Gazalî kelâma doğrudan doğruya bir yardım yapmıyordu. Şerî vazifelerle, Kelâmî formüllerle ifade dilen inancın insanla olan münasebetinin, sadece bir dış münasebetten ibaret olmayıp onun hayatının derinliklerine kadar nüfuz edebilen bir münasebet olduğunu gösterdi. Muhakkak ki bu, kelâmı soldurmadan, dinin gerçek hayatî veçhesine yardım etti. Gazalî aynı zamanda mistik tecrübelerin mahiyeti hakkında ve bunların, Peygabmberin vahiy tecrübesiyle olan münasebeti hakkındaki nazariye üzerinde de fikir yürüttü. -Meselâ Mişkâtu'l-Anwar adlı eserinde. Fakat onun nazariyeleri sonraki mütekellimler tarafından izlenmedi ve hiçbir suretle müessir olmuş görünmüyor.

Bu tetkikte Gazalî hakkında ileri sürülen malûmat, üzerinde ihtilâf edilen bir görüşün doğruluğunu kabule götürmektedir. Yakın çalışmalar, İlcamu'l-Awam an İlmi'-lKelâm'ın salâhiyetli neşri gösteriyor ki âlimlerin fikri bu görüşü kabule doğru gelişiyor. güçlüklerin mihrakı şudur: Gazalî'ye atfedilen birçok eserler var. Bunların mevsukiyeti araştırılmaktadır. Bir ikisinin, Gazaalî'nin asrından sonra yazıldığı âşikârdır. Birkaçının mevsukiyeti hakkında da İgnaz Goldziher, Duncan Black Macdonald, Miguel Asin Palacios ve diğerleri tarafından şüpheler izhar edilmiştir. Bu eserlerin çoğu, sünnî kelâmına pek aykırı olan mistik nazariyeler ihtiva eder. Bunlardan birinde yahut ikisinde Yeni Eflâtuncu doktrinlerin kabulü vardır ki Gazalî bunu Tehafutu'l-Felâsifesinde sarahaten reddetmişti. Bu eserlerin

sıhhatini kabul edenler bu yüzden onun hayatında kendini tasavvufun müfrit şekillerine kaptırıp hem şerî amellerden, hem de sünnî doğmasından tamamen ayrılan bir devir görürler. Bununla beraber genel teolojik görüş bakımından tamamen sünnî olan İlcamu'l-Awam an İlmi'l-lKelâm'ın tam hatasız olarak tarihini tesbit etmek suretiyle sonraki müfrit tasavvufi devir geçirdiği görüşü müdafaa edilemez olmaktadır. Yazılabilmiş olan şüpheli eserlere bakarak onun hayatı hakkında başka bir nokta bulmak güç olduğundan dolayı, bu eserlerin şüpheli karakterlerini kabul etmek kuvvetli bir görüş haline gelmektedir. İslâm dünyasında ya bir adamı lekelemek, yahut ekseriya sapık doktrinleri kendisinden şüphe edilmiyen bir otoriteye atfetmek suretiyle onlara revaç kazandırmak halleri çok görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Margaret Smith, *Al-Ghazâl, the Mystic*, London, 1944. Gazalînin hayatı hakkında, İngilizcede başka yerde bulunmıyan materyeller ihtiva eder.

A.J. Wensinck. *La pensée de Ghazzâl*,, Paris, 1940, esas olarak bir materyal kolleksiyonudur. Bu ve önceki eser, mavsukiyeti şüpheli olan eserleri kullanmağa müsaade eder.

W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual the Strugle and Achievement of al-Ghazâl*, (basılacak). Onun hayatı ve düşüncesiyle kendi çağınınki arasında münasebet kurma teşebbüsleri.

Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des ceuvres de al-Ghazâl*,, M. Allard tarafından tab'ı yapılmış ve bugünkü dilimize adapte edilmiştir. Beirut, 1959 Bir yığın bibliografik ma'lûmat ihtiva ettiği gibi münakaşalar ve mevsukiyet meselelerini de içine alır. Bu son eser Montgomery Watt'ın makalalerinde münakaşa edilir. (A. Forgery in al-Ghazali's Mishkat (Gazalî'nin Mişkâtında bir kalpazanlık). Journal of the Royal Asiatic Society, 1949, 5–22; 1922; 1952, 24–45

J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazâlîs*, Vienna, 1921. Başlıca İhya'ya dayanan faydalı tetkiklerdir. Fakat neticelerde aşırı derecede felsefi öncel fikirlere istinadeder.

F. Jabre, *La Notion de Certitude selon Ghazali*, Paris, 1958; La Notion de la Marifa chez Ghazali, Beirut, 1958. Bu da faydalı tetkiklerden ibarettir ama yine şüpheli ya da hatalı peşin fikirler var.

G.H. Bousquet, *etc. Ihya 'Ouloûm ed-Dîn ou Vivification des sciences de la foi*, Paris, 1955. İhyau Ulûmi'd-Dîn'in Fransızca tahlili. Kırk kitaptan birçoğu şimdi Avrupa dillerine tercüme edilmektedir.

W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, Hidaye'sinin tercümeleri.

S.A. Kamalı, *Al-Ghazalî's Tahafut al-Falasifah* (*filosofların birbirini tumıyan boş sözleri*), Lahore, 1958. Güzel bir tercüme. Bu eserin büyük bir kısmı S.van den Bergh tarafından da tercüme edilmiştir. Bu tercüme, İbnu Rüşd tarafından yapılan Reddiyesi içindedir. (Bak: Bibliografya, fasıl 15)

M. Asın Palacios, *El justo medio en la creenica*, Madrid, 1929. The Golden Mean in Blief (İmanda Altun Mana)in İspanyolca tercümesi.

I. Goldziher, *Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtınijja-Sekte*, Leiden, 1916. Mukaddime ve İsmaîlîlere karşı bir eserin özeti ve kısaltılmış tab'ı.

W.H.T. Gairdner, *Al-Ghazâlî's Mishkât al-Anwâr* ("*The Niche for Lights*"), London, 1924. Bir mukaddime ile beraber tercüme.

FASIL 14

1100 - 1250 Arasında Sünni Kelâmı

al-Gazalî'yi hemen takibeden devirde parlıyan güneş ışığından koyu karanlığa doğru bir geçiş zamanı vardır. Abbâsî hilâfetinin hüküm sürdüğü bölgede sonraki devrilerde İbni Teymiyye (1328) nin ve Muhammed Abduh (1905) in tetkikleri dışında bir mütefekkir mahsulü olan mufassal bir eser yazılmamıştır. Brockelmann'ın kitabında binlerce eserin ismi mevcuttur. Fakat batılı bilginler, bunların ancak bir avuç kadarını işliyebilmişlerdir O da gelişi güzel. Fakat yaşıyan müslüman müeellifler bu kadarını da yapmamışlardır. Bu yüzden aşağıdakiler ondokuzuncu asır başındaki Afrika haritasına benzer.

Başlı başına teoloji tarihine aidolmamakla beraber on ikinci asırda yahut on üçüncü asır başlarında yeni bir dini gelişmenin olduğuna burada dikkati çekmek de yerindedir. Bu, umumiyetle derviş tarikatleri, yahut derviş kardeşlikleri (ihvan) denen şeydir. Bu tamamen yeni bir şey değildi. 800 tarihinden sonra bir kurala göre müşterek bir hayat yaşıyan insanların izleri var bunda. Gazalî'ye tesir eden Farmedî (1084)) nin bazı tarikat evfsafını taşıyan sufiler grupunnun başı olduğu sanılmaktadır. Gazalî'nin kendisi de yukarıda işaret edildiği veçhile manastır okuluna benzer bir okul kurmuştu. Onüçüncü asırda daha önceleri Farmedî ile kurulan ve sonra Ahmed al-Gazalî tarafından idare edilen üç tarikat, önceki sufi gruplarının hepsinden daha belirli, daha büyük ve daha sürekli olmağa başlamıştı. Diğer tarikatler de bunları takibetti. Nihayet tarikatler İslâm dinî hayatında önemli bir safha aldı.

On dokuzuncu asra yakın bir zamana kadar birçok yerlerde büyük sayıda toplu halk tarikatlere bağlanmıştı. Fakat sadık üye olmaktan ziyade birlikler olarak bunları benimsediler. Tarikatın âyini ki zikir denilir, onlar için şeriatin şeklî namazından daha çok şey ifade

etmişti. 1900 den itibaren tarikatlerin tesiri bazı memleketlerde azalmağa başladı. Bu, kısmen onların tufeyliliğinden, kısmen de başka sebeblerden ileri geliyordu. Bir tarikatin inhitat devrine ait bir tasvir, Taha Hüseyin'in An Egyptian Childhood (Bir Mısırlı'nın Çocukluğu) unda bulunabilir.

Din tarihçileri için bu hâdise, birçok önemli meseleler ortaya çıkarır. Gazalî bu yeni gelişmeğe herhangi direkt bir yardım yaptı mı, yoksa o, aynı istikametteki temayüllerin akımında giden sadece bir çöp mü idi? Tarikatlerin şeklî namaza karşı asıl davranışları ne idi? Halk ne zaman namazlara zikirden daha az itibar etmeğe başladı? Bu değişikliğin önemli bir sebebi var miydi? Bu son soru aynı zamanda kelâmla da ilgilidir. Zira görüleceği üzere kelâma geniş değişiklikler gelmiştir. Kelâmdaki bu değişikliklerin işraret edilenlerle ilgili olup olmadıkları ve eğer böyle ise ilgili bağların neler olduğu mühimdir. Böylece kelâm tarihi derinleştikçe şunu ifade eder ki ilk tarikatler ana sünnî akidesini muhafaza etmelerine rağmen muahher olanlardan bazıları sapık akideler benimsemiştir. Maamafih bu noktalar özentili bir kelâmda gösterilmiş değildir. Ve tarikatler mütekellimlerle ciddî bir münakaşaya girmemiş, yahut herhangi bir suretle fikrî sahada onların yerini elde etmeğe gayret sarfetmemiştir.

Tekrar Eş'arî teolojisine döneresek, Gazalî'nin felsefi tetkiklerinin neticesi hemen belli olur. Bir buçuk asır esnasında yalnız iki önemli şahsın ismi var: Bunların her ikisi de istekli olarak felsefeye dalan mühim şahsiyetlerdir. Birincisi Şehristanî ki ismini İran'ın doğu kısmında küçük bir kasabadan alır. Orada doğmuştu. (1076 da yahut 1086 da.) Öğrenimini Neysabur'da ve bölgenin diğer yerlerinde yapmıştı. 1116 da Mekke'ye Hacca gitti. Seyahati sayesinde Bağdad'daki Nizamiye medresesinde ömrünün üç yılını va'z ve nasihat vererek geçirmek fırsatını buldu. Fakat hayatının geri kalan kısmını 1153 de ölümüne kadar doğum yerinde geçirdi. Kendisi hem İsmâîlîlik hayranlığı ve hem de filozofları tutmakla ittiham edilmişti. Onun felsefeye olan büyük ilgisi eserlerinden bellidir. Belki de İsmaîlîlik töhmeti, onun bütün eserlerinin, Tirmiz'deki bir efendi adına, Nakibu'l-Eşref yahut alevilerin başkanı adına yazılmış olmasından ileri gelmiştir.[1]

Şehristanî al-Firak yazarlarının en önemlisi olarak zikredilir. Fakat o aynı zamanda bir felsefî-kelâmcıdır.

İki eseri elde edilebilir. Basan ve özetle İngilizceye tercüme eden Alfred Guillaume tarafından isimlendirilen Summa Philosopiae (özet

1 Ritter, Der Islam, XVIII (1929), 48-50.

felsefe) si ve çeşitli noktalarda İbni Sinayı tenkideden küçük bir eseri. Birincisi felsefenin kelâmı nasıl istilâ ettiğine açık bir delildir. Mevzuların tertibi hemen hemen al-Cuwaynî ve Gazalî'nin aynı mahiyetteki eserleriyle aynıdır. Fakat yazılış metodu değiştirilmiştir. Eski İslâm kelâmcıları arasında fikirleri tenkidedilip reddedilenler, ya genellikle filozoflar veya bizzat İbni Sina'dır. Münakaşalar da yeni felsefi görüşler ve mantıkî metotlar içinde takdim edilir. Gerçekten eski yazarların görüşleri, yeni kanaatlerin ıstılâhları içinde o derece reforme edilmişlerdir ki yazarların kendileri mevcudolsalardı kendi fikir mahsullerini tahmin etmekte güçlük çekerlerdi.

Diğer zat da Fahru'd-Dîn ar-Razî (1149–1209), Rey (şimdiki Tahran'ın yanında) de bir fakihin ve vaizin oğlu idi. Bir şafii teoloğu olarak yetiştirilmişti. Aynı zamanda felsefeye ve Yunan ilimlerine de geniş vukufu vardı. İhtisasının ilk zamanlarında Aral denizinin hemen güneyinde Ortaasya bölgesi Harizm'e gitti. Maksadı bu küçük köşede hâlâ hüküm süren Mu'tezile kelâmına karşı koymak (onunla mücadele etmek) idi. Fakat hemen Buhara ve Semerkand'e çekilmek zorunda kaldı. Daha sonra Gazne ve Pencap'ta bulunmuştur. Sonunda Herat (şimdiki Afganistan) da yerleşti. Burada kendisi için bir medrese yahut bir kollej inşa edildi. Hayatının bu son devrinde Ghorid sultanının himayesi ve ayaklanan Harizmşahlar soyunun himayesi altında idi. Buna rağmen onun Kerrâmî düşmanları tarafından zehirlenerek öldürüldüğü söylenir.

İnsan onun şümullü kelâmî eseri Muhassal'a baktığı zaman, kelâma temel olarak felsefenin gelişen önemiyle karşılaşır.Eser hemen hemen eşit derecede dört kısma bölünmüştür. Bunlardan birincisi mantıkî ve epistemologic (bilgi nazariyesi) mukaddimelere temas eder. İkincisi bilginin objelerinin mahiyetine dokunur. (Varlık, vücup, imkân, vs.) Ancak kitabın ortalarına doğru üçüncü kısımda Allah doktrinine gelir. Dördüncü kısım, peygamberliğe, eschatology (âhiret hayatiyle uğraşan ilim) e ve benzeri konulara tahsis edilmiştir. Bu, onun ilgi duyduğu şeylerin dengesini gösterir. Gerçi bu, onun tamamen bir filozof olduğu anlamına gelmez. Onun Mu'tezileye karşı münakaşaları da unutulmamalıdır. Bunların yanında o, Harizm'de Kur'an üzerine büyük bir tefsir yazdı ki bir taraftan metnin tefsiri içinde felsefi fikirlerini ileri sürerken diğer taraftan birçok âyetlerin Zamahşârî (1144) tefsirinde olduğu gibi Mu'tezilenin keyfî tevillerini çürütmeğe çalıştı. Filhakika doğmatik filozof olmasına rağmen Razî doğmatik konularda Gazalî'den daha ortodoks (muhafazakâr)

ve serbest fikre daha az taraftardır. Meselâ kelâmcılar tarafından çok münakaşa edilen bir Hadis vardır ki onda Muhammed (A.): "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı." demiştir. Bazı mütekellimler kendi zamirinin Allah'ı göstermesine engel olmak için ustalıklara başvurmuşlardır. Hanbeliler ekseriya bunu "mahiyeti mechul, nasıl olduğu bilinmeksizin" şeklinde kabul ettiler. Gazalî bunu kabule ve açıklamağa koyuldu. Fakat Razî "his: kendi" zamirinin Allah'a raci olmayıp tamamen Âdem'e raci olduğunu gösterdi.[2] Bu, felsefe ile muhafazakârlığı bağdaştırmanın alâmetidir.

Bu devir esnasında teolojik faaliyetin Habneliler ve Matürîdîler arasında da devam ettiği anlaşılmaktadır. Fakat kelâm sırf bir akaidden ayrı olarak mütalâa edilmemiştir. İşte sonradan meşhur olup sık sık üzerinde bu zamana kadar yorum yapılan Necmu'd-Dîn Ömer en-Nesefî (1068–1142) nin iman makaleleri bu devrin mahsulüdür.[3] Müellif, hayatının büyük kısmını Semerkand içinde ve dolaylarında geçirdi. Buna rağmen Mekke'ye gidip Hac da etti. Kendisi sadece bir mütekellim olarak değil, fakat bir fakih ve muhaddis olarak da itibar görmüştür. Yine bu zaman civarında Fergana'da al-Uşî (1173) diye tanınan bir âlim yaşadı. Bu zat, altmış altı satırdan ibaret manzum bir akaid kitabı telif etmekle yadedilir. Bu kitap da sonradan çok şerhedilmiştir. Böylece biz, artık, Eş'arî'ninkilerle mukayese edilebilecek kelâmî bir eser göremiyoruz. Sadece kelâmî gelişmenin diğer yüzünü gösteren bu akaid kitaplarını görüyoruz.

Keza diğer kelâm okullarının da (kaliteli eser verdikleri) pek bilinmemektedir. Hanbelîler Bağdad'da kuvvetli ve faal idiler. Fakat Gazalî, gününde onları nisbeten zayıf gösterir. Böylece diğer bir yerde pek Hanbelîlerin bulunmadığı tahmini kuvvetlenir. Onlar hakkında yeni bir bilgi kaynağı elde edilebilmiştir. Burada onların bazı dahilî ihtilâfları etraflıca tetkik edilmektedir. Parlak genç adamlarından biri olan İbni Akîl (1119) bir zaman Mu'tezile görüşüne kaptırılmıştı. Bu yüzden arkadaşlarından birçoğunun nefretine maruz kaldı.[4] Hanbelîler arasında diğer enteresan olay da şudur: Onlardan biri olan Abdulkadir al-Cîlânî yahut al-Cîlî (1167) tasavvufa alâka duy-

2 Bu Hadisin manaları Montgomery Watt tarafından "Created in his Image" adlı makalede münakaşa edilmiştir, Transactions of the Glasgow University Oriental Society, XVIII (1962), 38–49.

3 D.B. Macdonald tarafından tercüme edilmiştir, Development, 308–15.

4 George Makdisi, "Nouveaux Details sur l'affaire d'ibn 'Aqil", Mélanges Louis Massignon, Şam, 1957, 91–126. Bak: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XVIII (1956), 9–41, 239–60; XIX (1957), 13–48, 281–303, 426–43.

du ve ilk tarikatlerden biri olan Kadiriyye tarikatinin baş kurucusu oldu.

Kerrâmiyye ve Mu'tezilenin Fahru'd-Dîn ar-Razî ile münasebette oldukları zikredilmektedir. Razî'nin Afganistan'da birçok Kerramî'yi hidayete sevkettiği de söylenir. Belki de Gaznevî hanedanının düşmesiyle mahallî vaziyette önemli bir değişiklik olmuştur. Bu devrin Mu'tezilesi de esrarengiz kalmaktadır. Onlar Harizm'de bilinmiyen birtakım sebeplerden dolayı meşhur olmuşlardır. (Harizm aynı zamanda Mu'tezilî Kur'an müfessiri Zemahşerî'nin de memleketidir). Cîylânî'nin, Bağdad'da bir Mu'tezilîyi ziyaret ettiği söylenir. Akide bakımından ayıplanmalarına rağmen şimdi onlara ana sünnî akidesini biraz mihveri dışında anlayıp benimsiyenler nazariyle bakılabilir. Onların Eş'arîlerle olan ayrılıkları, Matürîdilerle olanınkinden biraz daha fazladır. Bu, Zemahşerî'nin tefsirinin, her türlü fikre mensup çeşitli âlimler arasında hemen nasıl geniş bir kabul gördüğünü açıklamağa hizmet eder. Onun filolojik meziyetleri, sapık fikirleri gibi tehlikeli görülmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Guillaume, *The Summa Philosophiae of al-Shahrastanî, Kitâb Nihayatu'l-Iqdâm*, bası ve tercüme. London, 1934

Paul Kraus, "*The Controversies of Fakhral-dîn Râzî*, Islamic Culture, XII (1938), 131–53 (Keza Fransızca olarak Bulletin de l'Institut d'Egypte, XIX (1937), 187–214).

I. Goldziher, "*Aus der Theologie des Fachr al-Din Râzî*", Der Islâm, III (1912) 213–47. Onun Hadisler üzerindeki görüşüne ve peygamberliğin masumiyetini desteklemesine temas eder. Harizm Mu'tezilesi hakkında tafsilât verir.

FASIL 15

İslâm Batı Dünyasında Kelâm ve Felsefe

İslâm Batı Dünyası, İslâm İspanyası ve Kuzey Afrikasını göstermek bakımından Arap Mağribi terimine muvazi olan elverişli bir terimdir. Bütün bu bölge, eski şeriki olan İspanya ile bir birlik meynana getirmeğe çalıştı.. Sekizinci asır başında fethinden beri bu bölge, Şam Emevî halifeliğinin hükmü altında idi. 750 de Emevilerin düşmesi üzerine Abbasiler henüz kendi hükümranlıklarını İspanya'da yerleştirmeğe fırsat bulamadan bir genç Emevi prensi, orada iktidarı ele geçirmeğe muvaffak oldu. Bu yeni müstakil devlet 1000 tarihine kadar sürdü ve zaman zaman Kuzey Afrika üzerinde de bir miktar kontrol sahibi oldu. Parçalanması üzerine çeşitli bölgelerde yine müslüman ellerde mahalli soylar kuruldu. Sonra 1085 ve 1090 arası Kuzey Afrika'dan Berberi soyu olan Murabıtlar bütün İslâm İspanya'yı kendi kontrolleri altına aldılar. 1147 de onlar da burasını bir başka Berberi soyu olan Muvahhidlere verdiler ki bunların idaresi 1225 e kadar sürdü. Bundan sonra hıristiyan devletler tarafından tekrar geri alma sür'atli bir seyir takibetti.

İspanya İslâm kültürünün Batıya tesirinde önemli bir yer tuttuğundan ve Afrika İslâm İspanyası, İspanya Tarihinin bir parçası olduğundan dolayı Avrupalı araştırıcılar en çok dikkatlerini İslâm tetkiklerinin bu sahasına hasretmişlerdir. Fakat dikkatlerinden çoğu siyasi tarihe, bunun kaynaklarının kolleksiyonuna ve bunların tenkidine hasredilmiştir. Eğer yazarları yahut düşünürleri tetkik etselerdi onlar, bütün kültürel çevrelerinden nisbeten ayrı olarak mütalâa edilmiş olurdu. Böylece cevaptan uzak birçok meseleler kalmaktadır.

İslâm İspanyası kültürü, birçok bakımlardan İslâm dünyası kültürünün bir devamıdır.

Siyasî ayrılığa rağmen İspanya âlimleri için, İslâmın ana fikir merkezlerine, ta Bağdad'a kadar seyahat etmek mümkündü. Birçok-

ları da böyle yaptılar. Bazan da doğudan âlimler gelip İspanya'da yerleştiler. İslâm Hümanistik ve dini tetkiklerinin ilerlemesinde yardımlaşmalar yapılmıştı. Parlak devirlerinde İspanya İslâm kültürü, Bağdadınki gibi bir şöhrete sahipti. Hattâ onun lâyık görüşleri birçok hırıstiyanları-ki Mozarablar diye bilinirler- kendine cezbetti. Ve Arapça lehine lâtinceden ayrılmağa onları ikna etti. Nisbeten vahşî bir hayat yaşıyan Avrupadan seyahat edenler için burasının çok medenî olduğu muhakkak idi. Gerçek bir ruhî hayatiyet var miydi, yahut İslâm dini sadece lâyik hayat yolunun bir iskeleti miydi? İslâm umumi kültür şekillerini İspanya müslümanlarının özel durumuna uydurma teşebbüsü var miydi? Arap olmıyan müslümanların -gerek İberî, gerek Berber olsun- İslâm kültürünün geleneksel şekilleri üzerinde bazı tesirleri oldu mu? Bunlar ve bunlara benzer sorular cevaplandırılmadığı müddetçe İslâm İspanyası'nın fikrî hayatında kelâm ve felsefenin yeri hakkında kesin bir malûmat vermeğe imkân yoktur. Ve bu yüzden aşağıdakiler de ilkel bir yönelmeden başka bir şey olamaz.

İspanya başlangıçta Şeriat ve diğer dinî konularda Şam'ı takibetti. Fakat zamanla Malikî mezhebi hakim olmağa başladı. Malikî mezhebinin hakim olması bir tesadüf eseri mi yoksa Malikî mezhebinin Endülüs halkının tabiatine uyan bazı cazip tarafları var da onun için mi oraya hakim olduğu hususu açıkça bilinmiyor. (Endülüs, bütün müslüman İspanya'nın Arapça adıdır). Doğuda Maliki fikhı ile Eş'arî kelâmı arasında bazı münasebetler bulunmasına rağmen, batıda Muvahhidlerin gelmesinden önce Eş'arîliğin izi çok azdır. İspan'ya'nın ilk dikkate değer mütekellimi İbni Hazm (993–1064) idi ki bu zat, orta çağlarda Abenhazam diye tanınmıştır. O, eski bir İspanyol ailesinden gelmiştir. Babası Emevilerin veziri idi. Kendisi de on birinci asrın fırtınalı ilk çeyreğinde mahalli idarelerin altında çeşitli idari ve askeri mevkiler işgal etti. Fakat yavaş yavaş siyasî hayattan çekilip kendini tamamen ilmî tetkike verdi. Maliki hocaların murakebesi altında yetiştirilmişti. Ama bu mezhebi tatminkâr bulmadı. Bir zaman için Şafii mezhebini taklidettikten sonra kendi ruh evini küçük zahiri mezhebi içinde buldu.

Zahiriyye mezhebinin esas prensibi şu idi: Kur'an ve Hadisin manaları lâfızlarında aranmalaıdır. Zahir (dış yahut edebi) mana batına (içe) muhaliftir. Bu görüşün özel mümessileri bunu sadece şer'î meselelere tatbik etmişler, Kelâmda çeşitli farklı görüşler benimsemişlerdi. Fakat İbni Hazm şimdi Zahiriyye prensibini akide ko-

nularma da tatbik etmek ve böylece fıkıh ile kelâmı bir tek fikrî çatı altında birleştirmek istedi. Roger Arnaldez tarafından İbni Hazm üzerinde yakın zamanlarda yapılan dikkatli bir araştırmada da gösterildiği veçhile gramer de bu muhtevaya dahildi. Bunun başlıca gayesi, bütün insan hayatını sadece objektif ilâhî vahye dayandırmak ve sübjektif olan her şeyi dışarıda bırakmak olduğu söylenebilir. Bu müslüman hayatında derin kökler salan dinî bir sezginin özentili tetkiki idi.

Sezgi ki geleneksel görüşte şöyle ifadesini bulmuştur. Kur'an'a Muhammed (A.) in şahsî tesiri hiç olmamıştır. Kur'an ona bir melek vasıtasiyle Allah'tan gelmiştir. Bu hads (yani kesin ilim) ve İbni hazm'ın bütün davranışı müslüman ibadetinin bir dönüm noktası olan harekete çok yakındır. Namazlarda insanın Allah'ın kudreti karşısında aczini ifade eden secde hareketi, yahut alnı yere koymak. Bundan dolayıdır ki Muakkipleri olmadığı halde İbni Hazm'ın Batı İslâm dünyasında önemli tesirinin olması şaşılacak şey değildir. Onun teolojik fikirleri Zahiriyye fakihleri tarafından adapte edilmediği için fıkhî mezhep söndü. Yine de mahallin sonraki yazarlarında onun görüşlerinden bir şeyler bulunur. Genel görüşleri onunkisinden çok farklı olmakla beraber.

İbni Hazm teolojik görüşlerini etraflı bir risalede vermedi, Fakat "Kitabul'l-Fisal" diye tanınan dinî fikirlerin tenkidli bir tarihinde verdi. Bu, bir nevi İslâm mezhepleri tarihidir ki anlattığı sapık fikirleri reddetmek için bütün sebepleri gösterir. Fakat diğer dinlere, bilhassa hıristiyanlığa da aynı metodla temas eder. İspanya İslâmcı Miquel Asin Palacios'unu "ilk din tarihçisi" olarak anmağa sevk eden bu safha, belki de İslâm İspanyasındaki din içerisinde bulunan ihtilâfların bir icabıdır. İbni Hazm bilhassa Eş'arilere ve onların İlâhî sıfatlar hakkındaki doktrinlerine hücümlarında çok acı bir dil kullanır. Onların bu hususta tahlilî aklı kullanmalarına sübjektif bir unsur olarak bakmıştır. Bazı hususlarda Mu'tezileye karşı daha az haşin davranır. Kur'an'ın "yed: el" gibi terimlerinde hem antropomorfizm hem de metaphorical (mecazî) manaları reddetmek istediği için cidden çok çetin bir duruma düşmüştür. Modern bilgin, onun bu yolda çıkmaza girdiğine hükmetmek zorunda kalır. Fakat bu zafiyet, onun başarısının değerini düşürmez.

Batı İslâm dünyasında şayanı dikat diğer bir mütekellim de almuvahhid hareketinin kurucusu İbni Tûmart (1080–1130) dır. Kuzey Afrika'da doğmuştu. Fakat 1107 civarında Cardova'ya gitti. Sonra

Mekke'ye Hacca gittikten sonra Bağdad'a geçti. Gazalî ile buluştuğuna dair hikâyeler mevcudolmasına rağmen bizzat Gazalî ile görüşmediği muhakkaktır. Fakat onun tesirinde kaldı. İspanya'da bulunduğu sırada da İbni Hazm'ın tesirinde kaldı. Onun, Eş'ari'nin batıda yaygın fikirlerini benimsediği söylenir. Fakat o, müfrit bir Eş'arî'ci değildir. Hattâ kendisi hasseten antropomorfizme hücumiyle meşhurdur. Onun Allah hakkındaki kanaati, vahiyden ziyade felsefeye bağlı görünmektedir. Bu görüşle beraber onun, Allah'ın sıfatlarını red hususunda İbni Hazm'i tutması meraka değer bir şeydir.

Doğuyu ziyaretinin, kendisine batıyı ıslah için bir plân ilham ettiği söylenir. Böylece o, seyahatinden dönüşünde kayıkta va'z ve nasihate başladı. (kendisine karşı) muhalefet geliştikçe merkezden merkeze hareket etmek zorunda kaldı. Yavaş yavaş Masmuda berberleri ve diğer kabileler arasında birtakım destekleyiciler buldu. (1121) civarında bir yandan mehdi olduğunu iddia ederken bir yandan da Murabıtlara karşı bir isyan hazırlamağa başladı. 1123 de yenilmesine rağmen (muhtemelen 1130 da) ölümünden önce bu hareket biraz daha müdafaa kazandı ve onun halefi Abdulmü'min, 1147 de Kuzey Afrika'da al-Murabıt kuvvetini yıkmağa muvaffak oldu. Bundan sonra bunun neticesi olarak İslâm İspanya'sını kontrolü altına geçirdi. ve hattâ bazı ülkeleri hırıstiyanlardan geri aldı. Mehdi yahut (hidayet edilmiş kimse) iddiası, umumiyetle bir Şîî iddiasıdır ve bunun Şîî İslâm tarafından ileri sürüldüğü şüphe götürmez bir hakikattir ama onun burada kabul edilişi ve al-Muwahhid cereyanındaki önemi, Berberlerin ilâhî ilhama, yahut diğer tabirle insan üstü bir lidere fıtrî ihtiyaçları olduğu gerçeği üzerine mebnidir. Nitekim Murabıtların yahut (mukaddes kimselerin) popüler kültü (ibadeti) de buna delildir. İbni Tûmart berber dilinde muakkibleri için emir (ders, talimat) kitapları telif etti ki namaza davet yani ezan da bu dilde yazılmıştır. al-Murabıtlardan antropomorfist diye bahsetti. Ve onlara karşı savaşmanın cihad, yahut kutsal harb olduğunu belirtti. Böylece hareket, siyasî olmasına rağmen belirli bir dini temele sahipti.

al-Muwahhidlerin İspanya'da hükümran oldukları sırada (1147-1225) idi ki felsefenin büyük gelişmesi meydana geldi. Bu, al-Muwahhid rejiminin büyük ölçüde filozofları teşvik etmesi, yahut onlara müsamahakâr davranışının bir icabı idi. Hareketin kurucusunun doktrinleri, kendisi bir mütekellim olup bir filozof olmamasına rağmen bazı noktalarda felsefeden uzak kalmamıştı. Aynı zamanda İspanya'da felsefenin bir iki seçkin mümessili de vardı. Doğudan gelen

bir muhacirin oğlu bulunan *Abenmasarra* (İbni Masarra) tarafından temsil ediliyordu. Bunun düşüncesinde Empedokles felsefesine ait unsurlar vardır. Fakihlerden muhalefet görmüştür. Felfsefesini umuma yayamadı, sadece münvezi bir hayat yaşadı, mahdut kimselere öğretti ve 931 de vefat etti.

Ondan sonra iki yüz yıl kadar zikre şayan bir filozof gelmemiştir. Avempace yahut İbni Bacce (1138) de felsefe, maddeci (materyalist) görüşe ve günün üstün sınıflarının dünyeviliğine karşı ahlâkî bir protesto olmaktadır. Hakim olma davranışının hamakatini ve yanlışlığını gören adam, kendini bundan uzakta tutar, düşüncesinde bu kanaati yaşatır. Bu görüşten dolayı, o, en önemli eserine The Rule of the Solitary (İnziva kuralı) adını verir. Kitabı yazmasında en büyük âmil bu ruhî hal olmasına rağmen, neticeler insan zekâsı ve insan düşüncesi tahlillerinin terimleri içinde meydana getirilmiş ve bu tahlil daha sonraki filozofların büyük ilgi ve takdirini kazanmıştır.

İbni Bacce'nin genç hayranı, biografların ifadesine göre belki de fi'len talebesi olmıyan İbni Tufeyl (1105–1185) di. Bu zat, ortaçağlarda künye yahut babalık ismiyle Abubaker olarak tanınır. Gırnata'nın kuzey doğusuna düşen küçük Guadix kasabasında doğdu. Çeşitli resmi memuriyetlerde hizmet gördü. Nihayet al-Muwahhid prensi Abu Ya'kub Yusuf (1163–84) ün saray tabibi ve veziri oldu. Onun en önemli eseri Hayy ibn Yakzan (Uyanığın oğlu Hayy) adlı romanıdır. Belki de Arapçadaki felsefi eserlerin en sevimlisidir ve bazı bakımlardan Eflatun'u hatırlatır.

Hayy'in hikâyesi, bir sandık içerisinde sulara bırakılmış ve sularla sürüklenmiş (Yahut babası tarafından getirilmiş) bir bebeğin hikâyesidir. Bu çocuk insansız bir adada bir gazel (Ceylân) tarafından beslenir ve kendi aklını kullanarak kendisi için mükemmel felsefi bir din meydana getirir. Bu din tasavvufi vecdle taçlanmıştır. Nihayet Hayy'in adasına komşu adadan Asal denilen genç bir adam gelir ki bu, geleneksel din içerisinde yetiştirilmiştir. Fakat mecazî tevile sırrî ve ruhî ifadelere yöneltilmiştir. Bu, Allah'a ibadet için kendisini tamamen inzivaya vakfetmek istemektedir. Bununla Hayy karşılaştıkları zaman şunu öğrenirler ki Asal'ın geleneksel dininin ruhileştirilmiş şekliyle Hayy'in felsefi dini tamamen birdir. Asal, Hayy'e geldiği adadan bahseder. Orada zahirî manayı takibeden ve mecazî te'vilden meneden arkadaşı Süleyman hakimdir. İkisi birlikte insanların yaşadığı bu adaya giderler. Hayy, alelâde insanlara (avama) kendi felsefi dinini anlatmağa çalışır, fakat onların zekâlarını bunu kavramaktan

âciz bulunca ümitsizliğe düşer. Sonunda Hayy ve Asal, bütün ömürlerini ibadette geçirmek için insansız adaya dönerler.

Bu, al-Muwahhid devleti içerisinde felsefi görüşün açıkça müdafaasıdır. Hayy, sâf felsefyi, Asal felsefî teolojiyi belki de İbni Tûmart felsefi teolojisini, Süleyman ise Avamın ve muhtemelen Malikî fakihlerinin dinî anlayışlarını temsil ederler. Burada enteresan olan taraf, Farabî gibi devletin uygun bir şekilde idare edilmesi için felsefenin lüzumuna inanan ilk filozofların bu görüşlerinden ayrılmadır. Zira İbni Tufeyl'in felsefesi, bir devlet insanlarının hayatlarını tanzime kabiliyetsiz görünmektedir. O, biraz seçkin fertleri daha yüksek bir saâdete görtürebilir. Fakat buna ulaşmak için onlar faal hayattan çekilmelidirler. Diğer bir tabirle filozofun en yüksek saâdeti, TASAVVUFÎ VECD olmaktadır.

İbni Tufeyl'in bu hareketini onun genç arkadaşı Averos yahut İbni Rüşd (1126) ünkü ile karşılaştırmak enteresandır. İkincisi bir fakihler soyundan gelmiştir. Bilhassa dedesi çok meşhurdur. Kendisi de fikhî bir öğretim gördü. Ve hayatının çoğunu Sevilla ve Cordova'da kadı olarak geçirdi. Yunan ilimlerinde iyi yetiştirilmişti. Kısa bir zaman için al-Muwahhid sarayında tabibolan arkadaşı İbni Tufeyl'i takibetti. İbni Tufeyl tarafından onun, al-Muwahhid prensi Abu Ya'kub Yusuf'a muhtemelen 1153 te (henüz Abu Yakub tahta çıkmadan önce) nasıl takdim edildiği hikâyesi mufassal olarak anlaçıkmadan önce) nasıl takdim edildiği hikâyesi mufassal olarak anlatılmıştır. Prens kendisine, filozoflara göre göklerin zaman içinde mi yaratıldığını, yoksa ezelî mi olduklarını sordu. Fakat korku saikiyle İbni Rüşd özür diledi ve felsefeye çalıştığını inkâr etti. Prens sonra (kendinden) yaşlı adama döndü ve Eflâtun, Aristo ve diğer filozofların görüşlerinden ve mütekellimler tarafından onların çürütüldüğünden bahsetti. Bunun üzerine İbni Rüşd cesaret alarak onunla serbestçe konuştu ve 1085 de prensin ölümüne kadar onun dostluğunu ve desteğini kazandı.İbni Rüşd'ün korkusu tamamiyle yersiz değildi. Çünkü daha sonraki hükümdar, hıristiyan İspanyollara karşı yapılan harb kendisi aleyhine cereyan etmekte olduğu ve bu dağdağalı zamanda fukahanın desteğine muhtaç bulunduğu için Marrakeş'teki sarayında bir mevki vermesine rağmen İbni Rüşd'e karşı biraz baskı ölçüleri kullanmağa mecbur kalmıştı.

İbni Rüşd'e göre felsefe de vahiy de doğrudur. O, hayatta her ikisini telif etmiştir. Zira kendisi bir kadı idi. Cordova'da baş kadılığa yükseldi. Bir filozof olduğu kadar bir Malikî fıkhı müellifi idi. Bilhas-

sa felsefi eserlerinde bu ikisini uzlaştırmak için çok itina göstermiştir. Faslu'l-Makal denilen makalesi çok önemlidir. Makaleye şu unvan verilebilir: (Dinle felsefe arasındaki bağın mahiyetini belirten sarih risale). Fakat İngilizcede en son tercümeye uyarak biz ona "The Harmony of Religion and Philosophy: Din ve felsefenin âhengi" diyoruz. İbni Rüşd bu makalede münakaşayı şu prensipler üzerine temellendirmektedir: Felsefe doğrudur, vahyedilmiş kitaplar da doğrudur. Bu yüzden onlar arasında bir ahenksizlik yoktur. Bundan sonra makalenin çoğu, ayrı ayrı zıtlıkların nasıl uzlaştırılacaklarını göstermek üzerinde durur. Felsefe genel veçhesiyle doğrudur ve değişmez. Fakat teferruatta hatâlar, yahut yanlış anlaşmalar olabilir. Her iki bünyeyi uygun, tevil ve tefsirlerle uzlaştırmak gerekir.

The İnconsistency of the İnconsistency (tehafut't-tehafut) adlı eserinin son bölümü felsefe ile dinin münasebeti üzerindeki görüşlerinin muhtasar bir ifadesini verir. O, filozofun faal hayattan yahut halk dininden kaçınması gerektiğine inanmamakta, fakat filozof "devrinin en iyi dinini seçmelidir" düşüncesine inanmaktadır. Bunun kendisinin içinde yetiştiği din, yani, kısaca İslâm olduğu ileri sürülmektedir. (Lâkin bu, açıkça ifade edilmiyor.) Din devletin hayatı için önemli olduğundan dolayı filozof, onun formüllerini kabul etmeli ve onları açıklamalıdır. İbni Rüşd düşünür ki felsefi olarak anlaşıldığı takdirde vahyedilmiş din, sâf akıl dininden üstündür. Bütün bunlar gösterir ki o, dinin cemiyetteki ve siyasetteki yerini hattâ filozofun dahi ilk yetişmesindeki yerini tamamen anlamıştır. Şunu da anlamıştır ki dinî münevver sınıf, ancak halk tabakasiyle temasta kaldıkları takdirde vazifelerini uygun bir şekilde yerine getirebilirler. Bilginlerin vazifelerinden biri de çağdaş cemiyeti murakaba ve tenkidetmekti. O, bunu Eflâtun'un cumhuriyeti üzerine yaptığı şehri vasıtasiyle gayet keskin bir tarzda yapar.

Şimdi hemen söylenmesi gereken şey, İspanya'da İslâm düşüncesinin gelişmesinde İbni Rüşd'ün yerini göstermek olacaktır. Fakat bu, onun genel felsefe tarihindeki önemine temas etmez. Burada onun büyüklüğü, Aristo'nun yegâne ve ilk müfessiri olarak kalmasındadır. Aristo düşüncesi üzerinde çok derin bir bilgisi vardı. Birçok eserler üzerine yazdığı şerhler de o zamana kadar Arapçada geçerli olan birçok Yeni Eflâtuncu yorumları ayıklamağa muvaffak oldu. Onun üstün meziyetleri, sonradan İspanya'da hıristiyan ve yahudi âlimleri tarafından takdir edildi ve şerhleri İbraniceye ve lâtinceye tercüme edildi. Bu, Aristo'nun Avrupa'ya ilk tanıştırılması idi. Ve bu, Tho-

mism'de ortaçağ felsefesinin çiçek açmasına sevkeden bir tohum idi. Thomism İbni Rüşd talimatının Lâtin İbni Rüşdçüler tarafından double truth (Çift gerçek) teorisi şekline sokulmasına karşı kısmen bir reaksiyon olarak doğsa dahi.

Daha büyük olan diğer bir eser de The İnconsistincy of the İnconsistincy (Tehafutu't-Tehafut) adlı eserdir. O, bu eserinde Gazalî'nin Tehafutu'l-Felâsifesinde felsefe hakkında söylediklerini cerhetmeğe çalışmış. Bu kitap, -ki şimdi mükemmel bir İngilizce tercümesine sahibiz- İbni Rüşd'ün, dünyanın deruni sıralarını bilmek için aklın kapasitesinin yapacağı teşebbüsteki başarıya olan inancının bir ifadesidir. Ancak bazı açılardan akıl başarısızdı.

İbni Rüşd'ün, İslâm dünyasına, Avrupa'ya yaptığı tesirlerle mukayese edilebilecek bir tesiri yoktur. Bu, sadece İspanya'da İslâm idaresinin, onun ölümünden hemen sonra yıkılması ve onun tehafüt'ünün daha sonra doğuda bilinmesinden ileri gelmiyordu. Fakat bundan daha mühimmi belki de onun İspanya ve Kuzey Arrika'daki ilim tabakasını dinin yanında felsefenin de yeri olduğunu ikna edememiş olmasından ileri geliyordu. Gazalî'ye karşı çok şeyler yazmış olmasına rağmen hiçbir zaman doğrudan doğruya ünlü bir Eş'arî ile karşı karşıya gelmedi. Böylece onun münakaşaları, bir Eş'arî'yi ikna etmişe benzemiyor. Eş'arîler doğuda felsefeye en çok sempati duyan kimseler idiler.

On ikinci asrın sonu ile beraber İspanya üzerindeki al-Muwahhid hakimiyeti kayboluyor ve Navas de Tolosa'nın 1212 de ciddî yenilgisinden sonra iç savaşlar bu soyun 1225 civarında İspanyadan ayrılmasını intacediyordu. Bu buhrana ve hıristiyan ilerlemesine rağmen ilmî çalışmalar devam etti. Çok iyi bilinen bir isim, Muhyi'd-Dîn ibn Arabî'dir (1165–1240). Felsefesine sık sık atıflar varsa da (felsefeden bahsedilirse de) onun felsefesi daha ziyade bir teozofidir. Zira o, vahdet-i vücut temayülleri olan bir mutasavvıf idi. 1201 de Hac etmek üzere doğuya gitti ve hayatının geri kalan kısmını orada geçirdi.

Yine bir mutasavvıf olarak bilinen ve filozof unvanına lâyıkiyle hakkı olan bir zat da İbni Seb'în'dir. Kendisi 1200 den önce doğmuş olmalıdır. Çünkü onun asıl hocası 1214 de ölmüştür. Hayatının büyük kısmını İspanya, yahut Kuzey Afrikada geçirdi. Fakat 1270 de Mekkede öldü. İmparator Federick II tarafından Ceuta'da İslâm âlimlerine sorulmuş olan sorulara yazdığı cevaplar "Answers to Sicilian Ques-

tions" adlı eser üzerinde durulmuştur ama bu soruların mevsukiyeti şüphelidir.

İslâm Batı dünyasının ihtişamının son alevi İbni Haldun (1322-1406) un eserindedir. Bu, ertesi fasla aidolmakla beraber burada da zikredilebilir. Şimdi burada onun üzerinde durulacak en önemli tarafı sosyolojideki öncel çalışmalarıdır. Fakat o, aynı zamanda büyük bir tarihçidir. Mukaddime yahut umumî tarihine yazdığı ön sözündeki teoloji fasl, Avrupa âlimlerince eserin ondokuzuncu asırda basılıp tercüme edilmesinden beri bilinmektedir.Şu da muhakkak ki o, mantık üzerine de bir kitap yazmıştır. Daha yakın zamanda onun kelâm üzerinde bir kitabı basılmıştır ki bu eser, onun Eş'arî kelâmiyle olan alâkasını gösterir. Eser, esas olarak Fahru'd-Dîn Râzî'nin Muhassal'ının özetidir. Burada şu da kayda değer ki tıpkı İbni Rüşd gibi İbni Haldun da fakat daha büyük ölçüde yüksek idarî mevkilerde şahsî tecrübe sahibi idi. Şüphesiz ki resmî mesuliyet, İbni Rüşd'e dinin devletteki rolü görüşünü verdi. Bir bakıma İbni Haldun'un sosyolojik görüşü İbni Rüşd'ün eserinin bir devamıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ignaz Goldziher, *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig 1884, s. 116–70. Bir teolog olarak İbni Hazm'a temas eder.

Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris, 1956. Metodolojik prensiplerin şümulünü teyideden mufassal bir tetkik.

Ignaz Goldziher, ""*Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegun*", Zeitschrift der deutschen morgenindischen Gesellschaft, XII (1887), 30–140. Keza Le Livre de Mohammed ibn Toumert, Algirs, 1903 (Luciani tarafından basılan metne Goldziher tarafından önsöz yazılmıştır). Keza makaleler: "İbni Tûmart", EI (S) de Yazan: R. Basset; Abd al-Mu'min, (EI²de. Yazan: E. Levy-Provençal); Robert Brunschwig," Sur la doctrine du Mahdi İbn Tûmart, Ignaz Goldziher Memorial Volume (basan: S. Löwinger), II. 1–13

İbn-Massarra için bak: GALS, I. 378 f

Avempace, El régimen del Solitario, bası ve İspanyolcaya tercüme: Miguel Asın Palacios tarafından yapılmıştır. Madrid, 1946. Birinci ölüm D.M. Dunlop tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir: (Journal of the Royal Asiatic Society, 1945, 61–81)

Hayy ibn Yakzan'ın İngilizce tercümeleri: 1) *The Improvement of Human Reason*, S Ockley tarafından yapılmıştır. London, 1708; A.S. Fulton tarafından düzeltilmiştir, London, 1929; 2) *The Awakening of the Soul*, P. Brönnle tarafından yapılmıştır. London (Wisdom of the East Series), 1904. Keza L. Gautheer tarafından bası ve Fransızca tercüme, Beirut, 1936.

L. Gautier, *Ibn Rochd (Averroös)*, Paris, 1948; keza Traité décisif (Fasl al-Maqal'in tercüme ve tab'ı.), Algier, 1942, vs. G. İbni Rüşd'ün akılcılığını teyide meyleder.

George F. Hourani, *Fasl al-Maqal'in baskısı*, Leiden, 1959. İngilizce tercüme: İbn Rushd (Averrose) on the Harmony of Religion and Philosophy, London, 1962.

Simon Van Den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, iki cilt, London, 1954. (Gibb Memorial Series).

R. Arnaldez, *"La Pensée religiuse d'Averroes"*, Studia İslamica, VII, VIII, X; Gauthier'in görüşlerini benimser.

Ibn Sab'in için bak: Bibliyogrraphy of P.J. de Menasce, s. 44.

E.I.J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1957; İbranice ve İngilizce tercümesinin metni. Aynı yazarın Political Thought in Medieval Islâm, Camoridge, 1958, bu tetkikte temas edilen birçok düşünürler hakkında bölümleri vardır. Fakat Yunan felsefesinin gelişimiyle ilgilenir ve bunun İslâm tarihiyle olan rabıtasını ihmal eder.

Bölüm IV.
KARANLIK DEVİR

KARANLIK DEVİR

1250 — 1900

TARİHİ GELİŞİM

1250 den 1900 e kadar olan zaman 1500 civarında ikiye bölünmüştür. İlk kısımda Mısır'da Memlûklerin hükmü altında kuvvetli bir devlet vardı. Bu devlet Suriye'yi de kontrolü altında tutuyordu. Doğuda Moğollar Maveraunnehr'i idare etmeğe devam ettiler ve Timurlenk yahut Tamerlane (1369–1404) in emri altında batıya doğru yayıldılar. İran da hakimiyetleri altına girmişti. Irak ve Suriyeye de akınlar vardı. Suriye -Mısır ve Maveraünnehir arasında çeşitli daha küçük soylar, küçük yahut büyük bölgeler üzerinde bir dereceye kadar sulh getirdiler. Bunlrrın en önemlileri İran'da Moğol İlhanları'nnki idi. Bağdad halifesiz başşehir olmuştu. Irak İran'ın bir vilâyeti haline gelmişti.Buna rağmen eski kültürel hayatından bazı şeyler, fi'len tahribe uğradığı Timur akınlarına kadar devam etti. Önceki fasıllara dikkat edilecek olursa görüleceği üzre İslâm talimatının birkaç merkezi İran'da, Ortaasyada, Afganistanda ve Hindistanda gelişmişti Geniş siyasî inkılâplar fikrî ve ictimaî hayatta beklenenden daha az sarsıntı meydana getirdi. Gerçekten büyük değişiklikler vardı. Fakat hayrete şayan ki bu fırtınadan sonra yine çok şey hayatta kalabildi.

1500 den 1900 e kadar olan dört asrın seyri daha muntazamdır. Bu devirde üç imparatorluk meydana gelmiştir. Osmanlı Türklerinin kurduğu imparatorluk 1453 ten itibaren başşehri İstanbul (Costantinople) ile tedricen hakimiyetini Suriye, Mısır, Irak'ın birçoğu ve Kuzey Afrika'nın ekseriyetine yaydı ve birinci cihan savaşına kadar devam etti. İran, Safevî soyu (Şah İsmail: 1502–24) tarafından birleştirilmişti. Ve zaman zaman Irak da İran'a katılmıştı. Bağdad, şimdi bu iki imparatorluk arasında bir tampon şehri idi. Ve birkaç defa el değiştirdi. Üçüncü imparatorluk Moğolların Hindistan'da

kurduğu imparatorluk idi ki bunun gerçek kurucusu Ekber (1556-1605) idi. Bu imparatorluk, diğer ikisinden daha az ömürlü oldu. 1700 civarında diğer Hindistan devletlerinden önce inhitata başladı ve sonra (İngiliz doğu kampanyası) ilerledikçe geri çekildi, nihayet 1857 de söndürüldü. Bu üç imparatorluk İslâm dünyasına bir parça dış bir denge sağladı.

Şu da hatırda tutulmalıdır ki 16–18 inci fasılları kaplıyan zaman zarfında İslâm dini, hilâfet merkezi olmuş bulunan Şam, Bağdad ve İstanbul gibi yerlerin çok ötesinde yayılmıştı. Doğuda ve Batı Afrika'da, Malaya ve Endonezya'da tedricen müslüman cemiyetleri teşekkül ediyordu. İslâm hukuku ve teoloji çalışmaları için meselâ -Timbuctoo[1] ve Kano'da[2] medreseler açıldı ve bütün kültürü İslâmlaştırma hareketi başladı. Bununla beraber İslâmlaştırmanın ortasında iken bu ülkeler Avrupalıların vuruşuna çarpıldılar. Şurası muhakkaktır ki İslâm onların kültürlerine hakim olsa bile ortadoğudaki şekliyle olmamıştır. Ondokuzuncu asrın sonuna doğru bu kenar bölgeler, yeni kelâmî bir görüşün ortaya çıkmasına yardım etmediler ise de kelâmî tetkikatın genişlemesine yardım ettiler.

1 Timbucto Fransız Sudan'ında bir bölgenin başşehri (Encyclopedia Britanica)
2 Kuzey Nigeria'da İngiliz Batı Afrikasında bir şehrin adıdır.

FASIL 16

Felsefî Kelâmın Kısırlaşması

Bu asırlar boyunca Teolojik ve felsefî düşünce ne mahiyette idi? Belki hacmen arttı ama kalite bakımından düşmeğe devam etti. Bu inhitatın delillerinden biri, orijinalite yokluğudur. Mütekellimler Cuwaynî ve Fahr ad-Dîn Razî gibi yeni eserler verecekleri yerde ilk eserler üzerinde tefsirler, şerh ve haşiyeler vermek yoluna gittiler. Bunun şayanı dikkat bir misali, The Articles of Blief of an -Nasâfî (an- Nasafî'nin İman makaleleri) dir. Brockelmann bunun bir düzine kadar şerhi, otuz kadar haşiyesi (Taftazanî tarafından yapılan şerh üzerine) ve bunlardan biri üzerine yapılmış yirmi kadar haşiyenin haşiyesi listesini verir. Bunlar sadece Arapçada olanların başlıcalarıdır. İslâm dini edebiyatı, aynı zamanda Türkçe, Farsça ve diğer dillerde de yazılıyordu. Bu arada Telif edilmiş birkaç orijinal eser de vardı. Ama bunlar daha ziyade çeşitli uzunluktaki akaid kitaplarının bir özeti idi. Belki de şerhlere konu olmak için yazılmışlardı. Şerh yazanlar, bir metni konferanslar için temel kullanmanın normal bir hareket olduğu düşüncesinden cesaret almışlardı. Fakat böyle bir hareket orijinaliteyi bozmaz. Filozof İmanuel Kant da o devirde Almanya'da âdet olduğu veçhile konferanslarında bu yolu takibetmişti. Fakat bu, onun yüksek bir orijinal eser vermesine mani olmadı. Sonra şerh şekli kullanma dışında orijinalite eksiliyordu. Gardet ve Anawati buna "sertleşme, taassup" diyorlar.

Hemen takbih edilen bu sertleşmeden önce bunun önemli bir ictimaî fonksiyonu olup olmadığı hususunu keşfetmek için bir teşebbüs yapılmalı idi. Nihayet hıristiyan inançları da hıristiyanlığın başlamasında ancak beş asır sonra biraz sabitlik arzetmişti. İslâmda da bununla mukayese edilebilecek bir sabitlik görünüşünün zuhura gelmesi için aynı zamanın geçmesi kâfî bir sebebolabilir.* Maamafih

* Yazarın bu mukayesesi isabetli değildir. İslâm inançları başından beri sabitlik arzeder. Ehlî sünnet akidesi başından beri olduğu gibi hiçbir değişikliğe uğramandan zamanımıza kadar gelmiştir. Halbuki hıristiyanlık çok çalkantı geçirmiştir. Hâlâ da hıristiyan ortodokslar, protestanlar ve katolikler arasında uçurumlar vardır. Mütercim

belirli bir inanca sahibolmakla inanç makalelerinin yorumundaki sertleşme arasında bir ayırma yapılabilir. Mesele şudur: inancın sabitlik kazanması fikrinden ayrı olarak böyle kelâmî bir sertleşmenin haklı bir sebebi var mıdır, yok mudur? Siyasî devrin huzursuz vaziyetleri karşısında teolojide sertleşmenin içtimaî bünyeye bir muvazene vermeğe yardım ettiği fikri aklen uygun görülmektedir. Belki de bu, nazarî birliğin dahi yokluğunu telâfi etmeğe yardım etmiştir. Kaldı ki sertleşmenin, bize olduğundan daha büyük görünmesi de mümkündür. Zira kendisinin, kıymetini takdir etmediği hemen aynı münakaşaların tekrarından sıkılan modern bilginin, kendi sıkıntısını mevzuun bir karakteristiği olarak göstermesi mümkündür. Şüphesiz elimizdeki tetkikte bu görüş hakkında son bir şey söylemenin imkânı yoktur. Zira bu, daha derin bir tetkik ister.

Bilhassa 1500 den sonraki devir sadece teolojik taassup bakımından değil, fakat genel kültür bakımından da inhitat ve gerileme farz edildiğine göre bu hükümlerin temellendiği hâdiseye dair malûmat sahibi olmak için birtakım nazariyeler ileri sürülebilir. Görüşlerden biri şudur: Sertleşme sebebi, Moğol akınlarında ve bunların sebebolduğu tahribatta aranmalıdır. Bunun ,bazı merkezlerdeki ve bölgelerdeki ilgili kültürel inhitata çok tesiri olmuştur. Meselâ Bağdad. Fakat diğer taraftan Mısır Moğollar tarafından hiç istilâ edilmedi. Bundan dolayı kültürel inhitatın tek sebebi Moğollar olamaz. İleri sürülen diğer bir sebep de Osmanlı hakimiyetidir. Belli sebeplerden ötürü bu görüş, Arap milliyetçiliği yazarlarının özel görüşü haline gelmeğe başlamıştır. Arapça konuşan dünyanın, fi'len Osmanlıların hükmü altına geçmesi dolayısiyle bazı bakımlardan bunda bir hakikat payı varsa da bütün bölgede yegâne sebebin bu olduğu şüphelidir. Çünkü İran ve doğu İslâm ülkeleri bidayette yüksek bir kültüre sahip bulunuyorlardı ve hiç Osmanlı idaresine geçmemiş idiler. *Çürüme tohumları, İslâm dininin kendisinde ta başlangıçtan beri mevcuttu, tarzındaki (gerçekten) uzak iddia, İslâma karşı olan peşin hükmün bir ifadesi görünmektedir. Ciddî addetmeğe değmez.*

Bütün konuyu açıklıyamamasına rağmen biraz önemi bulunan diğer bir âmil de ulemanın hükûmetlere bağlanmış olmasıdır[1]. 833 ten 849 a kadar olan zaman içindeki soruşturma olayı gösterir ki ulema sınıfı son derece hükûmet kuvveti içinde idiler. Mihne olayına bir son veren, sadece Ahmed ibn Hanbel'in cesur tahammülü kalmamıştı ulemada. Ulema kendilerine yakışmayan birtakım işler yapıyorlardı. Ama

1 Montgomery Watt, Integration, 238–51.

ulema bu durumdan memunu degildi. Ulemanın davranışına yakışmıyan hareketlerin, birtakım sebepleri vardı. Ulemanın faydasına olan birtakım ihtisas memuriyetleri çeşitli idarecilerin elinde idi. Ulemanın çoğu da dinî prensipler uğruna iyi bir maaşı terkedemiyecek kadar dünyaya haris idiler. Gazalî ve İbni Teymiyye gibi müstesnalar da vardı, fakat genel olarak idarecilere karşı tutum bu merkezde idi.

Diğer taraftan şurası da bilinmelidir ki idarecilerin el atmak istedikleri ve buna ulemanın karşı mukavemet ettiği saha da büyüktü. Hem fıkıh, hem de teolojide sertleşme (taassup) nin görevlerinden biri de bazı hükûmet baskılarına karşı koymayı benimsiyen ferdî kimseleri kuvvetlendirmek ve hükûmetin teşviklerine tahammül edemiyen birtakım fertler tarafından ulema sınıfının görüşüne hiyanet edilmesini önlemek maksadına matuf idi. Sert bir fikrî bünye olan yerde ferdî yetkiler azalır ve şüphesiz bundan bir fayda elde edilir. Bu şartlar altında takibedilen bu yolun en iyi yol olup olmadığı meselesi, üzerinde çok araştırma yapmaksızın halledilemez. Fakat şurası açıktır ki taassubun bazı zamanlarda müsbet bir rolü olsa da zararları da vardır. Bilhassa bu hareket, ulemanın, son asırların ihtiyaçlarını karşılayacak bir fıkıh ve teoloji görüşü benimsemelerine engel olmuştur.

Ulemanın idarecilere bu şekilde bağlı bulunması hususuyla ilgili olan bir şey de onlarla halk arasında ayrılığın belirmesidir. Halk kendi dini ihtiyaçlarının derviş tarikatlerinin âyinleri vasıtasiyle karşılandığını görünce, ulemanın başkanlığı altındaki resmî din başarısız kaldı. Bununla beraber burada halledilmemiş birçok problem var. Tariktalerin âyîni ile şeriatinki arasında ne kadar fark vardı? İkincisini tutunduran bu ayrılık miydi yoksa tarikat, şariatin tamamlayıcısı miydi? Hanbeli mütekellimleri ile felsefi mütekellimlerin, halkla olan münasebeti farklı miydi? Felsefî mütekellimler (kendilerine Eş'arî desin veya demesinler) felsefeye olan ilgileri ve metinler üzerine şerh metodlariyle, gerçek ruhî hayatın sıçramalarından büyük ölçüde ayrılmış ve fikir kanalı içerisine tahdidedilmiş görünmektedirler. Hanbelîlerin daha iyi bir durumda olup olmadıkları, müteakip bölümde ele alınacaktır. Felsefî mütekellimler, zayıflıklarına rağmen kendi inançları yönünden aslâ unutulamıyacak müsbet bir başarıya sahibolmuşlardır. Onlar zahiri hareket ile fikrî doğmayı öyle bir çatı içerisinde birleştirmişler ki o çatı içerisinde insanlar ruhî doğruluk ve dînî ibadet üzre yaşıyabilirlerdi.

Bu devre ait şimdiki tarîhî araştırmaların kifayetsizliği üzerinde bu zamanın ana temayüllerini tetkik pek amelî görünmüyor. Yapılabilecek en iyi şey, iyi bilinen mütekellimler üzerine kısa notlar ileri sürmek ve okuyucuyu, İslâm tarihine çalışan hiç kimsenin bakmadığı geniş kaynak bilgisinin mevcudolduğu hususunda ikaz etmektir.

1) al-Baydawî (öl. 1286) İran'da Şiraz yakınında doğdu. ve başlıca zamanını orada kadı olarak geçirdi. Zühd ve takva bakımından şöhreti vardı. Onun başlıca özelliği, önceki âlimlerin eserleri arasında en iyi olanını seçmek ve onu güzel bir şekilde özetlemek idi. Onun en büyük eseri, Kur'an tefsiridir ki başlıca Zemahşerî'nin tefsirine istinadetmektedir. Kendisi aynı zamanda bir mütekellim olarak da gösterilmiştir. Görüşleri Gazalî'nin Golden Mean'i ile aynı ölçüde olan Arapça bir eserde toplanmıştır. Eser hemen hemen Fahru'd - Dîn Razî'nin Muhassal'ındaki mevzuların düzenini takibeder. Fakat biraz daha felsefîdir. Fıkıhta Şafiî idi[2].

2) Hafızu'd-Dîn Abu'l-Barakât an-Nasafî (öl. 1301 veya 1310). Buhara yakınında doğdu ve 1244 de vefat eden bir hocanın tedrisinde okuduğu anlaşılmaktadır. Kendisi de İran körfezinde bir şehir olan Kirman'da bilhassa Hanefî mezhebine göre fıkıh hocası oldu. Bağdad'ı bir ziyaretten dönerken öldüğü sanılmaktadır ki bu zamanda Bağdad, birinci Moğol saldırısından geri alınmıştı). Onun eserleri arasında üzerinde yazılmış şerhle beraber bulunan İmanın temeli (The Pillar of the Creed) i vardır. Eserdeki doktrinler, Necmu'd-Dîn an-Nesefî tarafından yazılan İman Makaleleri (The Articles of Blief) in doktrinlerine çok benzer. Fakat ondan dört misli daha uzundur. Şayanı dikkattir ki eser, epistemoloji (bilgi nazariyesi) hakkında kendisinden daha kısa olan İman Makalesinden daha az şey söylemektedir. Ama müellif akidede felsefî münakaşaların yeri olmadığını düşünmüş olabilir.[3]

3) al-İcî, şeref unvaniyle Adudu'd-Dîn (1280) den sonra Şîraz yakınında doğdu ve orada Beydâwî'nin bir talebesinin talebesinde yetişti. Bu, Şafiî ve Eş'arî taliminin Şîraz'da devam ettiğine dair delildir. Hayatının çoğunun İlhanlıların yeni başşehri Sultaniyede kadı olarak geçtiği söylenmektedir. Fakat son yıllarında yine Şîraz civarında idi. Maalesef yarı müstakil bir mevki kazanan mahallî bir valî tarafından hırpalandı ve 1355 te hapisanede öldü. Kelâmda iki ese-

2 EI², makale "al-Baydawî"; Gardet ve Anawati, 164f.

3 EI (S) makale. "al-Nasafî". Felsefe ile ilgilenmiştir. Zira Mi'yaru'n-Nazar adlı bir eser yazmıştır. Tahminen epistemology ile ilgilenmiştir.

riyle şöhret yapmıştır. Biri Mavakif'tir ki hemen hemen Razî'nin Muhassal'ı tarzında düzenlenmiş, fakat felsefi mukaddimelere daha fazla yer verilmiş -yarıma karşı üçte iki nisbetinde- şümullü bir eserdir. Diğer eser genellikle Adudiyye diye bilinen, çok kısa ve Mawakif'in felsefi kısmındaki (mutalâalara) hiç değinmiyen bir eserdir.[4]

4) al-Taftâzânî (öl. 1322–1389 yahut 1390), Horasan'da doğmuştur. al-İcî'nin talebesi olduğu söylenir Biz onun Herat'ta bulunduğunu, aynı zamanda küçük Moğol saraylarından birinde bulunduğunu da duymaktayız. Bütün bu bölge Timurlenk'in hükmü altına geçtiği zaman, Taftâzanî bir zaman için Horasan'ın merkezi olan Serahs'te ikamet ettirildi. Ve sonra Semarkand'deki sarayına hareket etti. Kendisi dört asır kadar kelâmın başlıca ders kitaplarından biri olan Necmu'd-Dîn en-Nesefî'nin: İman Makaleleri (The Articles of Blief) üzerine yazdığı şerhiyle meşhurdur. Bu hususta merak edilecek taraf şudur: Akide kitabı Muturîdî yolunda olduğu halde Taftazânî umumiyetle Eş'arî kabul edilir. Belki de bunun sebebi onu, Maturîdî görüşlerinin hakim oldğuu bir bölgede öğretmiş olmasıdır. Kendini dikkatli idare eder, fakat birçok görüş noktaları vardır ki onun, şerhettiği metinden memnun olmadığını açıkça gösterir.[5]

5) al-Curcanî: as-Seyyid aş-Şarîf olarak bilinir (1340–1413). Hazer Denizinin Güney doğu köşesinde bulunan Curcan'da doğdu. Herat'ta, Kirman'da (İran körfezi kıyısında) ve Mısır'da okudu. Bu arada İstanbul'u ziyaret etti. Taftazanî'nin arkadaşı idi. Ve onun vasıtasiyle 1377 civarında Şîraz'da bir profesörlük elde etti. Şîraz'ın zaptından sonra Timurlenk'in Semerkand'deki sarayına gitti. Ve meşhur bir münakaşada kendisinin Taftazaîn'ye üstünlüğünü gösterdi. Tîmur'un 1405 te ölümünden sonra Şîraz'a döndü. Çeşitli sahalarda birkaç eser vermiştir. Kelâm yönünden al-İcî'nin Mewakif'i üzerine yazdığı şerhi en mühimdir. Bu eserde onun felsefî meselelere olan ilgisi geniş yer tutar.

6) as-Susî (öl. 1486 veya 1490). 63 yıl yaşamıştır. Cezayir'in batısında bulunan Tlemsen'de doğdu. Hayatının çoğunu orada geçirdi. Hocaları arasında son olarak bir zat vardır ki Gırnata'da tahsil etmiş ve orada okutmuştu. Orada müslümanlar için artık bütün ümitlerin kararması üzerine orayı terk etmiş idi. Kelâmda Eş'arî olduğu kaydedilir. Aynı zamanda bir sufi idi. Fakat her şeyden önce o, bir filozof-

4 EI¹, makale. "al-Taftâzânî"; Gardet ve Anawati, 165–9

5 Bak: E.E. Elder'in A Commentary on the Creed of Islam, New York, 1950 tercümesinin mukaddimesi.

tur. Çok itina ettiği eser, ekseriya Senussiyye denilen ve oradaki müslümanlar arasında popüler olan ve Fransızca ve Almancaya da tercüme edilmiş bulunan kısa bir akaid kitabıdır. Eser al-İcî'nin akaidinden daha çok felsefidir ve meselâ her mü'min Allah'a gerekli olan (sübutî) yirmi sıfatı ve onun için mümkün olmıyan (selbî) yirmi sıfatı bilmelidir, iddiasını ileri sürerek başlar. Çünkü der, Allah'ın yirmi sübutî (necessary) sıfatı arasında yedi şekil sıfatları "attributes of forms" vardır ki çok benzeri olan yedi şekillere aid sıfatlardan "attributes pertaining to forms" ayırdedilmelidir. Açıkça görülüyor ki orta bir mü'minin filozof olması istenmiştir.[6] (Bu mütekellim, Senusiyye tarikatinin kurucusu ve Libya hükümdarlık soyunun ceddi olan 1859 da vefat etmiş Sîdî Muhammed ibn Alî as-Sanusî'den ayırdedilmelidir).

7) ad-Dawwânî yahut ad-Dawânî (1427–1501). Şîraz'ın elli mil kadar batısında bulunan bir bölgeden geldi, ve orada (Şîraz'da) kaldı ve müderris oldu. al-İcî'nin ve al-Curcanî'nin eserleri gibi yukarıda zikredilen bazı eserler üzerinde yazdığı şerhler dahil felsefî, kelâmî ve tasavvufî konularda birçok eseri mevcuttur. O bu eserleri tetkike devam ederken Şîraz'da mahallî bir sufilik hüküm sürüyordu. ad-Dawwânî hakkında merak edilecek şey şudur: Onun bir imamiyye şîîsi olduğu söylenmektedir. Fakat muhakkak olan nokta onun bir Eş'arî olarak başlamış olmasıdır. al-İcî'nin akaidi üzerine yazdığı şerh (article on the imamate of Abu Bakr: Abubekr'in imameti üzerine makale) buna delildir. Nasîru'd-Dîn at-Tusî'nin onun tarafından şerh edilen eseri felsefidir ve Şîî doğmatiklerine ait bir şey ihtiva etmez.

8) Birgivî yahut Birgili (1522–73). Anadolu'nun kuzeybatısında bir Türk âlimi idi. Tahsilini İstanbul'da tamamladı ve Smyrna (İzmir) şehrinin küçük Birgi kasabasında bir medresede ders verdi. Şeriatin sert ve sadık muhafazakârlığının bir mümessili oldu ve meselâ Kur'an'ı para ile öğretmeği haram saydı. Onun şaşmaz dürüstlüğü ve va'zının popülerliği, avam arasında kendisine birçok taraftar kazandırdı. Dinin prensiplerini açıklıyan Türkçe bir akaid kitabı yahut ilmihal geniş bir revaç buldu ve üzerine şerhler yazıldı[7] Fakat kendisi birçok Türkler gibi filozof değildi.

9) al-Lakanî (öl. 1631). Kahire'de Ezher medresesinde profesördü ve Malikî mezhebine mensuptu. The Jewel diye İngilizceye

6 Bak: El (S). makale. "al-Sanusî, Abû Abdallah..."

7 Garcin de Tassy tarafından Exposition de la foi musulmane, Paris, 1822 de Fransızcaya çevrilmiştir.

tercüme edilebilecek olan al-Cawhara adlı eseri meşhurdur ki bu kitap bazı meşhur şerhlere konu olmuştur. Bunlardan biri yine Ezher'-de profesör olan kendi oğlu Abdu's-Selâm al-Lakânî (1668) tarafından yazılmıştır. al-Cawhara, Sanusî'nin kısa akaid kitabının bir benzeridir.[8]

10) as-Siyalkûtî (1657). Siyalkût'lu bir adamdır. Moğol İmparatoru Şah Cihan (1628–58)'ın sarayında bir nasıh (ögütçü) idi. İran ve Mısır'da muntazaman okunan bazı kelâmî eserler üzerine şerhler ve haşiyeler yazdı ve kendi yazıları o derece yüksek düşünceleri haiz idiler ki bunlar da bizzat ders kitabı olarak kullanılmağa başladı.

11) al-Fadalî (yahut Fudalî veya Faddalî). Delta'da doğmuş ve Kahire'de Ezher'de profesör olmuş idi. 1821 de öldü. İslâm akaidinin orta uzunlukta bir izahını yazdı ki bu eser D.B. Macdonald tarafından İngilizceye çevrilmiştir. Macdonald'ın Development (gelişme) adlı eserine bir zeyl olarak.

12) al-Bâcurî (1783–1860) al-Beycurî de denir. Ezher'de profesör ve sonunda rektör oldu. al-Fadalî gibi ki Fadalâ kendisinin öğretmenlerinden biri idi, Fıkıhta Şafiîdir. Gününde umde idi fakat çalışması, başlıca şerhlere ve haşiyelere inhisar etmiştir. as-Sanusî'nin küçük akaid kitabı üzerine şerhler ve al-Fadalî'nin biraz önce zikredilen akaidi üzerine şerhler buna dahil olduğu gibi, al-Lakanî'nin al-Cawahara'si üzerine yazılan şerh üzerine yaptığı haşiyesi de dahildir.[9]

Bu kısa notlar, o devrin bir kelâm tarihi olmaktan uzaktır. Ama şimdilik neler geçtiği hususunda bazı ışıklar verir. Âlimler, 1258 den önceki eserlere nazaran daha yavaş yürümelerine rağmen disiplinin milletlerarası karakteri önemlidir. Bilginler daha az seyahat etmelerire rağmen sünnî dünyasında önemli eserler meydana geldiği gibi bir dereceye kadar Şîîler arasında da bazı eserler telif edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

R. Brunschvig ve **G.E. Von Grunebaum**, *Classicisme et declin cultural dans l'hsitoire de l'Islam*, Paris, 1957. 1956 da Bordeaux'da yapılan bir symposium (aynı mevzu üzerine çeşitli şahısların konuşma-

8 La Djaouhara, J, D. Luciani tarafından açıklamalarla beraber bası ve tercüme, Algier (Cezayir), 1907

9 EI² de al-Badjurî adlı makale.

sı) da yapılan konuşmaların zabıtları. En ilgili olanları: Louis Gardet, H.S. Nyberg, H. Ritter, G.H. Bousquet, Fr. Meier, R.Arnaldez tarafından yapılanlardır.

W.F. Thompson, *Practical of the Mohammedan People*, London, 1839. Dawwânî'nin Ahlâk-ı Celâlî'sinin tercümesi.

Sir H.R. Gibb ve **H. Bowen**, *Islamic Society and the West*, cilt 1, kısım 2, London, 1957. Bu bölümle ilgili birçok konuların, Osmanlı İmparatorluğu ile rabıtasına temas eder.

FASIL 17

Hanbeli Mezhebinin Canlanması

Onbirinci asırda Bağdad'da Hanbeliler arasında biraz taassuba bürünmüş de olsa bir kuvvet ve gayret görüldü. Bu zamanda Bağdad, onların başlıca merkezi görünmektedir. Maamafih asrın sonundan önce Kudüste, Şam'da Hanbelî okulları vardı. Hanbelî fakihleri, 1099 da Kudüs'ü zapteden Haçlıların önünden kaçmak zorunda kaldıkları zaman Şam'da bir yere toplanmağa başladılar. Şam Hanbelîleri, Moğolların batıya doğru Irak'ın içerisine girmeleri üzerine yeni mültecilerin gelmesiyle daha da kuvvetlendiler. mülteciler arasında Harran'dan gelen, birkaç âlim yetiştirmiş bir aile de vardı. Bunlardan biri, 1263 Ocak ayında doğmuş, babasiyle beraber Şam'a gelmiş ve orada tamamen Hanbelî okullarında tahsilini yapmıştı. Bu, İbni Teymiyye idi. Tam adı: Takiyyu'd-Dîn Ahmed ibn Teymiyye'dir. Bu zat, İslâm dininin en büyük liderlerinden biri olmuştur. Onun düşüncesi ve başarısı konusuna Henri Laoust ve arkadaşları tarafından yapılan çalışmalarla birçok ışıklar tutulmuştur. Etraftaki karanlığa rağmen o, ışığın ortasında durmaktadır[1].

Üzerinde durduğu esas meselenin, Gazalî'nin durduğu gibi ulema yahut dinî münevver zümrenin yiyiciliği olduğu bilinirse, İbni Teymiyye'nin kariyeri daha iyi anlaşılır. Bir ulema sınıfı olarak onlar, hemen tamamen dünyevî terfi'lerini düşünüyorlardı. Terfi' de idari ellerde olduğu için idarecilere hizmetçi idiler. İbni Teymiyye, İbni Hanbel'in yolunu takibederek doğruluğuna inandığı şeyde dosdoğru durdu, yaptığı hareketin kendisine getirebileceği ıztıraba aldırış etmeksizin. Fikrî cesareti dolayısiyle kendisinin, onyedinci asrın dini görüşlerine şekil veren bir mevkide bulunduğu söylenmektedir. İslâmî hesaba göre kendisi yirmi yedi yaş civarında iken (Ocak 1298) de

1 Laoust, Essai sur İbni Taimîya'de söyledikleri yanında, keza Laoust ana Hanbelî doktorları hakkında da yazmıştır: "Le Hanbalisme sous le califat de Bağdat", Revue des Études Islamique, 1959, 67–128.

umumi sıkıntıları başladı. Hama halkından, Allah'ın sıfatları ve bunların Allah'ın zatiyle olan münasebetleri hususundaki sorulan soruyu izah ederek kendilerine ders vermesine dair İbni Teymiyye'ye vaki talep üzerine kendi görüşünü açıklayan bir beyan kaleme aldı. Bu açıklama, "Hama'nın büyük Akaidi adiyle tanınır: Large Creed of Hama". Düşmanları, onun Astrolojiye hücumundan rahatsız oldular. Ve onun Şam valisinin sarayındaki mevkiini kıskanarak antropomorfizme saptığı bahanesiyle bu akaid kitabını İbni Teymiyye'ye hücum için bir basamak yaptılar. Şafiî kadısı görülmüş (fikri çalınmış) tı. Düşmanlar bununla da yetinmemişler, kasabayı onun aleyhine kaldırmak için bir dellâl tutukları zaman işi daha da ileri götürmüşlerdi. Vali, nizamı korumak için araya girdi. Akaidi dikkatle incelemek için fakihler görevlendirilmişler ve bunlar itiraz edilebilecek bir şeyin bulunmadığını rapor etmek zorunda kalmışlardı. Böylece hâdise kapanmıştı.

Ertesi yıllar Şam'ın genel hayatında o, bir pay aldı, diplomatik misyonların bir üyesi idi. Ayaklanmış Nusayrî zındıklarına karşı bir savaşa katıldı. Nusayrîlerin ülkelerinin zaptı üzerine sultan tarafından bunların ıslahına memur edildi. Fakat 1305 in sonuna doğru o, bir zaman kendini tekrar sıkıntı içinde buldu. Kendisi şeriate aykırı olan çeşitli amelleri yaptıkları için Ahmedî tarikatine açıkça çatmıştı. Bu zamanda Şam, başşehri Kahire olan Memlûk devletinin bir parçası idi ve Ahmedîlerin oradaki başkanı, birçok nüfuzlu kimselerle dostça münasebet kurmuştu. 1036 nın başlarında İbni Teymiyye, Kahire'ye çağırıldı. Şüpheli kısa bir muhakemeden sonra hapsedildi. 1307 Eylülüne kadar hapiste kaldı. Tahliyesi üzerine profesör oldu ve konferanslar verdi. Fakat birçok sufilerin inandıkları panteizme hücumları, kendini tekrar hapisaneye götürdü. İlkin Kahire'de, sonra İskenderiye'de. Çünkü İskenderiye'de ziyaretler kabul etmesi hürriyeti daha tehlikesiz olabilirdi. Hükûmet değişikliği üzerine Mart 1310 da hürriyete kavuştu. Fakat orada kendisinin o kadar düşmanı vardı ki Kahire'de takriben iki yıl kaldıktan sonra Şam'a döndü.

Hayatının geri kalan kısmını Şam'da geçirdi. Birçok talebesi ve diğer taraflariyle genellikle hürmet ve itibar gördü. Artık umumî hâdislere az karıştırılmıştı. Fakat velilerin durumuna hücum etmesi kendisini 1326 da şehir kalesinde mahkûmiyete götürdü, taraftarlarına zulmedildi. Ve 1328 Eylülünde ölümüne kadar mahkûm kaldı.

Laoust, İbni Teymiyye'nin düşüncesinin "Siyasî Sosyolojinin" dönüm noktasında bulunduğunu tasavvur eder. Fakat bu görüş, teolojik bir düşünceye dayanır. O, bu görüşün merkezî noktasını, öteden

beri İslâm düşüncesinin, Allah ile insanın kesin olarak birbirine benzemediklerine kani olduğu gerçeğinde buluyor. Bu bakımdan İbni Teymiyye, ne felsefenin, ne de teolojik felsefenin aklî metodlariyle Allah hakkında bilgi sahibi olmanın mümkün olmadığı neticesine vardığı gibi, tasavvufun hedefi olan Allah ile birleşmenin de imkânsızlığı kanısına varmıştı. Bu, sadece bir taassup değildi. Zira İbni Teymiyye Gazalî ve Fahru'd-Dîn Razî gibi mütekellimleri olduğu kadar başlıca Arap filozoflarını da dikkatli bir şekilde incelemişti. Onun filozofları tenkidi, son derece zekice ve ince kurulmuştur. Hassaten "Refuation of the Logicians: Manttıkçılara Reddiye" adlı eserinde. Razî'ye şiddetle karşı koymuştu. Çünkü Razî kelâma felsefeden ve diğer kaynaklardan o kadar çok yabancı unsurlar getirmiştiki. Fakat düşüncesinin umumi istikametinde Razî'nin tesiri altında kalmıştı. Bu tesir, sadece tepki şeklinde tezahür etse dahi. Ama Gazalî'ye karşı daha sempatikti. Ondan çok şey öğrenmişe benzemektedir.

Tasavvufa karşı tutumu karışıktır. O, insan hayatının en yüksek hedefi olarak Allah ile ittihad prensibini ima eden her şeyi reddeder. Vahid'in yahut en yüksek İyi'nin içine geçip fani olmak düşüncesinin, şerîate aykırı olacağı kanaatinde idi. Ona göre en yüksek hedef, Allah'a ibadetti. Onun hedefi şerîatin emirlerini korumaktı. Kendi amelinde de biraz tasavvuf vardı. Bu kulluk nokta-i nazarından o, birçok terimlere sufilerin kullandıkları manaları vermeğe kadar ileri gitti: -Allah korkusu, Allah'a tevekkül, tevazu, Allah için sevme, şeriatin emirlerini tam ifa etmede o, sufilerin kullandıkları fena ile eşdeğerli bir mana bulmuştur.

Onun veliye tapınma (saint-warship) ya hücumları orijinal İslâm şekillerine bağlılıkta ısrar etmesiyle ilgili oldiğu gibi, felsefî kanaatlere hücumları da yanancı unsurları reddetmesiyle ilgilidir. Bütün bunlar şu tahmini geliştirir: Kur'an'ın konkre şiir dili, insanları felsefî düşüncenin mücerret nazariyelerinden daha ziyade canlı dini hayatın derin coşkunluğuna yakın tutmuştur. Hayatının erken zamanlarından itibaren o, kendisine bir yol tutma ve hocalarına ve ders kitapkarına karşı tenkidli bir davranış takibetmeyi benimsetecek birtakım güç ruhî tecrübelere girişmiş olmalıdır. O hiç şüphesiz hayatın ve kuvvetin kaynağını İslâm akidesini ve onun Kur'an'daki ince ifadesini olduğu gibi kabul etmekte bulmuştu. Bu sabit düşünceye, hayatını inançlarına göre ayarlama gayreti de yardım etti. Bu düşünce ve hareketten bir parça da muakkiplerine aşılamağa muvaffak oldu. Bununla beraber onlarla felsefî kelâmcılar arasında o kadar

büyük farklar yoktur. Bundan dolayıdır ki sadece kelâmın felsefe ile karışması, kelâmı inhitata götüren tek sebebolmamıştır. Belki de iskolâstik metot, taassubu ve otoritelere (sultaya) dayanmasiyle -ki Hanbelîlerin de bunda payı vardır- bunda âmil olmuştur.

Her ne kadar İbni Teymiyye kendisinin müstakil fikirlerini paylaşmış mümtaz talebeler yetiştirmemiş ise de kendisi İslâmdaki kelâmî düşünce yolunda şiddetli tesir ve değişiklik yapmıştır ve onun tesiri hâlâ istikbale gebedir. Kendisi, Bağdad yerine Kahire'nin İslâm kültür mihrakı olmağa başladığı bir zamanda gelmiş olmak avantajına sahibti. Kahire, Moğol akınlarından kaçmış Memlûklerin nisbeten müstakar devletlerinin başşehri idi. Hiçbir kuvveti olmamasına rağmen ismen İslâm sünnî halifesi olan zat da Kahire'de oturuyordu. Şam da Memlûklerin ikinci merkezi olarak önemle gelişiyordu. İbni Teymiyye'nin şöhreti ve onun birçok talebelerinin mevcudiyeti İslâm düşüncesinin bu yeni veçhesine Hanbelîliğin büyük önemi olduğunu ifade etti. Hanbelîlik burada müteakip asırlara tesir edebilecek bir temel -yahut bir baş kıyı diyebilir miyiz- kazandı.

Bir çok tanınmış Hanbelî, müteakip asırlar boyunca yalnız Şam'a değil, fakat aynı zamanda Bağdad, Kudüs ve Kahire'ye dağıldı. Bunlar ya İbni Teymiyye'nin açıkça mensupları, ya da hayranları veyahut da bir parça onun tesiri altında kalmış kimseler idiler. Burada zikredilmesi gereken birisi İbni Kayyim al-Cawziyye (1299-1350) dir ki ismi -belki de Cawziyye medresesinin küçük bir memuru- olan Kayyim'in oğlu anlamını taşır. Bu zat, hocasının 1312 de Mısır'dan dönüşünden sonra çok yakın bir mensubu oldu. İbni Teymiyye ile aynı zamanda fakat ondan ayrı olarak şehir kalesine hapsedildiği kuvvetle muhtemeldir. Kendisi hocasının görüşlerini paylaştı. Yalnız bunun biraz mutasavvıf bir yönü vardır. Bazı zamanlar kendisinin, İbni Teymiyye'nin son eserlerini yalnız lisanca değil fakat manaca da değiştirdiği düşünülmüştür. -Kendisi bir edebiyatçı idi- Maamafih, hem hocasının eserlerini yaymak, hem de onun fikirlerini kendi eserlerinde hatasız bir üslûpla neşretmek suretiyle o, şüphesiz İbni Teymiyye'nin tesirinin yayılıp devam etmesinde büyük hizmet etmiştir.

İbni Teymiyye tarafından Hanbelîliğe getirilen canlılık, onsekizinci Asırdaki Vehhabî hareketinde kendini gösterdi. Bu hareketin kurucusu olan Muhammed ibn Abdilvahhab (1703–92), da diğer birçok mütekellimler gibi, birçok âlimler yetiştiren ve yetiştirdiği bu âlimler, Necid'de ya da Orta Arabistandaki küçük kasabalarda

mevki sahibi olmuş bir aileden gelmişti. Babasının emri altında Mekke'de ilk tahsilini yaptıktan sonra bir zaman da talebe olarak Medine'de kaldı. Bilgi talebiyle Basra'ya da gitti. Genç yaşından itibaren Arabistan'da halk dininin gerilemeğe gittiğinin ve etraflı bir reforma ihtiyaç olduğunun farkında idi. Arabistan'a döndükten sonra yaptığı reform teşebbüsü muhalefetle karşılaştı. Fakat 1744 de küçük Dar'iyya kasabasının Suud ailesine mensup emîrî ile anlaşmağa muvaffak oldu. Suud soyu, hızla büyüyüp Arabistan'ın çoğunun idarecileri haline geldikleri ondokuzuncu asrın fetih yıllarında Mekke ve Medine'yi de işgal ettiler. Fakat mukaddes şehirlerin Vehhabîler tarafından zaptı, sünnîleri rahatsız etti. Ve Osmanlı Padişahının emri üzerine bir Mısır ordusu Arabistan'ı istîlâ etti (1813–18) ve bir zaman için Suudî prensliğine son verdi. Bu soyun tekrar 1930 da Saudî yahut Suudî kırallığını kurma fırsatını elde etmesi üzerine Vehhabîlikle olan birlik kaldı. Ve kırallık hâlâ bir Vehhabî devletidir.

Vehhabîlerin teolojisi hakkında Laoust, "Hanbelî doktrinlerinin ve geleneksel imanın ihtiyatlı agnostisizmi"nin taze bir tab'ı" diye tavsif ediyor (s.514). Ona göre Bunun İbni Teymiyye'ye en açık bağlılık tarafı, velilere tapınmaya hücumu ve İslâmın aslına dönmesi hususunda ısrarıdır. Laouust'un eserinin büyük kısmı dış şeylerle islâm dinî düşüncesiyle ilgilenir. Fakat İbni Teymiyye'nin, iskolastik metodların sertliğinden kaçmak ve İslâmî gerçeği mevcut şartlara uydurmak maksadına matuf olan metodolojisine hiç ilgi göstermez. Bu söylenenlerin çoğu, Hindistan Vehhabîleri için de doğrudur. Bunlar ondokuzuncu asır başlarında Seyyid Ahmed (1786–1831) başkanlığı altında Sıkh'lere ve İngilizlere karşı bir ordu hareketine teşvik edilmişlerdi. Aslında hareket, Hindistan'ın dahilî sebeplerine dayanıyordu. Fakat 1823 de Seyyid Ahmed Mekke'ye Hacca gittiği zaman Vehhabîlerin tesiri altına girdi. Hâlâ Deoband'da teolojik tetkikte bir parça Vehhabî ruhu vardır. Böylece İbni Teymiyye'nin şahsında görülen Hanbelîlikteki canlılık, zamanımıza doğru alçalarak devam eder. İlk İslâmî asla yahut sadeliğe dönmekteki ısrarı, bugünün İslâm düşünürlerine işaret eder. Gerek meslekî teologlar olsun, gerek olmasın bu düşünürler, meselelerine bir çözüm şekli bulmanın en emin yolunu İslâmın köküne dönmekte görüyorlar. Mısır modernistleri arasında bu çığır en çok M. Reşîd Rıda (935) tarafından realize ediliyordu ki bu zat, İbni Teymiyye'nin ve bilhassa onun metodolojisinin bir hayranı idi.

BİBLİYOGRAFYA

Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-Dîn Ahmad b. Taimiya*, Cairo, 1939. Bu asırda İslâm teolojisi üzerinde basılan en önemli eserlerden biridir. Çünkü bakire bir sahayı açıp izah eder. Kitap sonraki Hanbelîler tarafından onun doktrinlerinin yazılması hakkında Muhammed ibn Abdi'l-Wahhab ve Vehhabî teokrasisi üzerine ve Muhammed Abduh ve Reşîd Rıda önderliğindeki Mısır reform hareketleri üzerine yazılan bölümler ihtiva eder.

D.S. Margoliouth, makale "*Wahhâbiya*", EI[1] de.

FASIL 18

Şiiliğin Şekil Değiştirmesi

1258 ile 1900 arasındaki zamanda Şîîliğin iki ana şekli, İmamiyye ve İsmaîlîlik tam bir değişikliğe uğradılar. Bu değişiklik onların doğmatik görüşlerinde değil, fakat onların, bütün olarak İslâm cemaatindeki vazifeleri cihetinde idi.

İmamiyye'nin durumundaki değişiklik, 1502 civarında ânîden zuhur etti. O zamana kadar İmamiler Sünni olan İslâm cemaati içerisinde basit bir teolojik firka idiler. İmamiyyenin hakim olduğu kasabalar ve onların çok az bulunduğu diğer yerler vardı ama umumiyetle imamîlerle sünnilerin yan yana yaşadıklarını söylemek gerçeğe uygundur. Şurası da gözden kaçmamıştır ki nihayet onların mütekellimlerinden bazıları, İslâm düşüncesinin ana kanalında idiler. Ondan müteessir olmuşlar, hattâ belki de ona tesir etmişlerdi. Bundan dolayıdır ki İmamiyye kelâmının, sünnî kelâmının birçok veçhelerini gösterdiğini söylemek bir sürpriz teşkil etmez. Küçük akaid kitaplarının telifi, bunlar üzerine uzun şerhlerin yazılması ve birçok felsefî düşüncelerin kelâma sokulması gibi.

Onüçüncü asır İmamiyye mütefekkirlerinin en önemlisi Nasîru'd-Dîn at-Tusî (1201–1274) dir. Bunun İsmaîlîlikle de biraz ilgisi vardır. Çünkü 1256 ya tekaddüm eden zamanlarda o, birkaç yıl için Kûhistan İsmaîlî idaresinin hizmetinde bir memurdu (Kûhistan, İran'ın doğusunda Horasan'ın güney batısında bir bölgedir). Sonra İsmaîlî başşehri olan (Tahran'ın kuzeyindeki) Alamut kalesine çekildi. Onun İsmaîlîlikle olan münasebeti, açık değildir. Onların görüşlerine biraz sempati duymuş olabilir. Diğer taraftan son yıllarında Alamut'un, İslâmî görüşünü tetkikte onun şöhreti vardır. Kendisi 1256 da İsmaîlî lidere, Alamut'u Moğollara teslim etmesini öğütlemesiyle ittiham edilir. -Teslim, liderin idamı ve taraflarının

kılıçtan geçirilmesiyle neticelenir. Fakat bu, onun Moğol generali Hülâgû'ya 1258 de Abbasî halifesini öldürmesini öğütlelediği yolundaki hikâye gibi muhaliflerinin bir iftirası olabilir. Muhakkak olan şudur ki o, 1258 den önce Hülâgû'nun sevgisini kazanmıştı. Ve hayatının geri kalan kısmında o, Moğol idaresinin çeşitli yüksek memuriyetlerinde bulundu. Bu, kısmen onun, mahir bir astrolog (müneccim) olmasının bir icabı idi. Zira önemli fırsatlar için uğurlu tarihleri bulmak hakkında Moğolların onunla istişare ettikleri anlaşılmaktadır.

Nasiru'd-Dîn at-Tusî, bir mütekellim olmaktan ziyade bir filozof idi. Filhakika Yunan ilimlerinde bilhassa matematik ve astronomide gayet iyi yetiştirilmişti. Tabii onun felsefesi İbni Sîna'nınki gibi sadece felsefe değildi fakat görünüşte kelâma bir giriş, bir hazırlık idi. Kendisi Fahru'd-Dîn ar-Razî (1209) nin düşünce âlemine çok benzer bir düşünce dünyasında yaşadı. Onun Muhassal'ına bir şerh yazdı, geniş ölçüde müsbet ve açık fakat beğenmediği noktaları gösteren (bir şerh). Bu ve diğer eserleri sünnî mütekellimlerinin fikirleriyle karışmış felsefi bir düşünce ile hür bir şekilde işlenmişti.

1500 e doğru zikre şayan tek imamî bilgin, Nasîru'd-Dîn at-Tusî'nin bir öğrencisi olup İbnu'l-Mutahhar al-Hillî (1250–1325) adiyle anılan zattır. Hille, Bağdad'ın altmış mil güneyinde, İmamiyyenin asırlarca önemli bir merkezi olan ve birçok önemli âlimler yetiştirmiş bulunan bir yerdir. İbnu'l-Mutahhar, muhtemelen günün en seçkin bir İmamiyye âlimi idi. Fıkıh usulü üzerinde yazdığı bir eseri, Şam'da İbni Teymiyye'nin eline geçti ve onu önemli bir şekilde etkiledi. İbni Teymiyye kısmen buna karşı çıktı ise de onun, ictihadın mümkün olduğu görüşünün tesiri altında kalmış ve bu kanaatin biraz kendi düşüncesine uyduğunu kabul etmiş görünmektedir.[1] İbnu'l-Mutahhar,kelâmın felsefi taraflarına fazla ilgi göstermemiş görünmekle beraber bazı felsefi fikirlerden istifade etmiştir. Onun küçük akaid kitabı -uzun bir eserin onbirinci bölümü- onbeşinci asırda al-Babu'l-Hadî aşar unvanlı bir şerhi ile beraber İngilizceye çevrilmiştir.

İmamiyye Şîîliğindeki tebeddül, Şah İsmaîl'in 1502 de Tebriz'de İran kıralı olarak taç giymesiyle başladı. Şah İsmail İmamî Şîîliğini ülkesinin resmî dini yapmağa karar verdi. Henüz İran'ın çoğunu zaptetmek zorunda idi ama süratle muvaffak oldu. Siyasî muvaffakiyetinden doğan ilhamla İmamiye inancı sadece devletin dini olmakla kalmadı, fakat tek müsamaha edilen serbest din oldu. Bunun sebepleri

1 Bak: Laoust, Essai sur Ibn Taimîya, 36 f.

arasında başta din hocalarının kıt olduğu hakkında kayıtlar vardır. Çünkü Şîîliğin bu zamanda İran'a hakim olmasının bir manası yoktur. Meselâ Tebriz'de o zaman nüfusun üçte ikisinin sünnî olduğu kabul edilir. Önceki söylenenlerden de anlaşılacağı üzere İmamiyye talimi ve İmamiyye uleması, hem hukuk hem kelâm sahasında salâhiyetli idiler. Fakat nisbeten bazı eksiklikleri de olabilir. Zira birkaç İmamî merkezi İran'ın dışında idi. Meselâ Hille'de, Bahreyn'de ve Amila dağında (Lübnan).

İmamiyye ile sünnî hukuku arasındaki ana farklardan biri şudur: İmamiyyenin salâhiyyetli fakihleri, gerektiğinde Kur'an'a ve Hadis'e dayanarak kendi içtihadlariyle hüküm verirlerdi. Halbuki bu zamanda sünniler arasında en bilgin bir fakih dahi kendi hükümlerini önceki fakihlerin içtihadlarına dayandırmak zorunda idi. Müstakil kararlar vermeğe içtihad denilir. Bunu yapan yetkili âlimlere de müctehid adı verilir. Sünnî görüşü şu şekilde ifade ediliyordu: "İctihad kapısı kapanmıştır". İctihadın devam etmesi inancı, şer'î sistemi yeni durumun ihtiyaçlarına uydurmak için lüzumlu görülüyordu. Fakat İran İmamiyyesinin fikrî gelişmesi iyi bir şekilde tetkik edilmemiştir. Kaydedilen tek şey, İmamîler içinde içtihad mevzuunda ayrılıkların olduğudur. Muhammed Emin al-Esterâbâdî (1624) müctehidlere ve içtihada insanlara hücum eden ve Ahbarîler "Hadisçiler"[2] diye bilinen İmamiyyenin kurucusu olan bir lider olarak alınır. Onların görüşleri şu idi: Şer'î görüşler yalnız Hadislere dayandırılmalıdır. Aklî bir tahlil veya diğer bir yol ile genel prensiplerden (usul) çıkarılmamalıdır. Bu tali firka, Hanbelîliğin Şîî bir şekline benzer. İnsan bunun acaba Hanbelî sempatizanı olan kimselerin kerhen imamî devleti içerisinde birleşmiş olup olmadığını merak eder. Daha umumi olarak imamî görüşünü benimsiyen kimseler usulcüler ve müctehidîler diye tanınmağa başladılar. Hadisçiler kısa bir faaliyetten sonra yavaş yavaş ortadan kalkmışa benzemektedirler.

Muhalif istikamette olan diğer bir grup da Şeyhîler idi. Bunlar Şeyh Ahmed al-Ahsâ'î (1744–1827)[3] nin mensupları idiler. Bunun görüşleri geniş ölçüde felsefe ile karışmıştı. Fakat ogünki şartlar içerisinde neyi kasdettikleri açık değildir. Bu zat, tasavvufa alâka duyan ve 1660 civarında ölen daha önceki bir filozof Mulla Sadra'nın tesiri altında kalmıştı. Şeyhîlerdeki theosophical (özel bir ilham ve sezgi

2 GALS, II. 577, 590

3 E.G. BROWNE, Literary History of Persia, IV. 410 ve diğerleri; GALS, II. 844; Cl. Huart, makale, "Shaikhî", EI² de. Bu devirde İmamiyyenin İbni Sina'yla ilgisi, H. Corbin tarafından münakaşa edilmiştir: "Avicenna and the Visionary Recital, 243–57.

ile Allah hakkında tasavvufi yoldan bir bilgi sahibi olmayı iddia eden felsefi çığır) inanç, ondokuzuncu asır ortalarına doğru Babîlik şekline geçmişti. Bu fırka İslâm cemaati içerisinde bir fırka olarak belirmiş ise de sonradan ayrı din haline gelmiştir. Bundan dolayı bu tetkikin dışında kalır.[4]

Şiîliğin İsmaîlî dalına daha kısa temas edilebilir. Alamut'un 1256 da Moğollar eline düşmesini katl-i âmlar takibetti. Fakat birkaç İsmaîlî kurtuldu. Ve son imamın oğlu, gizlice muhafaza edilmişti. Bundan sonraki tarih karışıktır. Yalnız ana hatları bilinir. Fakat teolojik olmaktan çok siyasî olduğu için burada tafsilâta gitmeğe lüzum yoktur. al-Musta'lî taraftarlariyle Nizar'ın taraftarları arasındaki erkenden başlıyan ayrılık devam etmiştir. Ve her dal da daha talî fırkalara ayrılmıştır. Buna rağmen tab'î fırkaların birkaçı şimdi az önemi haizdir. Mus'talîler Mısırda ortadan kalkmışlar ve kendi ana prensiplerini önce Yemen'de sonra Gücerat'ta kurmak istemişlerdir. Nizarîlere gelince kendilerini yavaş yavaş Suriye ve İran'da yerleştirmelerine rağmen Hindistan'da da kuvvetlenmeğe başladılar. Burada İsmaîlî propagandası dokuzuncu asırda başlamıştı. Nizarîlerin ana kısmı, başları Ağa Han olan cemiyettir. Bu, Hindistan'da doğu Afrikada vs. kuvvetlidir. Belki de bu hususta en ilginç şey, ilkin dağlı isyancıların inandığı bu yolun, tüccarların ve diğer endüstriyel işleri yapan insanların meydana getirdiği mamur bir cemiyetin yolu olmasıdır ki bu, diğer müslümanlara, islâm inancının, modern dünyadaki faaliyette oynadığı etkili rolün, tetkike değer bir örneğini verir.

BİBLİYOGRAFYA

R. Strothmann, *makale "Shî'a"*, *El (S) de. Keza Die Zwölfer-Schî'a*, Leipzig, 1926.

E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1924, vd. IV. 353–411; Başlangıcından itibaren şîî teolojisine temas eder.

Cl. Huart, *makale. "Shaikhi"* EI[1] de.

W. Ivanow, makale. *"İsmailiya"*, El (S) de. Keza True Meaning of Religion'nun bası ve tercümesi. yapan: Shihâb-ad-Dîn Shah (Nizarîlerin 47. imamının oğlu), Bombay, 1933.

M. Horten, *Die Gottesbeweise bei Schirazi*, Bonn, 1912; Das Philosophische System von Schirazi, Strasburg, 1913; "Die Philosophis-

4 Daha fazla malûmat için bak: A. Bausani, EI[2], "Bâbîs", "Baha' -Allah" "Baha'îs"

chen und theologischen Ansicthen von Lahîgi (c. 1670)", Der Islam, III (1912), 91–131. Bu eserler İran'daki gelişmeler hakkında bir fikir verebilir. Bilhassa üçüncünün mukaddimesi ve indeksi. İkinci eserin faydalı bir lügatçesi vardır. "Schirazi" fasılda Mullâ Sadrâ diye gösterilen zattır.

Henry Corbin, "*Pour une morphologie de la Spiritualite Shîîte*", Eranosjahrbuch, XXIX (1960), 57–107; Şeyhîlik üzerine bir bölümü vardır (s. 71–81) ve umumiyetle çok ilgi çekicidir.

John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1937. Şîîliğin nasıl pantaizme meylettiğine dair bir izah olarak verilebilir.

Bölüm V.
YENİ ŞAFAK

YENİ ŞAFAK

FASIL 19

Teoloji İçin Beliren Yeni Ümidler

Son üç fasıl 1900 e kadar İslâm düşüncesi hakkında tam bir malûmat ihtiva etmez. Zira 19. Asrın sonundan itibaren beliren "Yeni Şafak"ın işaretleri zikredilmemiştir. Burada bu cümlecik, Avrupa sadmesi tarafından vücuda getirilen meydan okumasını İslâm düşüncesinin ve bilhassa kelâmın ne şekilde karşılayıp, ayakta durabilmek için ne yaptıklarını göstermek için kullanılmıştır. Maamafih bu yeni şafağın bütün fikirlerinin ayrıntılarına girilmiyecektir. Çünkü bu serilerde bu konuya bir cilt daha tahsis ecdilecektir. Bu kısa netice faslının hedefi, şimdi İslâm kelâmı muvacehesindeki problemlerin genel bir tasvirini vermektir. Felsefeden ayrıca bahsedilmesine ihtiyaç yoktur. Çünkü şimdi felsefenin mütekellimlerden (teologlardan) ayrı, kendine öz adamları vardır.

Nasıl ki modern Avrupa kültürü, Yunan ruhunun bir ifadesi ise Avrupanın İslâm dünyasına çarpmasına da "Helenizmin üçüncü dalgası" denilebilir. Maamafih böyle bir kanaat, şimdiki vaziyet ile ilk iki dalgaya aidolanlar arasındaki önemli farkları karatrma niyetine de gidebilir. Önceki durumlarda sadme umumiyetle fikrî idi. Yabancı kültürü taşıyanlar, hilâfetin müslim sakinleriyle karıştırılmışlardı. Avrupanın bu sadmesi, fikrî olmaktan çok maddî sebeplere dayanıyordu. Bu, Vasco da Gama tarafından 1498 de Hindistan yolunun keşfinden sonra Avrupa'nın İslâm dünyasının doğu bölgelerinde ticaret etmek niyetleriyle başladı. Yavaş yavaş ticarî gaye, siyasî mücadeleye ve nihayet siyasî hakimiyete götürdü. 1798 de Napolyon'un Mısır savaşı ile Osmanlı ve İran İmparatorlukları Avrupa'nın sadmesini daha kuvvetli hissetmeğe başladılar. Ticarî ve

siyasî nüfuz, malî işlemlerle desteklendi. İslâm dünyasının çeşitli memleketlerindeki yeni eğitilmiş (münevver) sınıflar modern dünyadaki mevkilerini anlamağa başladıkları zaman artık onlar milletlerarası maliyenin örümcek ağına dönmüş sökülemez yumağı içinde bulunuyorlardı. Talebeler tarafından geniş Avrupa seyahatleri, Avrupa kitaplarının tercümeleri, Amerika ve Avrupa filimleri, İslâm dünyasını yabancı sosyal bünye ve yaşayış tarziyle yakından temasa getirdi. Bunun neticelerinden biri, kadınların durumunu düzeltme hareketidir.

Aynı zamanda fikrî sadmenin sarih şekline dikkati çekmek de önemlidir. Müstakil İslâm memleketlerinde Avrupa kültürüne istek, umumiyetle idareciler tarafından o memleketlerin geri kalmış askerî kalkınmasını gerçekleştirmek arzusuna bağlı idi. Avrupa tipinde bir orduya malik olmak için subaylarına muayyen bir nisbette Avrupa tahsili yaptırmak zorunda kaldılar. Bu çeşit başlangıçlardan sonra ilk okullardan üniversiteye kadar tamamen Avrupa sistemi bir tahsil usulü gelişti. Lâyik sahada bunlar olurken dini liderler yeni terbiye sistemiyle hiç alâkadar olmaldılar. Yeninin yanında eski sistem de köylerde Kur'an okullariyle, Kahire'deki Ezher gibi geleneksel tipteki üniversiteleriyle devam etti. Yan yana iki terbiye sisteminin mevcudiyeti, iki münevver zümre meydana getirdi. Ulema, yahut eski modası geçmiş dinî münevverler ve yeni batı kültürlü münevverler. Bunların her ikisi de halkla ilgilerini kesmişlerdi. Ulema aşırı felsefeleri ve değişen şartlara uymayı reddetmekteki sert tutumlarından, modernistler ise görüşlerinde tamamen Avrupalı olmak temayüllerinden dolayı.

Pratik sahada hayatta kalmak için ulemanın bir reforma ihtiyacı vardır. Onlar İslâm memleketlerinin hukukî işlemlerini genel dünya görüşü hattı içerisine getirmek hususunda çeşitli ayrı metodlara sahiptirler. Fikrî sahada çok yavaştırlar. İkinci dünya savaşına kadar meselâ Mısır'da ulemanın pek azı Avrupa dilinde yazılmış kitapları okuyabilirdi: Böylece onların, modern dünya hakkındaki fikirleri, küçük sayıdaki tercümelerinden, yahut Avrupa geleneğine göre yetişmiş lâyik eserler yazan Arap yazarlarının eserlerinden çıkarılıyordu. Avrupa'da ilim tahsil etmiş ve ilmî Hümanist eserler okuyan genç müslümanların fikrî problemleriyle temasta, ulemanın bütün sermayesi, kültürleri bundan ibaretti. Hıristiyanlığın geleneksel şüpheciliği, müslümanlar arasında bu genç öğrencileri, Humanist ve lâdini Avrupa'lı müellifleri tercihe sevk etmekle meseleyi daha da kötü

bir hale soktu. Bu müşkil durumda biz, ulemanın çoğunluğun İbni Sina ve İbni Rüşd gibi amelsiz Arap filozoflarına döndüklerini görüyoruz. Fakat bu, ümitsiz bir gayrettir.

Bu vaziyete kaçınılmaz bir şekilde bağlı bulunan bugünün müslümanının fikrî bir yenilenme aramak zorunda olduğu yer neresidir? İhtiyaç duyulan şey, hem geleneksel teolojik fikirlerin gelişmesi, hem de muasır meselelerle ilgili hususları halledecek bir fikir kurmaktır. Bu münasebet (yani teoloji ile çağdaş problemlerin münasebeti), fikrî yenilenme ile sosyal reformun el ele vermesini gerektirir. Bu fikir sistemi nerede bulunacak? Ulema bunu yapacağa benzemiyor. Çünkü onlar Avrupaî fikirlere aşina değiller ve bu yüzden aktuel kudreti ellerinde tutan modern düşünceli politikacılarla kolay kolay uzlaşamazlar. Modern münevverler de uygun bir fikir sistemi kuramazlar. Onlar Avrupaî kanaatleri (Marxist dahil) düşünmek isterler ve bunlar politikacılarla konuşmak imkânına sahibolmalarına rağmen, İslâm düşüncesinin geleneksel tabakalariyle irtibat temin edemezler. Ve böylece dinî liderleri ve onlarla beraber olan kütleleri arkalarından götüremezler.

Tabii çeşitli memleketlerde durum değişir. Türkiye, İslâm düşüncesinden dönüp resmen bir batı politik görüşü kabul etmekte İslâm memleketlerinin en aşırısı gelir. Türkiye'de islâm teolojisini ihya etmeğe çalışan teşebbüsler muvaffak olursa neticeler çok daha mühim olacaktır. Pakistan Avrupa'nın uzun zaman yakından tesiri altında kalmıştır. Bu yüzden Onun tepkileri daha olgun olmaya yüz tutmuştur. Aynı zamanda Tunus'ta, Mısır'da, Suriye'de ve Irak'ta da ilgi çekici durumlar vardır. Fikrî yenilenmenin meydana gelmesi, bu memleketlerden beklenir. Yoksa ilkel ve geri kalmış muhitlerden değil. İran'daki durum da diğerlerine benzer. Fakat onun, ötekilerine çok yardımı dokunması güçtür, çünkü İran resmen Şîîdir ve bu yüzden birçok yollardan onlarla alâkası kesilmiştir.

Tabii probleme yahut hiç değilse bir kısmına çeşitli açılardan temas eden bir çok teşebbüsler yapılmaktadır. Bunların en dikkate değer olanı, sahaları teoloji olmayıp edebiyat olan kimseler tarafından yapılanıdır. Bunların en yaşlılarından biri (ve kolayca elde edilebilenlerden biri)Seyyid Emîr Alî tarafından yazılan The Spirit of İslâm (İslâm'ın Ruhu) dur. Düzeltilmiş baskı, London, (1922). Ayrıca teolojik sahada en önemli yardım Mısır'lı Muhammed Abduh (1849–1905) tarafından yapılanıdır. Teolojinin ilk modern stilde eserini vermek yanında bu zat, Ezher üniversitesini reforme etmek

için uzun mücadelesi ile de meşhurdur. Her iki hususta da biraz muvaffak olmuş görünebilir. Fakat önemli olan şey, cereyanın başka bir istikameti takibetmeğe başlaması idi. Yukarıda ihtiyaç hissedilen fikirleri kurmağa matuf fikrî mahsul Bay Muhammed İkbal (1876-1938) in şiirlerinde ve onun Reconstruction of Religious Thought in İslâm (İslâmda dini düşüncenin yeniden ihyası) adlı eserinde bulunur. (Bu eser, ilk defa 1928 de verilen konferanslardır). İkbale İslâmın ruhî kurucusu nazariyle bakılır. Daha çok İkbalin tesirinin bir gereği olarak bu eser, gelenek ile modern düşüncenin bir dengesi olabilir.

Bütün bu mayanın dışında da bir şey gelebilir. Hemen ümitsizlikten bahsetmek yersizdir. Gereği gibi yetişmiş, hepsinin üstünde de cesaret ve akıl lûtuflarına mazhar bir adam, bütün manzarayı değiştirebilir. Şurası muhakkaktır ki o, meslektaşlarının korkunç tenkitlerine maruz kalacak ama yine de hareketinde sebat etmek zorunda olacaktır. Muhalifleri kuvvete de başvurabilirler. Bundan dolayı kütlelerin, bir parça da seçkin tabakanın desteğini kazanabilmesi için onun, kâfi derecede şahsî cazibe sahibi olması da icabeder. Böyle bir adam nerede bulunur? Hiçbir İslâmî çevrenin böyle bir zatı yetiştirecek durumda olmadığını gösteren sebepler ileri sürülebilir. Fakat bununla beraber o zat yine de zuhur edebilir.

Avrupa'nın İslâm dünyasına fikren vurması ve özellikle Avrupa ilmî ve lâyık düşüncesi konuları üzerinde birçok münakaşalar yapılmaktadır. Meselenin küçük olmasına rağmen ayrı bir tarafı da İslâm memleketlerindeki hırıstiyan misyoner hareketidir. Hırıstiyan propagandasına cevaplar verilmekte ve hırıstiyan faaliyetlerinin -belki de sadece günlük muvakkat önemi olan faaliyetlerinin- tenkidi yapılmaktadır. Bununla beraber yakın senelerde müslüman bilginleri tarafından hırıstiyan konularının bazı münakaşaları yapılmıştır. -Bilhassa Kâmil Hüseyin tarafından yazılan City of Wrong (yanlışın şehri), Kenneth Cragg tarafından terceme edilmiştir. (London, Amsterdam 1960)- Belki de bunlar İslâm teolojisinde yeni ön ayak olanların ve yeni çığırların yolunu hazırlıyabilirler.

Fikrî sadme tarafından meydana getirilen problemlerden pek ayrı bir mesele de bazan "inter religious: din içi" denen meseledir. Bu, münakale ve muhaberenin modern imkânları tarafından meydana getirilmiş bir meseledir: Herkesin sür'atle seyahati, neşriyatın bütün dünyaya ulaşması, büyük din cemiyetlerinin her biri- ve buna Marxizmin dine karşı cephe alan felsefesi dahil olabilir- diğer büyük dinlerle

eskiden olduğundan daha çok yakından temas halindedirler. Büyük dinlerin mensupları, bugün, eskisinden daha fazla diğerlerinin inançlariyle yan yana nasıl yaşanacağını öğrenmeğe itilmektedirler. Netice olarak insanları birleşik bir dünya dinine doğru iten kuvvetler, tazyikler vardır. Şu ideal güdülmektedir: Çeşitli dinlerde değerli olan şeyler bir din içerisine mezcedilmelidir. Fakat insanlık bu idealin çok aşağısında kalabilir ve bu yolda çok değer kaybedilmiş olabilir. İslâm teologlarının yeni problemi, (hıristiyanlık dahil) bütün dinler için olduğu gibi, kendi dinlerinde kıymetli gördükleri şeyi, diğerleri tarafından özümsenecek bir şekle getirmektir. Bu tetkik, İslâmda çok kıymet vardır noktai nazarından yazılmıştır. Eğer kıymetli olan bir şey, (yeni şekle)tahvil edilmez ve yüceltilmezse bütün dünya için bir kayıp olabilir. Ve ancak böyle yapılmak suretiyle bütün dünyanın birleşik dinine uygun bir ithal yapılabilir. Nasıl, İslâm teologları bu çağırıya cevap verebilecekler mi ? *

BİBLİYOGRAFYA

Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London, 1933. Muhammed Abduh'un eserini esas alan önemli bir tetkiktir.

Wilfred C. Smith, *Modern Islam in India*, London, 1946, vd. Ana ilgi siyasidir, fakat teolojiye de biraz dikkat sarfedilmiştir.

Sir Hamilton Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947. Kültürel gerilemelere karşı yapılan sosyal ve fikrî hareketlerin salâhiyetli bir izahı.

* Böyle birleşik bir dine lüzum yoktur. Çünkü zaten bütün dinlerin özü islâmda birleşmiş ve kemale ermiştir. Bir âyette Cenabı Hak: "kim islâmdan başka bir din ararsa o, ondan kabul edilmiyecektir. Ve o, âhirette kaybedenlerden olacaktır." buyurmuştur. Mütercim

İNDEKS

A

Abbâs: 32
Abbâsî: 23
Abdullah ibn Muâviye: 31
Abdullah ibn Ömer: 36
Abdullah ibn Seba: 21
Abdullah ibn Zübeyr: 22, 23, 24, 25, 31,
Abdu'l-Cebbâr: 69
Abdu'l-Kadir el-Cilânî: 117, 118
Abdu'l-Kahir el-Bağdâdî: 103
Abdu'l-Mü'min: 122, 127
Abdurrahman Badawî: 10
Abdu's-Selâm el-Lakanî: 138, 139
Abharî: 109
Abraham S. Halkin: 6
Abu İshak el-İsferainî: 103
Abu Ya'kub Yusuf: 123, 124
Âdem: 117
Adudu'd-Dawla: 89
Ahmed Amin: 35
Ahmed al-Ahsaî: 149
Ahmed (al-Gazalî) 106, 114
Ahmed ibn Hanbel: 74, 75, 77, 78, 79, 81, 134, 141
Ağa Han: 150
Allâf: Bak: Ebu'l-Huzeyl
Allard, M: 112
Hz. Alî: 15, 17, 18, 19, 20, 23, 29, 30, 32, 34, 36, 55, 57, 64, 74
Alî Nakî: 56
Alî Rıza: 56
Alî Zeyne'l-Âbidîn: 32
Alpaslan: 104
Amedroz: 89
Amr ibn Ubeyd: 62, 63, 64.
Anawati, M. M.: 9, 133, 136.
Arberry: 9, 12, 54, 92, 97, 105,
Aristo: 6, 49, 52, 58, 62, 69, 90, 91, 92, 109, 124, 125.
Arnaldez, R.: 127, 128, 140.
Asal: 123, 124,
Asin Palacios: 111, 113, 121, 127,
August schmölders: 7
Awa Adel: 99

B

Bâcurî: 139
Bâkıllânî: 77, 100, 102, 103, 105, 109.
Barbier de Meynard: 6
Barkiyârug: 107
Basset, R.: 127
Bausoni A.: 150
Baydawî: 136
Becker, C. H.: 66
Bernard Lewis: 60
Bermek: 45
Birgivî: 7, 138
Bişr ibn Giyas el-Marisî: 75
Bişr ibn el-Mu'temir: 62, 63, 69
Bosworth, C. E.: 76
Bouman, J.: 105
Bouyges, M.: 2, 10, 107, 112
Bousquet: 113, 140
Bowen, H.: 140
Brockelmann: 1, 2, 114, 133.
Browne, E. G.: 149, 150
Brönnle, P.: 128
Brunschwig: 127, 139
Buharî: 72
Buhtu'n-Nasır: 49
Büveyhiler: 47

C

Ca'fer ibn Harb: 69
Ca'fer ibn el-Mubeşşir: 69

Ca'fer-i Sadık: 31, 32, 33, 56, 59, 96
Cehmiyye: 5
Cehm: 63
Cengiz Han: 88
Charls C. Adams: 159
Corbin, H.: 97, 149
Cubbâ'î: 69, 79
Cundişapur: 46
Curcanî: 137, 138
Cuwaynî: 103, 104, 105, 106, 109, 116, 133

D

Dawwânî: 138
Dietrıcı, F.: 10, 99
Dırâr ibn Amr: 61, 69, 82, 100
Donaldson, M.: 11, 34, 90
Dunlop, D. M.: 127

E

Ebubekir (halife): 34, 145
Ebu Hanife: 37, 40, 75
Ebu Haşim: 32, 69, 79, 105,
Ebu Hayyan at-Tawhîdî: 89
Ebu'l-Huzeyl: 61, 62, 64, 69, 82
Ebu Hüreyre: 74
Ebu Müslim: 34, 63
Ebu Süleyman el-Mantıkî es-Sicistânî: 89
Eflâtun: 92, 109, 123, 124, 125
Elder, E. E.: 137
Ekber: 132
Emîr Alî (Seyyid): 157
Empedokles: 123
Eş'arî: 4, 5, 58, 61, 62, 69, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 100, 101, 103, 105, 108, 109, 115, 117, 122, 126, 127, 136

F

Fadalî: 139
Fahru'd-Dîn Râzî: 116, 117, 118, 127, 133, 136, 143, 148.
Fârâbî: 52, 58, 59, 90, 91, 107, 124.
Farmedî: 110, 114
Fatıma: 30, 32
Frederick II: 126
Friedlaender, I.: 34
Fulton, A. S.: 128
Fyzee, A. A. A.: 94

G

Gairdner: 113
Galen: 6, 49
Gardet, Louis: 9, 93, 133, 136
Gautheer, L.: 128
Gaylan ad-Dımaşki: 39
Gazâlî: 1, 49, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 122, 126, 135, 136, 141, 143
George Graf: 2
George Makdisî: 117
George Sale: 7
Gibb: 5, 11, 140, 159
Goichon, A. M.: 93
Goldziher, I.: 4, 8, 9, 41, 74, 78, 111, 113, 118, 127
Gorcin De Tassy: 7, 138
Guidi, M.: 46, 96
Guillaume, A.: 11, 115, 118
Gustav Pfanmüller: 10

H

Haarbrücker: 7
Hallâc: 8, 9, 77, 102, 111
Hakim: 98
Hâris el-Muhasibî: 78, 100
Harun ar-Raşîd: 62
Hz. Hasan: 30, 32,
Hasan al-Askerî: 56
Hasan el-Basrî: 38, 39, 41, 62
Hayyât: 4, 70
Hayy ibn Yakzan: 123, 124, 128
Heirrich Steiner: 61
Hemmam ibn Münebbih: 74
Henry Corbın: 93, 151
Henry Laoust: 5, 141, 142, 145, 146, 148
Herman Stieglecker: 11
Hişam: 39
Hişam ibn el-Hakem: 56
Hodgson, M. G. S.: 21, 99
Horten, M.: 10, 150
Hourani, G. F.: 128
Huneyn ibn İshak: 48
Huort, Cl.: 150
Hülâgû: 88, 148
Hz. Hüseyin: 30, 32

İ

İbni Akîl: 117
İbni Bâcce: 123
İbni Fûrak: 103
İbni İshak: 37
İbni Haldun: 101, 109, 127
İbni Hallikan: 6
İbni Hazm: 120, 121, 122, 127
İbni Kayyim al-Cawziyye: 144
İbni Kerrâm: 76
İbni Masarra: 123, 127
İbnu'l-Mukaffa: 46
İbnu'l-Mutahhar: 148
İbnu'n-Nedim: 6
İbnu'r-Râik: 47
İbni Rüşd: 10, 113, 124, 125, 126, 127, 157
İbni Seb'în: 126, 128
İbni Sinâ: 52, 90, 91, 92, 93, 107, 108, 109, 116, 148, 149, 157
İbni Teymiyye: 77, 114, 135, 141, 142, 143, 144, 145, 148
İbni Tufeyl: 123, 124
İbni Tûmart: 121, 122, 124, 127
İbrahim: 26
İcî (Adudu'd-Dîn): 136, 137, 138
Hz. İsa: 11
İskâfî: 69
İmam İsmil: 56, 59, 96
İsmail en-Nawbahtî: 58
Iwanow, W.: 60, 97, 150

J

Jabre, F.: 107, 112
James Robson: 78
John Kingsley: 151

K

Kelâbâzi: 105
Kamali, S. A.: 113
Kâmil Hüseyin: 158
Kant: 133
Katâde: 62
Kate C. Seeley: 6
Kenneth Cragg: 158
Keysan: 31
Khadduri, M.: 41
Kindî: 51, 52, 58, 61
Klein, W. C.: 84
Klopfer: 104
Kremer: 7
Kundurî: 103, 104
Kuşeyrî: 103, 111
Kraus, Paul: 10, 118

L

Levy-Provençal, E.: 127
Lewicki, T.: 28
Liebesny, H. J.: 41
Löwinger. S.: 127
Luciani, J. D.: 105, 127, 139

M

Macdonald, D. B.: 8, 9, 14, 117, 139
MacGuckin de Slane: 6
Mahmut (Gazneli): 87
Malik ibn Enes: 77
Mansur: 46
Margaret Smith: 78, 106, 112
Massignon: 8, 58, 76, 77, 78, 101, 117
Matûrîdî: 76, 77, 79, 84, 137,
Mc Corthy, R. C.: 84
Mehdî: 33
Meier, Fr.: 140
Me'mun: 48, 50, 56, 62, 64, 65, 74
Menasce, P. J.: 10
Mes'udî: 6, 62
Meyerhof, M.: 53, 54
Miskeveyh: 89
Moin: 97
Montgomery Watt: 5, 11, 46, 60, 61, 63, 70, 74, 82, 84, 105, 112, 113, 117, 134,
Morgoliouth, D. S.: 89, 146
Moscati, S.: 34
Mu'ammer (Ma'mer): 62, 69
Muâviye: 16, 17, 19, 22, 25, 28, 30
Hz. Muhammed (A.): 4, 5, 15, 16, 20, 21, 23, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 40, 55, 65, 71, 73, 74, 80, 102, 103, 106, 108, 117, 121
Muhammed Abduh: 114, 146, 157, 159
Muhammed Emin el-Esterâbâdî: 149
Muhammed İkbal: 158
Muhammed ibn Abdil-Wahhâb: 144, 146
Muhammed ibn Alî Rıza: 56

Muhammed Bakır: 22
Muhammed ibn Hasan el-Askerî: 56
Muhammed ibn Hanefiyye: 32, 33, 34
Muhammed ibn İsmail: 59
Muhammed ibn Yaman: 76, 101
Muhammed Raşîd Rıza: 145, 146
Muhtar: 30, 31, 32, 33
Muhyi'd-Dîn ibn Arabî: 126
Mulla Sadra: 149, 151
Musa Kâzım: 56
Musta'lî: 98... 150
Mustansır: 97
Mu'tasım: 51
Müslim: 72
Mütevekkil: 48, 51, 64, 73, 74

N

Nader, A: 4, 70
Nadimun: 30
Nafi ibnu'l-Azrak: 23
Nasiru'd, Din at-Tusî: 138, 141, 148
Nasırı Husrev: 97
Napolyon: 155
Navas de Tolosa: 126
Nazzâm: 62, 69
Necde: 23, 25
Necmu'd-Dîn Ömer en-Nesefî: 117, 133, 136, 137
an-Nefsu'z-Zekiyye: 32
Nicholson: 9
Nizamülmülk: 104, 106, 108
Nizâr: 97, 98, 150
Nyberg, H. S.: 4, 46, 63, 70, 140

O

Obermann, J.: 41, 112
Ockley, S.: 128
O'leary: 11
Hz. Osman: 15, 23

Ö

Hz. Ömer: 15, 34, 36, 74

P

Paret, R. 105
Patton, W. M.: 78
Pauline: 83
Pavet de Courteile: 6
Pearson J. O.: 11
Pellat, C.: 35
Plâto: 53
Proclus: 52

Q

Quadrı: 10

R

Radhakrishnan, S.: 10
Râzî: 52, 54, 137
Ritter, H.: 4, 41, 115, 140
Roger Arnaldez: 121
Rosenthal, E. I. J.: 128
Rubinacci, R: 29

S

Sabit ibn Kurra: 50
Saffâriler: 47
Saint John: 50
Salahu'd-Dîn: 88
Salem, E. A.: 29
Sâlimiyye: 78
Salomon Munk: 7
Sâmaniler: 47
Sanusî: 138, 139
Schaeder, H. H.: 41
Schact, J.: 41, 46, 54, 84
Seyyid Ahmed: 145
Seyfu'd-Dawla: 58
Siyalkûtî: 139
Smith, W.: 159
Soheil M. Afnan: 93
Sokrat: 49
Spuler, B: 54
Steinschneider M.: 7, 48, 53
Strothmann, R.: 96, 150
Susî: 137
Süleyman: 123, 124
Sweetman, J. W.: 90

Ş

Şafiî: 36, 71, 136
Şah Cihan: 139
Şah İsmail: 131, 148
Şehristânî: 6, 7, 77, 115
Şeyhi Saduk: 94
Shihâb ad-Din Shah: 150

T

Taftâzânî: 133, 137
Taha Huseyn: 115
Tahâvî: 75
Tahirî: 47
Thomas Arnold: 11
Thompson, W. F.: 140
Timurlenk: 131, 137
Timothy: 50
Tjitje De Bore: 10
Tritton, A. S.: 11

U

Uşî: 117

V

Vakıfiler: 27
Vasıl ibn Atâ: 62, 63, 64
Veccia Vaglieri, L.: 29
Vojda G.: 105
Von den Bergh: 93, 128
Von Ess: 78
Von Grunebaum: 139
Vasco de Gama: 155

W

Walzer, R.: 10, 11, 51, 54, 92
Wellhausen, J.: 28, 34
Wencinck: 9, 75, 112
Wilfred Madelung: 99
William Thomson: 84
Winrow Sweetman: 11
Wiskens, G. M.: 92
Wolfson, H. A.: 66

Y

Yezid: 22
Yusuf: 84

Z

Zemahşerî: 69, 116, 118, 136
Zeyd: 31, 33, 34