

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-I

Ali Sami en-Neşşâr



insan yayınları

İNCELEME - ARAŞTIRMA

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi <https://rantey.org>

***İslâm'da
Felsefi Düşüncenin Doğuşu***

I

insan yayınları : 262
inceleme-araştırma : 121
birinci baskı:1999

ISBN. 975-574-154-2 (Tk. No.)
ISBN. 975-574-257-3 (1. Cilt)

orijinal ismi
neş'etü'l-fikri'l-felsefi
fi'l-islâm
islâm'da
felsefi düşüncenin doğuşu
ali sami en-neşşâr

çeviren
osman tunç

kapak
erhan akçaoglu

baskı
düzey matbaa
www.duzeymatbaa.com

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sk. no: 1 merter-ist.
tel. 0212. 642 74 84 fax. 0212. 554 62 07
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu

ALİ SAMİ en-NEŞŞÂR

I

çeviren
Osman Tunç


insan yayınları

ALİ SAMİ en-NEŞŞÂR

1917'de Kahirede doğdu. 1935'te Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne talebe olarak girdi. 1936'da Mısır'da talebe gösterilerine katıldı ve siyasi oluşumlara aktif olarak katkıda bulundu. Talebeliği sırasında meşhur birçok felsefe hocasının ve müsteşrikin talebesi oldu. Bunlar içerisinde Mustafa Abdurrazık ve Lalande zikredilebilir. 1942'de *İslam Düşünürlerinde Araştırma Metodları ve Müslümanlarının Aristo Mantığına Eleştirileri* başlığını taşıyan master tezini hazırladı. 1943'te İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde göreve başladı. Bundan sonra çeşitli üniversitelerde ve yurt dışında araştırmalar yaptı. 1954'te en önemli çalışması olan *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* adlı eserini kaleme aldı ve bu eserle devlet onur ödülü ile ödüllendirildi. Irak'ta; Sudan'da Avusturalya'da ve nihayet Fas'ta felsefe hocalısı ve kültür müsteşarı olara çalıştı. 1980 yılında vefat etti.

En önemli eserleri şunlardır: *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fî'l-İslam, Savnu'l-Mantık ve'l-Kelam an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelam, Neş'etkü'd-Din, Kırââtü'l-Felsefe, el-Fikrül-Yahudi ve Te'siruhu bi'l-Felsefeti'l-İslami.*

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ...9

BİRİNCİ KISIM

İSLÂM FELSEFESİNE GİRİŞ...19



BİRİNCİ BÖLÜM... 21

ESKİ ARAPLAR VE KUR'AN'IN
ARAP DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ...23



İKİNCİ BÖLÜM... 31

İSLÂM DÜNYASINDA TECRÜBİ ARAŞTIRMA
METODU...33



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM... 47

FELSEFİ İSLÂMÎ YARATICILIK...49

1. İSLÂM VE MEŞŞAİ İSLÂM FELSEFESİ...52

2. İSLÂM VE TASAVVUF...58

3. İSLÂM VE KELAM İLMİ...60

4- İSLÂM VE FİKİH USULÜ İLMİ...61

İKİNCİ KISIM

İSLÂM FELSEFESİNİN DOĞUŞU...67



DIŞ VE İÇ AMİLLER...69



BİRİNCİ BÖLÜM... 77

İSLÂM VE YAHUDİLİK...79

1. YAHUDİLER VE FITNE ...85

YAHUDİLERDE FELSEFİ DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU...89

İKİNCİ BÖLÜM... 117
İSLÂM VE MESİHİLİK...119



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM... 137
İSLÂM VE YUNAN FELSEFESİ... 139
YUNAN FELSEFESİNİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ...141
MÜSLÜMANLAR NEZDİNDE YUNAN FELSEFESİNİN
GENEL GÖRÜNÜŞÜ...150
FELSEFENİN VE DİNİN GAYELERİ...152

1. TABİATÇI OKUL

THALES...156

ANAXİMENDROS...162

2. PİSAGORCULUK...167

3. ELEA OKULU...178

4. DEĞİŞİM OKULU: HERAKLEİTOS - PLUTARKOS...182

5. MÜTEAHHİRİN TABİATÇILARI

A- EMPEDOKLES...188

B- ANAXAGORAS...207

C- ATOMCU OKUL: LEUKIPPOS VE DEMOKRİTOS...212

6. SOFİSTLİK...214

7. KAVRAMLAR-İDEALAR OKULU

SOKRAT, EFLATUN, ARİSTO...216

8. HAZCILIK OKULU...218

9. STOACILIK...224

10- TECRÜBİ ŞÜPHECİLİK...233

11. YENİ EFLATUNCULUK...234



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM ... 253
İSLÂM VE GNOSTİSİZM...255

1. "GNOSTİK" TERİMİNİN TAHLİLİ VE
GNOSTİK DÜŞÜNCENİN DAYANDIĞI İLKELER...255

2. YAHUDİ VE HİRİSTİYAN GNOSTİSİZMİ...257

3. FARS GNOSTİSİZMİ...259

4. HARRANİYYE ve SÂBİE...291

5. HİNT MEZHEPLERİ...300

●

BEŞİNCİ BÖLÜM...309

FELSEFİ İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN DOĞUŞUNDAKI
İÇ ETKENLER...311

ÜÇÜNCÜ KISIM

İSLÂMİ AKILCI HAREKETİN İLK
BELİRTİLERİ...315

●

BİRİNCİ BÖLÜM...317

FUKAHA VE ONLARIN KELAM AKİDELERİ...319

KADERLE İLE İLGİLİ İLK ARAŞTIRMALAR...325

1. EBU HANİFE en-NU'MAN...328

2. MALİK b. ENES...343

3. İMAM ŞAFİİ...344

4. İMAM AHMED b. HANBEL...348

●

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM...375

İLK DÖNEMDEKİ EHL-İ SÜNNET...377

ZAT VE SIFAT ...383

KUR'AN...389

İMAN MESELESİ...394

İBN KÜLLAB OKULU...396

İNDEKS...407

ÖNSÖZ

Islâm felsefesinin Islâm ümmeti için yenilenen nihai bir yorum ve bu yaratıcı ümmetin çağlar boyunca ilerlemesinde itici bir güç olduğu hususunda en ufak bir şüphe yoktur. Müslümanların hayatlarında ve tarihlerinde Islâm felsefesinin ihtiva ettiği gerçeklerden daha hayati ve önemli hakikatların olduğu söylene-
mez. Kuşkusuz Islâm felsefesi müslümanların hayatlarının bir cevheri, gelişmelerinin bir aynası olduğu gibi toplumlarının batınında bulunan üzüntülerin ve emellerin de bir yansımasıdır. Bu felsefe metafizik, tabiat, ahlak ve siyaset gibi bir çok konuda geniş alanları içine almış ve çeşitli ufukları kapsamıştır. Onu diğer toplumlardan ve medeniyetlerden ayırt eden kendine özgü bir medeniyet ortaya koymuştur. Dolayısıyla Islâm felsefesinin diğer medeniyetlerin bir uzantısı yahut daha önceki felsefelerin ve düşüncelerin gelişmemiş bir şekli olduğunu söylememiz mümkün değildir. Belirli özelliklere sahip bir toplumdan kaynaklanan felsefi ruh, elbette değişik özellikleri ve muhtelif ufukları olan bir toplumun felsefi ruhundan ayrı olacaktır.

Şüphesiz ortada tüm felsefeleri içine alan genel bir tarih vardır. Bu felsefeler tümüyle onun çerçevesi içindedirler. İnsan dü-

şüncesi birbirine bitişik halkalar mesabesindedir. Fakat bununla birlikte felsefî ekollerin özde birbirlerine benzediklerini söylemek büyük bir yanlış olur. Toplumların dahili ve harici canlanışlarına uygun olarak bu felsefî ekollerde birbirine uymazlar. Yunan felsefî düşüncesi Hint felsefeleriyle bir benzerlik arzeder mi? Tarihte en eski arî bir topluluk olmalarına rağmen Hintliler, Yunanlıların bize sunmuş oldukları düşünceleri takdim edebilmişler midir? Diğer bir arî topluluk olan eski İran, insan düşüncesine Yunan yahut Hint felsefelerinin sunmuş olduğu düşünceleri sunabilmiş midir? Arap yarımadasından çıkıp gelen müslümanlar da aynı şeyi yapmışlardır. Kendi dışındaki toplumlarla karşılaşp yeni bir beşerî denklem oluşturduklarında, ne Yunanlıların ve ne de başkalarının henüz tanımadıkları yeni bir felsefî düşüncelyi bize sundular.

Sonra meseleler giriftleştî; hayatın problemleri müslümanlara ağır gelmeye başladı. Ama onlar eski İslâm felsefesinin özünü ve cevherini olduğu gibi korumayı sürdürdüler. Geliştirmeye uğraştıkları bu felsefenin arazlarıydı sadece. Doğuşundan içinde yaşadığımız bugüne kadar İslâm felsefesi özü itibariyle olduğu gibi kaldı. İslâmî felsefemiz eski seleflerimizin düşündükleri gibi hâlâ sürüp gitmektedir. Aramızda Avrupa filozofları tarzında bir filozof çıkmış değildir. Aynı şekilde seleflerimiz arasında ne Yunan ne Brahman ve ne de Zerdüşî tarzında bir filozof çıkmış değildir. “Biz eski bir medeniyetin ilavesi olduğumuz gibi, bugün de başka bir medeniyetin kuyruğu olmalıyız” diyenler kadar abesle iştigal eden kimse yoktur. İç yapımıza ve vicdanımıza bizim dışımızdaki bir medeniyetin değerlerini yüklememiz kadar isabetsiz bir şey olamaz. Bu apaçık bir hatadır. Ne bizim değer yargılarımız onların değer yargılarıdır ve ne de bizim ahlakîyatımız onların ahlakîyatıdır. Bizim, kâinatın afakındaki olaylara bakıp oradan aldıklarımızla onlarınki bir değildir. Dolayısıyla düşünce ve felsefî yolumuz aynı değildir. Bu iki felsefenin kendine özgü değişik yöntemleri ve yolları vardır.

Her ne kadar Yunan felsefesini kullanmış olsak da, bizim felsefemiz Yunan felsefesi değildir. Bizim toplumumuz, etrafı kaleler ve surlarla çevrilmiş kapalı bir toplum değildir. Bilâkis dışa karşı büyük bir kapı açılmış ve büyük medeniyetimize her şey

olduğu gibi çıplak olarak girmiştir. Böylece istediğimizi almış istediğimizi de almamışız. Dolayısıyla onlardan aldığımız pek az bir şeydi. Biz onun üzerine daha sonra büyük bir yapı oluşturduk. Böylece bir nehir gibi akıp giden bu düşünce herkesi kendine doğru çekti ve yenilikler yarattı.

İslâm felsefesi her şeye nüfuz edici olan yaratıcı ve aydınlatıcı bir çağın başlangıcıydı. Yepyeni bir yaratıcılıkla geldi ve insanlığın düşünce tarihine büyük tasavvurlar kazandırdı. İnsan düşüncesini tavirdan tavıra dönüştürdü. Bu seyir aslına varıncaya kadar onların dayanak noktası oldu. Nerede ise kayıpları, müslümanları ve felsefelerini dürüp ortadan kaldıracaktı. Fakat o güçlü ve canlı olan felsefe yeni düşünceler ortaya koyuyor, insanları yeniden cezbediyor. Yeni İslâm ekolünün müslümanların ana kaynaklarında, bu medeniyetin üzerindeki perdenin kaldırılması gerektiğini duyurmasından beri ben de, İslâm felsefesinin ve İslâm düşüncesinin doğuşunun takipçisiyim.

Kuşkusuz bu ilk doğuş, üzerinde İslâm felsefesinin ve İslâm düşüncesinin bina edildiği temel taşır.

İşte ben bu en kritik konu olan ilk merhalenin tarihiyle uğraştım. İlk kitabı yahut ilk baskıyı konunun kendisi olarak değil de programı olarak ele aldım. Bununla İslâm felsefesi konusunda araştırmacıların dikkatlerini araştırma metoduna çekmek istedim. Bu felsefeyi ana kaynaklarından nasıl çıkarabiliriz. Bunun üzerinde durdum.

İkinci baskısında kitabı hem metod hem de konusu itibariyle iki ciltte okuyucuya takdim ettim. İslâm felsefesini omuzlayan bu ilk düşünürler hakkında bir araştırma yapmaya çalıştım. Derken ikinci baskısı da tükenen bu kitabın üçüncü tabını, derken dördüncü tabını ve işte şimdi de yedinci tabını sizlere takdim etmiş bulunuyorum.

Bütün bu baskılarda metod açısından herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Ama işlenen konular genişlemiş ve böylece çalışmanın hacmi büyümüştür. Neredeyse kitab eski baskılarıyla karşılaştırıldığında tanınmaz hale gelmiştir. Yeni baskılarında yeni konular eklenmiş, yeni bir takım kaynaklar ve dökümanlar kullanılmıştır. Bununla birlikte araştırmanın başlangıç safhasında olduğunu ve henüz bitmediğini de vurgulamak istiyorum. İleriki

senelerde henüz bitmeyen dökümanların da bu konuda ortaya konması kaçınılmazdır. Bu felsefenin asaletini ve onun itici gücünü açıklayan ve düzeninin tekâmülünü ortaya çıkaran örtülü bir kısım gerçeklerinde açıklığa kavuşması gerekir.

Gerçek yönleriyle İslâm felsefesi üzerinde yapılan çalışmalar sadece benim yapmış olduğum bu çalışmalardan ibaret değildir. Bu felsefenin tarihi konusunda yapılmış olan çalışmalar yıllarca birbirini takib edip gitmiştir.

İslâm felsefesinin ilk ve kadim üstatlarından olan Mustafa Abdürrazık'ın gerçek ölçüleri içerisinde, İslâm felsefesinin araştırılması hususunda yapmış olduğu çağrısından bu yana eski öğrencileri, bu konunun en zor meselelerine dalarak tam bir uyum içerisinde çalışmalar yapmışlar ve çağdaş İslâm hayatına ve tüm müslümanlara bu felsefeyi en parlak biçimiyle takdim etmişlerdir.

Bu ekolün öğrencileri tarafından çok zengin araştırmalar ortaya konmuş, böylece İslâm felsefesinin usulleri ve temel kaide-leri açıklığa kavuşmuştur. Bu öğrencilerden herbiri muayyen bir konuda İslâm felsefesi düşüncesinin belli bir yönünü ele alarak bu düşünce çerçevesi içerisinde onun asaletini arzetmeye gayret sarfetmektedirler.

Önde gelen bu en eski üstatların ilki, büyük allame, merhum Mahmud el-Hudayri'dir. Ne varki, tam da olgunluk çağında onu kaybettik. Öğrencileri onun kendilerine Arap üniversitelerinde verdiği İslâm felsefesinin değişik asırlarda diğer felsefî düşüncelerden farklılığını dile getiren konferanslarını unutmayacaklardır. Araştırmacılar da onun İslâm felsefesinin değişik konularında yapmış olduğu derin araştırmaları hatırlayacaklardır.

Bir kısım öğrencilerimin, onun yapmış olduğu ilmi çalışmalarını biraraya getirmesini ne kadar arzu ederdik. Böylece bu ilk ekolü, İslâm düşüncesini ortaya koyma hususundaki bu medenî girişimi tescil edilmiş bir ilk çalışma olacaktı.

Bu üstatların ikincisi ise Dr. Muhammed Mustafa Hilmi'dir. Bu değerli üstad Kahire Üniversitesi'nde Mustafa Abdurrazık'ın mirasçısı olarak onun yerini aldı. O büyük üstadın mesajını büyük bir titizlikle üstlendi. Bunu, aşıkların sultanı olan Ömer İbnü'l-Farid'de ilahî aşk felsefesi üzerine yazmış olduklarında açıkça gösterdi. Onun İslâm'da ruhsal hayat üzerine yazdıkları da, bu

hayatın, özünde yalnızca İslâm'dan doğduğuna en büyük delildir. Mustafa Hilmi'nin tasavvuf üzerine yazdıkları, islam felsefe tarihinde büyük bir boşluğu doldurmuştur. İslâm felsefesinin inceliklerini ve sırlarını açıklığa kavuşturarak, ondaki bu esaslı yönü ortaya çıkarmıştır.

Üçüncü bir öğrenci ise Dr. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde'dir. Felsefe konusunda Ebu Rîde'nin hayatı oldukça zengindir. Felsefenin zorlu meydanına atılarak daha gençliğinin ilk yıllarında *“İbrahim ibn Seyyar en-Nazzâm; Felsefesi ve Kelâmî Görüşleri”* adlı büyük kitabını yazdı. Tüm felsefe kitapları arasında Ebu Rîde'nin kitabı kadar güzel olanını görmedim. Dağınık biçimdeki görüşlerini biraraya getirerek mükemmel bir program dahilinde Nazzâm'ın mezhebinin ortaya koydu. Mutezile'nin bu büyük şeyhinin, dünya filozofları arasında birinci sıraya konacak derecede esaslı bir felsefeye sahip olduğunu tesbit etti. Dr. Ebu Rîde daha sonra Kindî'nin risalelerini neşretti. Adeta onunla birlikte oldu ve onunla yaşadı. Felsefe ve kelâm arasında Kindî'nin mahiyetini açıklıkla ortaya koymaya çalıştı. İslâm felsefesinden farklı olan Yunan felsefesinin kirlerinden temizlemeye uğraştı. Doğru olsun ya da olmasın, Ebu Rîde, İslâm felsefesinin asaleti ve güzelliği konusunda Mustafa Abdurrazık'ın metodundan esinlenmiştir.

Üstad De Boer'in *“İslâm Felsefe Tarihi”* adlı kitabı üzerinde yapmış olduğu zengin yorumlarında Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, İslâm felsefesinin asaleti ve bağımsız oluşu hususundaki savunmasını ortaya koydu. Ki bu kitabı bizzat Ebu Rîde Almanca'dan Arapça'ya tercüme etmiştir.

İslâm felsefesinin mahiyetini ve İslâm gerçeğini bu ilmi ve medenî yorumla ortaya koymaya çalışan sadece Mustafa Abdurrazık'ın ekolü değildi. Hemen ardından Darû'l-Ulum'da akılcı karaktere sahip bir başka ekol oluştu, mukaddes İslâm mirasını her yönüyle omuzladı. Çok geçmeden, büyük alim Dr. Muhammed Kasım öncülüğünde İslâmî rasyonalist bir ekol daha ortaya çıktı. Ortadoğu'da İslâm felsefesinin bu ilk üstadı araştırma konusunda yeni bir yönetime doğru yöneldi. O da özelde arap gençleri arasında genelde ise müslümanlar arasında akılcı bir bakış açısını canlandırmaktı. Dolayısıyla İbn Rüşd hakkındaki araştırmalarını ister Fransızca, ister Arapça'da neşretti. Kuşkusuz Mahmud

Kasım, İbn Rüşd'ü yeni bir açıdan ele aldı. Ondaiki, İslâmî felsefe ruhunu ve asaletini yorumluyor, onun Aristo'ya körükörüne bağlı olmadığını ortaya koymaya çalışıyor. Mahmut Kasım bununla İbn Rüşd'ün, Aristo'nun şarihî olduğu hurafesini de böylece reddetmiş oldu. Daha sonra yaptığı yeni tahliller ve yeni vesikalar ışığında İbn Rüşd'ün Hristiyan filozof Thomas Aquinas üzerindeki etkisini de açıklamış oldu. Sonra *"İbn Rüşd'de Marifet Teorisi ve Bunun Thomas Aquinas Üzerindeki Etkisi"* adlı ünlü kitabını neşretti. Kendisinden istifade edilen bir mukaddime ile birlikte İbn Rüşd'ün deliller hususundaki metotlarını da neşretti. Bu mukaddime Mahmut Kasım; Eş'ari, Maturidi ve Mutezile hakkındaki görüşlerini de arzetmeye çalışırken birinciye hücum etmekte, ikinci ve üçüncüden ise övgüyle bahsetmektedir.

Doğrusu ben Mahmut Kasım'ın İbn Rüşd hakkındaki görüşlerine katılmadığım gibi onun Eş'arilere olan hücumunu ve Mutezile'ye olan övgüsünü de uygun bulmuyorum.

Kuşkusuz ben -hayatta en esaslı işinin müslümanların büyük çoğunluğunun mezhebi ve hayat bağı Eş'ari mezhebinin varlığını korumak olan bir düşünür olarak- Mahmut Kasım'ın belli başlı düşüncesi olan, Mutezile mezhebi ile İbn Rüşd mezhebinin aklı olarak İslâmın ruhuna Eş'ari mezhebinden daha yakın olduğu görüşünü şiddetle reddediyorum. Ben kuşkusuz, Kur'an ve Sünnet ismiyle beyan edilen İslâmî aklın ulaştığı son merhalenin Eş'arilik olduğu görüşündeyim. Kur'an ve Sünnet'i asalet ve kuvvetle yorumlayan bir mezheptir Eş'arilik. Dünyanın sonuna kadar müslümanlar için hayatta kalan şey, bu mezhebi tümüyle almak ve gelecek nesillerin ihtiyaçları gözönünde tutularak asırlar boyunca onu geliştirmektir. Bizim Mutezile'nin taşlaşmış akılcılığına ihtiyacımız olmadığı gibi İbn Rüşd'ün İslâm'ı Aristo felsefesi ışığında yorumlamasından da oldukça uzağız. Müslümanlar daha önceden kendi vadilerinde itminan içerisinde oldukları gibi kendi hazinelerinde de Eş'ari mezhebiyle itminan buldular ve mutlak aklın şaibelerinden kurtuldukları gibi yine bu mezhebin aydınlığında agnostik düşüncenin kirlerinden de kurtuldular. Böylece bu mezhebin ve ileri gelenlerinin talimi ile hayatlarını sürdürdüler.

İslâmî hayatın kültür zenginliği tümüyle Eş'ariliğe aittir. Onunladır ve onun alimleri vasıtasıyladır. Bu mezhebin felsefî si-

yaşı, fikhî, usulî, lugavî, tasavvufî ve ilmî görüşleri verimlilik kazandı. Gittiği her yerde nur saçtı, görüldüğü her yerde aydınlığı yayıldı ve her yerde İslâmî olanı bıraktı. Oysa Mutezile, ki özünde İslâmî olmasına rağmen İslâmî kâmil manada temsil etmez. İslâm toplumunun ihtiyaçlarından geçici bir ihtiyacını karşılar. Bir dönemde buna ihtiyaç duydu ama daha sonra bundan vazgeçti. Tabir yerinde ise Mahmud Kasım'ın tabiriyle akılcı bir ifrat haliydi, dolayısıyla İslâm toplumu üzerinde en ufak bir etki bırakmadı.

Bu konu Mahmud Kasım ile bizim aramızda en büyük bir ihtilâf konusudur. Fakat, İslâm felsefesi irdelendikçe fikir asaleti ile karşılaşıldığı hususunda bizimle onun arasında tam bir ittifak mevcuttur. Müslümanların düşünce yapısından ileri gelen bir kuvvet vardır. Mahmud Kasım, görüşlerini okuyup yazacak ve bunları yayacak, İslâm felsefesinin ruhu ve asaleti hususlarından araştırmacıların tarikinde onun büyük mevkiini tutacak olan bir grup öğrenci yetiştirmeyi başardı. İslâm'ın düşünce tarihi üzerine eğilen ve bu konuda araştırmalar yapan bir takım genç araştırmacıların çalışmalarını kesinlikle gözardı etmek istemem. Bunlar güçlü ve kuvvetli bir bilginler neslini oluşturdular. Çok geçmeden bunlar İslâm felsefesi konusunu üstlendiler ve İslâm'ın ruhsal hayatını yönlendirmeye çalıştılar. Bu mirasın koruyuculuk yükü artık onların omuzlarında olacaktı. Kendilerine hazırlanmış olan yolda artık kolayca yürüyebileceklerdi. Müslümanların akılları bu felsefe sayesinde açıldı, dolayısıyla bu meşaleyi omuzlamak zorunda idiler. Bu felsefenin hakikatlerini açıklamaları gerekiyordu. Ben bu bilginlerden sadece bazılarını ilimlerini ve çalışmalarını örnek olarak zikretmekle yetiniyorum. İbn Badis, bir eş'ari arap feylesofu olan İbn Arabî hakkında ve Hariciler üzerine yaptığı derin araştırmalarıyla tanınan Dr. Amar ed-Delalibi, İbn Teymiye hakkında derin araştırmaları bulunan Dr. Muhammed Reşad Salim, büyük bir aş'ari filozofu olan İmamü'l-Harameyn üzerinde yapmış olduğu araştırmalarıyla bilinen Dr. Fevkiye Hüseyin, Fahreddin er-Razi ve Maturidi'ye üzerine araştırmalarda bulunan Dr. Fethullah Huleyf; İmamiye ve tasavvuf konularında araştırmaları olan Dr. Abdulkadir Mahmud. Müslümanlarda ahlak ilmi ve kelâm ve daha bunlar dışında bir çok araştırmacı var. Bunların hepsi yeni İslâm ekolünün metodunu

izah etmeye ve konusuna yardım etmeye yönelmişlerdir. İslâm ekolünün metodu ise İslâm felsefesinin gerçek konuları olan kelâm ve tasavvuf üzerinde araştırmalarda bulunmaktır. Bu felsefenin neşredilen konuları arasında bazı elyazmalarının yayına hazırlanması ve bir kısmının da yayın yoluna girmiş olması.

Bazıları şu soruyu sorabilirler, Eş'arilerin büyük İslâm kalesi olan Ezher'in İslâm düşüncesinin araştırılması bu düşüncenin gerçeklerinin yeniden diriltilmesi ve açıklığa kavuşturulması ile tüm Avrupa ve bilginlerine karşı durabilme konularındaki şansı nedir? Bu sıralarda Ezher'in İslâm düşüncesi araştırmaları sorununa değinmek istemiyorum. Bununla birlikte şunu diyebilirim ki, İslâm aleminin vicdanı önünde büyük bir düşünce okulu kendi fonksiyonunun icra etmektedir. Bu medrese şimdi büyük İslâm alimi üstad Dr. Abdulhalim Mahmud tarafından yerine getirilmektedir. Abdulhalim Mahmud İslâm düşüncesinin hakikati konusunda uzun araştırmalar neşretti. Bu araştırmaları bir çok şeyi aydınlığa kavuşturduğu. Onun okulu bu meydanda önemli bir adım olarak devam edecektir. Bu büyük dirilişin mecrasını durdurmaya çalışan kural dışı bir takım hareketlerin başarı şansı yoktur.

Ezher uleması İslâm düşüncesinin yeniden ihyası için oldukça zor ve güçlü bir ilmi çalışma içine girmişlerdir. Sırf İslâm dünyasının ihyası için büyük bir ihya hareketi başlatılmıştır. Bu çalışmayı yapanların başında üstad Dr. Muhammed Abdurrahman Baysar gelir. Onun İbn Rüşd ve düşüncesinin hakikatını ortaya çıkarmak için yaptığı araştırmalar bulunduğu gibi Gazalî düşüncesi ve felsefesi üzerinde de önemli araştırmaları mevcuttur. Aynı şekilde bu tür araştırmalarda bulunanlardan birisi de Dr. Süleyman Dünya'dır. Asırlar boyunca İslâm düşünürlerinin efendisi olma niteliğini koruyan Ebu Hamid el-Gazalî'nin çalışmalarını yeniden canlandırmaya iştirak etti. Ve sonra bununla ilgili çok önemli araştırmalar yazdı. Üstad Nureddin Şüreybe ise tasavvuf konusundaki bir çok elyazması eserleri eşine az rastlanır ilmi bir metotla edisyon kritiklerini yaparak bize sunmuştur.

Yeni İslâm okulunun görüşleri ile yine modern Avrupa okuluna ait görüşleri detaylarıyla öğrenmeyi adet edinmişim. Avrupa düşüncesine kapılan bu ekolün mensupları bu ufunetli düşüncenin zebunu oldular. Böylece deha çağında İslâmî bir düşüncesi-

nin mevcut olmadığını ilân etmeye başladılar. Müslümanların yaptıkları için esası sadece Yunan düşüncesini kabul etmek ve onun büyüüne kapılmak oldu. İlk kitabım olan *Menahicu Aristoteles'i* neşrettiğim günden beri yazmış olduğum, bütün şeyler bu yalan iddialara karşı cevaplardan ibarettir. Böylece bu okulun görüşleri tamamen çürütüldü.

Çalışmalar alanında büyüleyici Yunan efsanesi unutulup gitti. Kimse öyle bir şeyin olup olmadığının farkında bile olmadı. Sadece yıldızları sönen bir kısım adamların sesleri yükseldi. Bunlar cinnet getirircesine seslerini yükseltiyorlardı. Bunlara göre kültür mirasımız Yunan kültürüydü. Bizim düşüncemiz onların düşüncesi idi. Dolayısıyla düşünce hayatımız mutlaka Yunan, Avrupa ve Amerika kültür mirasına bağlanmalıydı.

Bu kitabın üçüncü baskısının önsözü bu konuda büyük bir gürültü ve dalgalanma meydana getirdi. Tam bir güven içinde bu ekolün gerçek yüzünü ve mahiyetini ortaya koymuştum çünkü. Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem'in bunlar hakkında söylemiş olduğu hüküm gerçekleşmiş oldu: *"Ümmetimin mü'min yahut müşrik olmasından korkmuyorum. Allah mü'mini, imanından ötürü günahlardan korur. Müşriki ise şirkinden dolayı kahredip zelil eder. Fakat benim korkum kalblerinde nifak olanlardandır. Bunlar sizin yaptığınızı bilir ve söylediklerinizi de inkâr eder."* Bunlar İslâm'a, İslâm hakikatlerine ve müslümanlara düşmandırlar. Bunların akidesi, İslâm'ın bütün düşmanlarından daha tehlikeli idi. İslâm'a en büyük zulmü yapıp her vesile ile onu reddettileri gibi "Arapçılık düşüncesi"nin "birlik" bayrağı haline geldiği bir sırada bu düşünceye karşı da savaş açtılar. Arap kavmine olan mensubiyetimizi de şiddetle inkâr ettiler. Onlardan bir kısmı Rabbine kavuştu, az bir kısmı da henüz hayattalar. Umulur ki bu zulümlerinden geri dönerler. Ve umulur ki, Ebu Zer-i Gıfari'nin Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem'e Rabbinden gelen şu kudsî hadisi hatırlarlar. *"Ey kullarım, ben zulmü kendime haram kıldığım gibi size de haram kıldım; öyleyse zulmetmeyin. Ey kullarım, benim doyurduklarımdan başka hepiniz açsınız. O halde Ben'den yiyecek isteyiniz ki size yiyecek vereyim. Ey kullarım, benim giydirdiklerimden başka hepiniz çıplaksınız. Öyle ise Ben'den giyecek is-*

teyin ki size giyecek vereyim. Ey kullarım, benim hidayette kıldıklarımın dışında hepiniz dalâlettesiniz. O halde Ben'den hidayet isteyin ki size hidayet vereyim. Ey kullarım, siz gece ve gündüz hata işliyorsunuz. Ben de bütün günahları affederim. Hiç de önemli değil. Öyle ise Ben'den af isteyin sizi affedeyim.

Ey kullarım, siz bana zarar veremezsiniz ki zarar veresiniz. Yine siz bana fayda veremezsiniz ki fayda veresiniz. Ey kullarım, evvelce geçenleriniz, sonra gelecek olanlarınız, insanların ve cinleriniz sizin aranızda en muttaki adamın kalbi gibi olsalar yine de mülkümde bir şey artmaz. Ey kullarım, evvel geçenleriniz, sonra gelecek olanlarınız, insanların ve cinleriniz sizin aranızda en fakir adamın kalbi gibi olsalar yine de mülkümde bir şey eksilmez. Ey kullarım, evvel geçenleriniz, sonra gelecek olanlarınız, insanların ve cinleriniz bir yerde dursalar da benden isteseler ben de herbirinize istediklerini versem bu, benim yanımdaki hazinemden bir şey eksiltmez. Ancak denize batırılan iğnenin eksilttiği kadar eksildir.

Ey kullarım, amellerinizi size sayacağım, sonra onları size geri vereceğim. Kim hayır bulursa Allah'a hamdetsin. Kim de başka bir şey bulursa kendisinden başkasını kınamasın."

Son olarak derim ki, inşaallah onlar akidelerinin, kültürlerinin ve içinde bulundukları durumun zulmünden geri dönerler. Onlar hiç bir zaman İslâm'a zarar veremeyeceklerdir. Hiç şüphesiz Allah'ın nezdinde, bir sivrisineğin kanadı kadar onların kıymeti yoktur. Dolayısıyla seslerinin kesilmesiyle değişen bir şey olmaz. İslâm ümmeti ve buna ilâve olarak Arap toplumu ebedî olarak onlardan kurtuldu. Bu kez onları bırakıp terkedenlerin dönemi başlamış oldu. Geriye onlardan kurtulup günahlarıyla ve utançlarıyla Allah'a sığınanlar kaldı. Daha önce uyarılmışlardı da uyanmak istememişlerdi. Dilerim hayatta kalmış olanlar bu uyarıya kulak verirler. Allah'ın insanlara uyarısı devam edip gider. Dilerim artık Allah'a tevbe eder ve bu tevbeleri ve dönüşleri kalıcı olur.

BİRİNCİ KISIM
İSLÂM FELSEFESİNE GİRİŞ

BİRİNCİ BÖLÜM

ESKİ ARAPLAR VE KUR'AN'IN ARAP DÜŞÜNCESİNE ETKİSİ

İlk “*bilimsel teori*” nasıl Yunanlılar arasında çıkmışsa, felsefe de ilk kez eski Yunan’da ortaya çıkmıştır. Önceleri Küçük Asya’da ve Akdeniz’in bazı adalarında dağınık olarak bulunan, daha sonraları ise büyük Yunanistan’da yaşamaya başlayan bu ilginç karakterli milletin ulaşmış olduğu gerçeklere, her nedense onlardan önceki kavimler ulaşamamışlardır. Araştırmacılar, felsefenin ve bir bilim olarak bilimin, Akdeniz’in kuzeydoğusunda yaşayan ve Ari kökenli milletin elinde zuhur etmesine hâlâ hayretle bakmaktadırlar. “Akli bir doğa” mı yoksa “akli bir sezgi” mi ya da bu ilginç karaktere sahip halkın düşüncesindeki gerçekten çeşitli gelişmeler mi Yunanlıları daha önceki milletlerin ya da çevresinde bulunan topluluklarının aşına olmadığı “fikrî kahramanlığa” sevketmiştir? Ne olursa olsun, şurası bir gerçek ki, Yunanlılar insan düşüncesinin üstatları ve öncüleridir.

İnsan düşüncesinin üstatları olmalarına rağmen ne yazık ki Yunanlılar din konusunda mükemmel bir teoriyi yakalayamamış, dolayısıyla “*vahiy*” nimetinden mahrum kalmışlardır. Kötümserlik duygusu dinlerinin esasını teşkil ettiği gibi, kişinin faniliği ve hayatın kısalığı gibi düşünceler de onları oldukça etkilemişti. Es-

ki Yunan dini genelde hileye ve aldatmaya dayanan bir dindir. Anlaşılması oldukça güç birtakım efsanelere ve yalan yanlış bir takım tasavvurlara dayanmaktadır.

Semadan vahiy yoluyla gelen din de, tarihini bir sürü efsanelerin, kuruntuların ve tarihsel yalanların çerçevelediği müphemliklerle dolu bir kabilede meydana gelmişti. Bu kabile, bazen saldırgan bir görünüm arzederken, bazen de zulüm altında terk edilmiş, zillet ve hakaret içinde yaşayan “İsrail” kabilesiydi. İşte bu kabilede, “Musevi” ve “İsevi” dinleri vasıtasıyla “tevhid düşüncesi” ortaya çıktı. İlk çıkışında tevhit dini olan “Mesihilik”, sonraları Yunan düşüncesinden ve diğer birtakım felsefelerden etkilenererek kilise babaları ve elçileri tarafından “teslis” akidesiyle bulanıncaya kadar muvahhid bir dindi. Safiyetini ve berraklığını yitirdi. İshak’ın çocukları olan Yahudiler ise ne felsefe ve ne de ilim üretmeden, dışa kapalı ve sınırlı bir niteliğe sahip olan dinlerinin aydınlığında günümüze kadar geldiler.

Medeniyet ve düşünce araştırmacılarının hiçbirisi; din, medeniyet ve düşüncenin, uçsuz bucaksız kavurucu sahralarında ve vadilerinde garip bir halkın birbirinden kopuk olarak yaşadığı Arap yarımadasına intikal edeceğini hayalinden geçirmemişti. Bu garip insanlar, sahranın ıssız yörelerinde, birbirinden kopuk ve parçalanmış bir ulus halinde mi bulunuyorlardı? İçinde yaşadıkları günlük hayattan fıskırarak yaşamlarını renklendirip biçimlendiren “maddi duygusal gerçeklik”ten başka birşeyleri yok muydu? Ki bu “duygusal gerçeklik”, içlerinden yeni bir din çıkmasına rağmen uzun süre devam etmiştir. İşte bunlar “İsmailoğulları” idiler. Kader Yunanlılarla İshakoğulları için yazdıklarını “İsmailoğulları” için de yazmamış mıydı acaba? Yoksa, “İsmailoğulları”nın kaderi başıboş ve hedefsiz yaşamamak mıydı?

Yine gariptir ki, Yunanlılar ilim ve felsefeyi bulmuşlar ama öte yandan dinden mahrum kalmışlar; İshakoğulları ise tam tersine dini bulmuşlarken felsefe ve ilimden mahrum kalmışlardı. İsmailoğullarında ise dinin en mükemmel şekilde tezahür ettiğini göreceğiz. Ayrıca bilim olarak bilimi de üretmişler ve insan hayatını günümüze gelinceye kadar bu ilim sayesinde biçimlendirip şekillendirmişlerdir. İsmailoğullarının, varoluş ve yokoluş mücadelesinde nasıl bir rol oynadıklarını “zaman” a ve “mekan” a nasıl

hükmettiklerini, ortaya koydukları felsefelerinde büyük hikmet sütunlarını nasıl diktiklerini, sahip bulundukları bilim ve yöntem sayesinde empirik ilim nazariyesini nasıl ürettiklerini göreceğiz.

İsmailoğulları uçsuz bucaksız çölün ortasında “*insanlar için bina edilen ilk ev*” olan “*Beytül’l-atık*”in etrafında yaşıyorlardı. Kadim dinleri olan İbrahim dinini, mutlak vahdaniyet dinini unutmışlardı. Orada, etrafı yüksek dağlarla -Faran dağları- çevrili Mekke vadisinde yaşadılar. Hz. İbrahim onları ekinsiz bir vadiye yerleştirmiş, yaşadıkları beldenin emin bir belde olması, insanlardan bir kısmının onlara meyletmesi ve onları çeşitli meyvelerle rızıklandırması için Allah’a duada bulunmuştu. Ne var ki uzun bir süre geçmeden “*Beytül’l-Atik*”i çeşitli put ve heykellerin bulunduğu bir yere çevirdiler. Lat, Uzza ve Menat bu putların en büyüklerini teşkil ediyordu. Bunlar Kureyş’e özgü putlardı çünkü. Ve putlardan herbirinin ya bir totemle, ya bir hayvanla yahut tabiatla ilgili bir efsaneye dayanan garip bir tarihi vardı. Esaf ve Naile adlı putlar seks totemini simgelerken geri kalan diğer putlar, insanda görünen ve görünmeyen değişik bir takım arzuların ve dürtülerin simgesi sayılıyordu. Kabe’nin duvarlarında ise İbrahim, İshak, İsmail, İsa ve annesi Meryem’in suretlerine ulaşınca kadar değişik bir takım resimler bulunmaktaydı.

Fakat bütün bunların gerisinde İsmailoğullarında putların ötesinde sınırsız olana karşı, metafiziğe karşı bir eğilim, doğal bir insiyak mevcuttu. Günlük hayatlarında gerçekçi ve algıya dayalı yaşam biçimi sürdüren İsmailoğulları, iç dünyalarında ise mevcut olan maddi ve algısal gerçeklerden daha yüce bir şeye bağlı kalmaktan da kendilerini alıkoyamıyorlardı.

Hz. İsa’nın getirmiş olduğu din kuzeyden ve güneyden gelen davetçilerle onlara ulaşmıştı. İsmail soyundan gelen arap ileri gelenleri bu dine karşı lakayd kalmışlar, görüşlerini belli etmemişlerdi. Tahrif edilmiş Tevratla birlikte yahudiliği ise bir çırpıda reddettiler. Bu muharref dine karşı öfkeyle baktılar. İbrahimi dine bağlı olan ve “*hanifler*” olduklarını iddia edenlere ve kendilerine din olarak vahdaniyeti seçtiklerini söyleyenlerden bile yüz çevirdiler. Arap uluları ise çölün ortasında geçirdikleri billurdan gecelerde ve sükûnet içindeki firdevslerinde bütün bu olup biten hadiselerden uzakta kalmayı tercih ettiler. Kendileri-

ni Allah'a yaklaştırdıklarına inandıkları putları onlara yeterli geliyordu. Arapları tevhide yöneltme konusunda çeşitli dinlerin girişimleri sonuçsuz kalmıştı. Düşünce namına onların payına düşen ise birtakım edebî kırıntılar ve hikmet parçalarıydı. Yönetilmelerinde örf ve geleneğe dayalı kanunlar yeterli sayılıyordu. Ahlak konuları hakkında bildikleri şeyler ise atalarının izledikleri yoldu. Dışardan gelen her türlü sese kulaklarını tıkamışlardı. Kendi iç alemlerinde uzak geçmişlerini içinde bulundukları güne bağlayacak bir rabitayı yakalamanın arzusu içinde idiler. Bu münasebetle “*son peygamber*”in sesine kulak kabartmış, dikkatlerini bu yöne çevirmişlerdi. Onlara Allah'ın ayetlerini okuyacak, haklarında İbrahim'in duasını gerçekleştirecek, semanın tatlı nağmelerini terennüm edecek, kendi içlerinden İsmail soyundan bir peygamber beklentisi içinde idiler. Ve sonunda hasretini çektikleri bu sesi duydular.

Kur'an'ın vahiy yoluyla Hz. Muhammed'e inmesi insanlık tarihinin görülmemiş hadiselerinden biriydi. İlk kez, -diğer semavi kitaplar arasında- yeryüzünde, ilahi kelimelerden ve harflerden oluşan bir kitap zuhur ediyordu. Bu kitabın hiçbir satırı ve hiç harfi insan tarafından yazılmamıştı. Bu “*ilahi kitap*” semadan gelen son vahiy olduğunu kesin bir şekilde ilan ediyordu. Gökten gelen risalet dönemi son şekliyle kendini tamamlıyordu. Diğer ilahi levhalar, sahifeler ve kitapların nazil olduğu ilahi dönem kesinlikle kapanmış oluyordu. İşte İsmailoğulları bu kitaba iman edip inandılar. Ve birkaç sene gibi kısa süre içinde yaşamlarını bu kutsal kitabın kurallarına göre düzenlemeye, daha önce nefislerinde derinden derine yer etmiş olan kökleşmiş örf ve adetleri değiştirmeye ve bu ilahi kitabın ışığında daha önceleri alışık olmadıkları yeni bir yol çizmeye başladılar.

O zamanlara kadar dağınık olarak duran ve daha önce uyumlu hiç bir ilim ve düşünce üretmemiş bulunan Arap düşüncesinin birdenbire toparlandığını, belli bir terkip arzettiğini, ve bunun da herşeyden kopuk bulunan cahili düşünce tarzından kurtulmak ydluyla gerçekteştğini görüyoruz.

Peygamber'in Kur'an'iler diye adlandırabileceğimiz sahabileri, Kur'an'ın, Ahd-i Kadim'in (Tevrat) sadece yahudilere ve Ahd-i Cedid'in (İncil) ise yalnızca “*sapık ve tahrifkar İsrailoğullarına*”

hitap etmesi gibi, sırf doğru yoldan sapmış araplara hitap etmediğini, aksine tüm insanlık için gelmiş olduğunu gördüler. Durum böyle olunca Kur'an'ın, pratik hayatın kurallarının (şeriat yahut fıkıh) yanısıra insanlar için mutlaka inceleme ve düşünme alanlarında da birtakım prensipler koyması gerekecekti. Onlara uluhiyeti ilahi noktasına dek (metafizik) resmedecek, tabiatın gerçeklerini ve kanunlarını (fizik) tanıtacak, insanî tavır ve davranış kurallarını (ahlâk) koyacaktı.¹ Düşünce ve aksiyonun yahut din ve şeriatın hiç bir yönünü eksik bırakmamalı, adı geçen sahalarda en mükemmel örnekler ortaya koymalıydı.

Sahabiler nazarında Kur'an sadece bir öğüt ve ahlak kitabı olmadığı gibi, eski çağlarda olup bitenlerden ibret alınması için indirilmiş bir tarih kitabı da değildi. O, fizik olanla metafiziği, ahlaki olanla amelî olanı bir arada toplayan, tüm varlık için gerekli olan belli başlı prensipleri vazedenden, kainatın yaratılışından son bulmasına kadar gerekli olan her şeyi içeren bir kitaptı.

O halde bu kitaba iman edenlerin, düşüncelerine temel teşkil edecek normları araştırıp çıkarmaları, ondaki bütüncül hükümlere razı olup boyun eğmeleri ve elverdiği ölçüde geniş bir alanda ictihadda bulunmaları gerekiyordu.

Bu ilk temel kaynağın yanısıra ikinci bir temel kaynak daha vardı ki o da "sünnet"ti. Allah Rasulü'nün tüm söz, fiil ve davranışları sünneti oluşturuyordu. İşte bu ikinci kaynağa da sarılmaları lazımdı. Bu ikinci kaynak ilahi gerçek açısından, düşüncelerinin ve hareketlerinin hammaddesini oluşturması açısından birinci kaynaktan daha az öneme haiz değildi. Bu iki temel kaynak biri diğerine yardımcı olarak yepyeni bir hayatı şekillendiriyor ve hayatın bütün kurallarını sağlamlaştırıyordu.

Kur'an'ın, evrensel ve felsefi nazariyeleri içermediğini, varlığı nihai şekliyle resmetmek için onu bütünüyle kuşatmadığını söylemek son derece büyük bir hatadır.

Kendisine iman eden mü'minlerden, zikrettiği hakikatlerin sınırını, aşmamalarını istediği doğrudur. Ama Kur'an'ın içerdiği hakikatlar, insan düşüncesine kaçınılmaz olan gerçeği bahsetmeye bizzat yeterli idi. Kur'an aklın anlayıp kuşatamadığı "tevfiki hakikatlar"ı da zikretmiştir. Kur'an ve hadisin bilinmesinden bugüne kadar aklın, tevfiki hakikatların çerçevesini aşarak onu ya-

lanladığı vaki olmamıştır. Kur'an, akli, uyuşma imkanı bulabileceği tevfiği hakikatlara teşvik bile etmiştir. Bu sahada atılımlarda bulunan akıl, ileride göreceğimiz gibi en güzel biçimi ile "ilm"i bulmuş ve "hayatı" yeniden tanzim ederek düzene sokmuştur.

Hakikatların ilki, varlık olarak varlık ve ilah olması itibarı ile de Allah'ın zatının gerçeği idi. Kur'an, bu noktada, ister Sani isterse muharrik-i evvel olsun Yunan düşüncesindeki Allah tasavvurunu temelinden reddederek, bunun yerine Allah'ın vahdaniyetini ve O'nun faili mutlak olduğunu ilan etti. Kur'an yaratılış konusuna da değinerek; "Allah'ın yegane yaratıcı olduğunu, varlığı, hiç bir şey olmadan yoktan varetliğini" haykırdı. Bununla maddenin kıdemi düşüncesini reddetti. Zamanın bir başlangıcı olduğunu ilan ettiği gibi sonunun da bulunduğunu dile getirdi. Bununla da maddenin ebediyeti ve son bulmayacağı düşüncesini red etti. Biz Kur'an'ın bu metafizik konusundaki düşüncelerini burada sayıp dökmeyeceğiz. Ama şunu önemle vurgulamak gerekir ki, Kur'an insan aklının meşgul olduğu hiçbir felsefi teoriyi ve ekolü görmezlikten gelmemiş, bunların dayandığı esasları araştırıp çürüterek, yerine kendi temel kurallarını koymuştur.

Kur'an maddenin ezeli olduğunu reddederken, onun hadis olduğunu, evrenin hudusunu (sonradan yaratılmış olduğunu) söylemiş oluyordu. İşte burada Kur'an metafizikten tabiata geçmektedir: Allah'ın yeri yaratması, suyu hareketlendirmesi, dağları yerli yerince ikame etmesi... bütün bunlar insanın yaşaması için bir ortam hazırlamaktı. Kendisinin yaratmış olduğu ve varlığa hükmeden kanunları, tabii kanunları, sebeplilik ve illiyeti, birbiri ardınca gelme ve birbirini takip etme gibi kanunları ve bütün bu kanunların gereğini gözler önüne sermiştir. Bu kanunlar ebedi midir, yoksa geçici midir? Bedihi midir, yoksa muğlak mıdır, herkesçe kabul görmekte midir, değil midir? Sabit midir yoksa değişken midir? İnsan aklına bu kanunlara bakıp onların takip ettiği seyri izleme fırsatını vermiştir.

Bu noktada karşımıza, Allah'ın halifesi, sınırsız olan kudretin en büyük ürünü "insan" ortaya çıkmaktadır. Kur'an'da insanın geçirdiği safhalar tek kelimeyle şahanedir. Kainatın zirvesinde ilk Adem ya da ilk Muhammed en güzel biçimde, ilahi bir nefes olarak belirdi. Allah onu kuru bir balçıktan yarattı. Allah, diğer var-

lıkların en güzel zerrelere dönüşen balçığı kudret eliyle biçimden biçime soktu. Sonra ona meleki ve hayvani özellikler vererek çift yönlü bir karaktere sahip kıldı. Ve onu tüm meleklerden daha üstün bir mertebeye ulaştırdı. Diğer bütün varlıklardan daha üstün bir yere yerleştirdi. Çünkü ona ilim ve marifeti verdi. Sonra onda fazilet ve günah işleme yetisini yerleştirdi. Böylece onu, yapmak yahut yıkmak, imar etmek yahut tahrip etmek için geniş bir vasat olan yeryüzüne indirdi. Akıl ve cisim açısından onu kamil kıldı. Ve böylece Adem yahut Muhammed yahut insan halden hale tavırdan tavıra intikal etti. Kainattaki gelişme kanunu gereğince birbiri ardınca gelen gök haberi Kur'an'ın gelmesiyle son buldu. Böylece insanlığın gelişim çizgisi kanıtlanmış oldu, insanlık bu kez tecrübe ve ilim sahasına doğru yol aldı. Bu da zaten Kur'an'ın istediği bir şeydi.

Kur'an insanın bu son eğilimini yüceltmekle işe girişti. Ve onu kainatın ufuklarında kevnî hakikatleri idrak etmeye teşvik etti. İnsanı yaptığı tüm hareketlerinden ve davranışlarından sorumlu tuttu. “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür, kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür...” En güçlü üslup içinde kişisel sorumluluğu yeni hayatın niteliği olarak vazetti. Kur'an, Mesih'in toplumun kurtuluşu adına çarmıha gerildiği iddiasını reddetti. İnsanın kendi ameli dışında fedakarlığı olmadığını gösterdi. Bu türden bir fedakarlık hiç bir resul yahut nebiden sadır olmamıştır çünkü. Kur'an, insanı iyilikle kötülük arasında ikisinden birini iktisab etmede serbest bırakmıştır. Allah sınırsız olan ezeli ilminde kimin ne yapacağını bilir. İşlenen ameller karşılığında verilecek olan mükafaatı yahut ikabı ise, ahirete erteler.

Yukarıda birkaç örneğini zikrettiğimiz Kur'an felsefesi müslümanın hayatında kendini gösteriyor ve ona evrenin gerçeklerini ve bizzat insanın hakikatını duyuruyordu. Kur'an çağının ilk dönemlerinde müslümanlar kendilerine çizilmiş olan sınırları ne araştırmaya ve ne de aşmaya teşebbüste bulunmamıştı. Dediğim gibi önlerinde iki gerçeği görmüşlerdi. *Tevfikî hakikat ve tevkîfî hakikat*.

Birincisine gelince; insanoğlu, bu sahada büyük sıçramalar kaydederek, büyük alıştırmalardan sonra deneysel ilmi ortaya koydu. İkincisine gelince, insanoğlu bu sahada da sabredemedi.

Konuyla ister muvafık ister muhalif bir yöntemle olsun araştırmalarda bulundu. Bu araştırmaların sonucunda ise nazari bilimlerin ortaya çıktı.

Ama ne olursa olsun İslâm'da felsefi düşünce ile uğraşan herkes araştırmalarında Kur'an'a dayanmaya çalıştı. Böylece Kur'an hakikatları, İslâm düşüncesinin her tarafını teorik ya da pratik olarak meşgul etti.

Kur'an, müslümanları hayata hakim olmaya, pratik sahada yeni ve özgün buluşlar yapmaya çağırırdı. İlk sahabeler düşüncede "kıyas" yolunu tuttular. İleride göreceğimiz gibi kıyas düşüncesi, insanlık tarihinde görülen en tehlikeli ve nazik bir düşünce tarzıdır. Buradaki kıyastan maksat Yunanlı Aristo'nun kullandığı kıyas değildir. Bu, daha çok empirik (tecrübi) bir metottur. Peygamber'in ve sahabelerinin yaşadığı çağda, Kur'an'ın etkisi altında, sadece *kıyasü'l-eşbah bi'n-nezair* yahut *kıyasü'l-emsal bi'l-emsal* gibi ilkel düşünce tarzında bile varolan kıyas çeşitleri ortaya konulmamış, saf Kur'an çağı olan ilk asırda kıyasın kuralları ve bilim için gerekli koşullar da vazedilmiştir.

Bahru'l-Muhit sahibi Zerkeşi, "sahabeler, Peygamber döneminde 'illet'lerden bahsetmişlerdir"² diyor. İbn Haldun ise şöyle demektedir: "Çoğu vakıalar sabit olan nasların kapsamına girmiyordu. İşte bu noktada sahabeler sabit olanla kıyas yolunu tuttular. Birbirinin misli ve benzeri olan iki şey arasındaki eşitliği gerçekleştirecek biçimde bazı koşullarla söz konusu vakıaların ikisinde de Allah'ın hükmünün bir olduğu bilinsin diye bunları nassın kapsamına aldılar. İşte, sahabelerin icmaiyle şer'i delil haline gelen bu tarz bir akıl yürütme, kıyas olarak kabul gördü."³

Bu noktadan hareketle müslümanlar empirik metodu (tecrübi metot) bulmaya doğru yol aldılar. Bu konuyu ikinci bölümün girişinde ele alacağız.

¹Talebelerimden Faruk Ahmed Hasan, "*İslâm'da Düşünce Hürriyeti*" adlı değerli çalışmasında konuya ahlâkî yönden yaklaşmaktadır. Bu araştırmasını en kısa zamanda yayınlamasını diliyoruz.

²ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 1, s. 5.

³İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 318.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DÜNYASINDA TECRÛBÎ ARAŞTIRMA METODU

Bir Kur'an topluluğu olan sahabiler, hayatla içiçe oldular. Daha önce dediğimiz gibi bizzat Kur'an hayatın zorluklarına karşı koymaya çağırıyordu onları. Bu Kur'an topluluğunun - İslâm öncesi- en belirgin özellikleri gerçekçi olmalarıydı. Yaşam yolunda yeni bir metot bulmak, kusursuz bir hayat nazariyesi ortaya koymak ve bunu bilimsel ve teorik anlamda en güzel biçimiyle uygulama sahasına koymak için kader onları seçmişti sanki.

İnsanbilim tarihçileri, vakıalardan ve tecrübelerden yararlanarak bilimsel bir temele dayalı olgun insan bilgisinin çeşitli dallarında konulan "araştırma metotları"nın yeni çağların bir ürünü olduğu konusunda neredeyse birleşmektedirler. Ama bu, eski çağın, araştırma metodundan büsbütün yoksun olduğu anlamına da gelmez. *Çünkü insan akıllı, düşüncesini ve hareketini belli bir metoda dayandırmadan düşünemez ve uslamlamada (istidlal) bulunamaz.* Varlığın görünen niteliklerini bilimsel ve felsefi bir yoruma tabi tutan eski Yunan düşüncesinin seyrini izlediği, tüm inceliklerine tabi olduğu birtakım metodlara sahip olduğunu inkar edemeyiz. Metot sorunu, sadece belli bir nesile yahut belli

kişilere özgü değildir. Her kişinin yaşamını ona uygun biçimde sürdürdüğü bir metodu vardır. Araştırmacılar metodu bu esasa göre ikiye ayırmışlardır; *tilkâf* metot (spontane metot) ve *idrak* (algılama) metodu.

Birinci metod, *tilkaidir*. (la méthode spontanée). İnsanların çoğu bunu günlük işlerinde kullanmaktadırlar. Belli bir plan ve programa ihtiyaç duymadan sırf içinde bulundukları koşullara göre çalışarak, çalışmalarının sonuçlarını elde etmektedirler.

Yani fiilden önce “akli tecrübe” diye bir şeye sahip değildirler. Bu metod önceden düşünülmeyen la-şuuri ve idrak dışı bir metottur. Bu yolla doğru sonuçlar elde edilebilir. Port Royal bu noktaya şu sözleriyle dikkatleri çekmektedir: “Selim bir akıl, us-lamlama (istidlal) kurallarına başvurmadan hakikata ulaşabilir.”¹

İnsanlar *tilkai* tecrübe metodundan, anlama ve düşünme metoduna (La méthode réfléchie) geçerler. Bu ikisi arasında insan düşüncesinin izlediği seyri düşünmek için bir süre bulunmaktadır. Bu süre içerisinde insan düşündüğü şeyleri ayırıştırır, tahlil eder, parçalara ayırır. Ne zaman ve nasıl bunları birleştirir ve bir araya toplar? Ne zaman ve nasıl hatalardan kurtularak doğru olan sonuçları gerçekleştirir... İşte bütün bunlar için bir süre bulunmaktadır.

İnsan, düşünme yolu ile genel bir takım kurallar elde eder. Bunları düşünme anında kullanabilir. Bunlar vasıtasıyla kendini hatalardan koruyabilir ve böylece gerçeğe ulaşabilir. Daha yerinde bir deyimle anlama (idrak) metodu, doğrudan düşünme metodu ile mantıki olan doğruyu ortaya çıkarmak için girişimde bulunduğu zaman oluşur. O halde bu metod şuura ve derin bir anlayışa dayalı olan bir metottur. Yahut herhangi bir şeyi araştırmaya başlamadan önce insanın sahip olduğu bir takım kuralların ve düzenlemelerin toplamıdır. O halde metot “*herhangi bir ilim dalında yahut insan bilgisinin herhangi bir sahasında hakikati araştırma yoludur.*”

Metodun tanımını bu şekilde anladıktan sonra metodu kullananların sadece Yunanlılar olmadıklarını göreceğiz. Yunanlılardan önce de bazı doğu milletlerinde, bilimsel araştırmalarda metot mevcuttu. Bu milletler tecrübi ilimlerde ve matematikte köklü ve derin araştırmalara ulaşmışlardı. -Fakat Araplardan önce hiçbir

milletin, arap düşünürlerinden önce hiçbir düşünürün empirik metodu yahut tümevarım (istikra) metodunu kullanmadığını görüyoruz. Bunu ilk kez ortaya koyanlar Araplar olmuştur.

Araştırma metodu bir milletin uygarlık ruhunun yorumudur. Bir yerde uygarlık varsa orada metot da var demektir. Yunan uygarlığının aslını anlatan metot akılcı ve kıyasa dayalı metottur. Aristo, “gözlem efendilere, tecrübe ise kölelere aittir” derken tecrübeyi küçümsemiş bulunuyordu. Oysa Avrupa medeniyetinin ruhunu yansıtan metot tecrübe metodudur. Burada her uygarlığın dayandığı metodu, çeşitli uygarlıkların tarihini gözönünde tutarak araştırarak değiliz. Biz sadece İslâm medeniyetinin dayandığı metodu, bu medeniyetin mensuplarının koyduğu metodu, gerçeğin aslını anlatan metodu, İslâm uygarlığını ve kültürünü birlikte oluşturan metodu sunmaya çalışacağız.

“Genel metotlar bilimi” sahasındaki araştırmalar, metodu birkaç kısma ayırmışken, empirik bilim tarihçisi André Lalande metotları aşağıdaki gibi dörde ayırmaktadır:

- 1- Uslamlama (istidlal) metodu.
- 2- Tümevarım metodu (istikraî metot)
- 3- Tekvini yahut istirdadî metot.
- 4- Diyalektik metot. (cedeli metot)

Bu metotlardan sadece ilk ikisi arasında rekabet olmuş, değişik medeniyetler bunlardan birini alarak diğerini terketmiştir. Yahutta bazen aynı medeniyette yanyana beraberce bulundukları halde değişik özellikleriyle birbirinden ayrılmışlardır. İkinci metot yeni Avrupa medeniyetinin izlediği bir yoldu. Bu metot Avrupa medeniyetinin vazgeçilmez niteliği hatta yaratıcısı oldu. Avrupalı bilginler ve düşünürler bu yolu izleyerek bize “yeni yaşam” biçimini sundular. André Lalande, *Théories de l'induction et de l'experimentation* adlı büyük eserini bu metodun tarihine, çıkışına ve gelişmesine, küçük büyük her türlü ayrıntılarını incelemeye ayırdı. Lalande, diğer empirik bilim ve felsefe tarihçilerinin yaptığı gibi tecrübî araştırmalar metodunu ortaya koyma girişimlerinde de bulundu. Aynı metot örneğin, ortaçağ sonlarında yetişen Avrupa bilimadamlarından Roger Bacon'da, rönesansçılardan Zabarella'da ve 16. yy. bilim adamlarından Ramus'ta da görülür. Da-

ha sonraları metot, bilimsel bir gelişme gösterdi. 17. yy.da yaşayan Francis Bacon 1620 yılında yazdığı *yeni alet* anlamındaki *Novum Organum* adlı kitabında empirik metodu ilk kez düzenli biçimde kullandı. Filozof, empirik metodun sadece önemine ve kullanımına işaret etmekle yetinmedi. 19. yy.da ise empirik metot araştırmaları John Stuart Mill'in *A System of Logic* kitabıyla zirvesine ulaştı. Bu kitap Avrupa bilim tarihinde, hatta tüm insanlık tarihinde bir dönüm noktası oldu. Bu tarihten itibaren Avrupa tamamen "empirik bilim" safhasına intikal etti. Tümevarım metodu bilimadamlarının araştırmalarında özellikle tabiat ve kimya gibi bilim dallarında hakim oldu. Daha sonra bu metot -özel bir kısım öğretilerle-beşerî bilimlerde tatbik edildi ve özel olarak da tarih, sosyoloji ve diğer bilimlerde kullanıldı. Söz konusu metot bir zaman sonra insan sözcüğünün dar anlamındaki insana taalluk eden örneğin psikoloji gibi bilimsel araştırmalarda uygulandı. Bu metot Stuart Mill'den sonra daha da gelişti. Metottaki bazı noktalar eleştirildi yahut düzeltilti. Gerçi bu tadiller kendi çağında da vuku bulmuştu fakat tüm bunlara rağmen çağdaş empirik araştırma sahasında bu metot başlangıç noktası olarak üstünlüğünü korudu. Bunun yanı sıra Claude Bernard'ın çıkışıyla metotta yeni birtakım gelişmelere tanık olundu. Claude Bernard, *Introduction a l'Etude de la Médecine Expérimentale* (Uygulamalı Tıbbı Giriş, Müt.) adlı kitabında tecrübi metot üzerine en güzel tahlillerde bulundu. Daha sonraları Mach, Haeckel, Lachelier gibi diğer birçok çağdaş bilim adamları bu metodu eleştiriye tabi tuttular. Fakat bütün bunlarla birlikte dediğim gibi, Stuart Mill, tecrübi metot tarihi konusunda doldurulması güç yerini korudu.

Fakat düşünce tarihindeki en önemli sorun -ki bu, İslami düşüncenin geçmişteki yerini ve onun günümüzle olan bağlantısını sağlıklı biçimde belirlemek sorunudur- düşüncenin araştırma metotları ve yolları konusundaki nasibinin ne olduğu sorunudur. Kuşkusuz insan düşüncesinin yüzyıllara hükmetmiş bir uygarlığı mevcuttu. Bu düşüncenin toplumu, kendisinden önce gelip geçmiş kültürlerle ve uygarlıklara aklın kapılarını kapatan kapalı bir toplum değildi. Şu farkla ki, bu düşüncenin medeniyeti, kuşkusuz kendi dışındaki medeniyetlerden ayrı birtakım ayrıcalıklara sahipti. Medeniyet tarihi, her medeniyetin kendine öz-

gü birtakım niteliklerinin ve ayrıcalıklarının, kendine özgü bir ruhunun bulunduğunu nakleder bize.

O halde nedir İslâm medeniyetinin metodu? Bu medeniyete bağlı bilginlerin ve düşünürlerin izlediği metot hangisidir? Mantık ve araştırma bilimiyle uğraşan tarihçiler, araştırma metodu biliminde müslümanların yaratıcı bir yere sahip olduklarını görmezlikten gelerek bunu inkar ettiler. -Bu tarihçilerin kitaplarında- müslümanlara ayrılan pay, onların da araştırmalarında kıyas metodunu kullandıklarına işaret eden bir ya da birkaç paragraftan ibarettir. Yahut da daha isabetli bir deyimle, sözkonusu tarihçiler müslümanların, araştırmalarında metot olarak Aristo mantığını kullandıklarına işaret etmektedirler. Bu tarihçilerin görüşlerine göre, müslümanlar Yunan düşüncesine boyun eğmişler ve dehşete kapılmış biçimde bu düşüncenin ışığında yaşamışlardır. Mantık ise bu düşüncenin bir “alet”i idi. Müslümanlar onu bir kanun ve gerçekleri koruyan bir metot olarak kabul ettiler. Bu metot zihni sapmalardan korumuş ve çeşitli konularda gerçeğe ulaşmayı sağlamıştır.

Bu düşünce ve yorum tarzı konuyla ilgilenen herkese ege-men olmuştur. Örneğin, seçkin alimlerden Dr. İbrahim Beyyumi fransızca yazdığı *“L’organon d’Aristote dans le monde arabe”* adlı önemli eserinde Aristo mantığının İslâm düşüncesinin bütün sahalarında felsefeciler, alimler, fıkıhçılar ve kelimciler üzerinde hakim olduğunu ileri sürer.

Buradan hareketle Avrupalı araştırmacılar müslümanlar nezdindeki metod probleminin kökünden çözümlendiğini sandılar. Madem ki bu konuda, “küçük büyük tüm meselelerde hakim olan metodun Aristo metodu olduğunu” yetkili bir arap alimi söylemektedir, o halde konunun araştırılmasına gerek olmadığı sonucuna varılabilir.

Bu büyük alim Paris’te, Aristo mantığının İslâm dünyasındaki etkileri konulu araştırmalarını kaleme alırken, bu esnada Kahire Üniversitesinde yeni bir İslami ekol oluşmaktaydı. Bu yeni ekol, İslâm düşüncesi etrafındaki araştırmaların da gerçek tüm kaynaklar göz önünde bulundurularak eleştirel bir metotla işin gerçeğine varmaya çalışıyor, konunun derinliklerine iniyordu. Çok geçmeden bu ekole bağlı olanlardan biri tarafından *“Müslü-*

man Düşünürlerde Araştırma Metodu ve Aristo Mantığının Tenkidi" adlı bir kitap neşredildi. Kitapta, İslâm düşünürlerinin Aristo mantığını kabul etmedikleri, bu metoda karşı mücadele verdikleri önemli belgeler ışığında kesin biçimde ispat edilmiş oldu. Müslümanların Yunan mantığını aldıkları ve araştırmalarında bunu esas kabul ettikleri yolundaki düşünce de böylece susturulmuş oldu. Fakat müslümanlar kıyasa dayalı mantığı kabul etmediklerine göre acaba kendilerine özgü başka bir araştırma metodları var mıydı?

Bu soruya verilecek olan kesin cevap, müslümanların eksiksiz olarak tümevarım (istikra) metodunu ortaya koymuş olmalarıdır. İlk empirik bilim adamı Roger Bacon bu hususa işaret etmiştir. Roger Bacon bu metodu, tanımış ve onu elde etmiştir.

Hiç şüphe yok ki, empirik bilim tarihçisi -André Lalande- Roger Bacon'ın Latince'de yazmış olduğu tüm eserleri okumuş olduğu gibi Bacon'ın Avrupa felsefe tarihçileri üzerine yazmış olduğu araştırmaları da okumuştur. Fakat Lalande, -en basit ilmî araştırma kurallarını hiçe sayarak ve ilmi emaneti bir kenara iterek- meselenin tahkikiyle ilgili en küçük bir araştırmada bulunmadı.

Biz, müslümanlar tarafından kullanılan bu metot hakkında çok kısa bir bilgi verdikten sonra bu metodun İngiliz empirik filozoflarıyla olan ilgisini tanıtmaya çalışacağız.

İslamî tecrübi metodun en önemli niteliklerinden birisi bunun bir "idrak" ve "teemmül" metodu olmasıdır. İslâm düşünleri Yunan metodundan ayrı bir araştırma metodunun ortaya konulmasının zarureti tamamen idrak etmişlerdi. Çünkü ortaya konacak olan bu son metot ayrı bir medeniyetin ve ayrı bir uygarlık tasavvurunun yorumu ve ifadesi olacaktı. İslâm ulemasının Yunan mantığına karşı giriştikleri sert saldırı da zaten bunu kanıtlamaktadır. Bu katı ve sert saldırının tarihi seyri müslüman yazarların kitaplarında tüm açıklığıyla ortadadır. Müslümanlar yeni bir metodu süratle ortaya koymaya giriştiklerinde ne yaptıklarının tamamen şuurunda ve idrakinde idiler. O halde bu yeni metot, dağınık birtakım söylemlerden ve gözkamaştırıcı geçici parıltılardan ibaret olmayıp mükemmel bir metot yapısını oluşturuyordu.

Müslümanlar mantıksal birer kavram olan "*had*" (tanım) veya "*tarif*"te Aristo'nun had veya tariflerine tamamen aykırı olan

bir nazariye ile işe başlıyordu. İslâm alimleri nezdinde *had* “mahiyet”i veya “zat”ı tanımlayıcı değildir. O sadece “kullanana göre haddin ismini ve sıfatını açıklayıcı bir sözdür”.² Veya “kendisi ve başkası arasındaki ortak niteliklerin anılmasına ihtiyacı olmayan değişmez niteliğin duyular yoluyla kazanılmasıdır.” Böylece müslümanlar “duyular düşüncesi”ne ulaştılar. Duyular düşüncesi, yeni tümevarım mantığını, kendine özgü belirlemeleriyle ortaya koyan bir düşüncedir. John Stuart Mill ve diğer tecrübi ilim yanlısı düşünürler bu görüşü paylaşmaktadırlar. Tecrübi mantıkla sabit ve mahiyeti değişmeyen düşüncüyü “had”de esas almanın mümkün olmadığı apaçıktır.⁴ İşte bu bize müslüman düşünürlerin, Aristo’nun tanımına şiddetle karşı gelmelerinin ve bu tanıma her yönüyle; yapısı açısından⁵, nedensellik ilkesine dayanması açısından⁶ “hadd”in maddi türü itibariyle, suri illetini çözümleme açısından ve onu oluşturan kurucu öğeleri redetme açısından⁷ eleştiriyi tabi tutmalarının sırrını açıklamaktadır.⁸

Müslümanların burada Stuart Mill ve diğerlerinden daha önce nominalist, duyumcu ve empirist oldukları ortaya çıkmaktadır.

Formel mantığın ikinci unsuru olan “kaziyye” (önerme)ye geçtiğimizde, müslümanların “kaziyye-i külliyye”yi (külli önerme, Müt.) temelinden reddetmiş olduklarını görürüz. Kaziyye-i külliyye ise Aristo nezdinde *burhan*’ın aslını teşkil etmekteydi. Ama bu kaziyyenin müslümanlar nezdinde hiçbir yararı yoktu. Çünkü her *burhan*’da bir külli önerme gerekiyorsa şayet, bunun yapısının külli olduğunu da bilmemiz gerekecektir. Eğer ilim bu kaziyye ile bedihi ise efradının da bedihi olması evleviyetle gerekecektir. Yok eğer nazari ise, bedihi ilme ihtiyacı var demektir. Bu türdeki düşünüş, işi devr ve teselsüle kadar götürür. Devr ve teselsül ise batıldır. Bu, bütün külli önermeler için geçerlidir. Her burhanda bu önermelerden birisi büyük mukaddime olarak bulunur. Bu önermelere başvurmadan da bilgi elde edilebilir. Burhanda mukaddimeyi meydana getiren külli önermelerden hiçbirisi yoktur ki, burhana başvurulmadan meseleyi halletmiş olmasın. İnsan, ikinin yarısının bir olduğunu, külli önermeye başvurmadan da bilir. Yine insan bir şeyin aynı anda hem var hem yok olamayacağını da külli önermeye ihtiyaç duymadan bilir. Hiçbir şeyin aynı anda hem var hem de yok olamayacağını, bunun

mümkün olmadığını uslamlama yoluyla anlamasına ihtiyaç yoktur. Şu halde insan külli önermeye başvurmadan önce cüz'i önermeye başvurmaktadır. Külli önerme ise, kendi içinde bulunan küçük efradın sayımından başka bir şey değildir.

İslâm düşünürlerinin kabul ettikleri biricik önerme türü “cüz'i önerme”dir. Bu önermede mahsusla efrad arasındaki ilgi söz konusudur. Yoksa burada söz konusu olan külli önermenin ayırtedici niteliği olan efradla müşahhaslar arasındaki zaruri, genel ve mutlak olan ilgi değildir. Yeniçağlarda John Stuart Mill de aynı şeyleri söylemiştir.

Müslümanların kullandıkları istidlal (uslamlama, Müt.) metoduna gelince; bu ekolün özüne uygun düşecek bir tümevarım yoluna başvurulmadığını göreceğiz. Her ne kadar müslümanlar Aristo'nun kullandığı “kıyas” sözcüğünü kullanmışlarsa da bu Aristo'nunkinden tamamen farklıdır. Aristo'nun kıyasında, akıl üçüncü *had* vasıtasıyla külli olan hükümlerden cüz'i hükümlere, yahut genel olandan özel olana geçmektedir. Oysa müslümanların kullandıkları kıyasta, cüzi bir durumdan başka bir cüz'i duruma, -ikisi arasında onları birleştirecek bir şeyin varolmasıyla- çok dikkatli bir araştırma sonucu geçilmektedir.

Bazıları ise müslümanların kullandıkları kıyasın Aristo'nun “*temsili kıyas*”ının aynısı olduğunu söylemişlerdir. Bunları yanıltan husus, her iki düşünce işleminin aynı karakterde olmasıydı. Yani zahirî bir benzerlik söz konusu idi. Gerçekte ise bu iki yol, tamamen farklı bir durum arz ediyordu. Yukarda zikredilen, görünürdeki benzerliğe rağmen Aristo çözümünü “temsil”de bulmuşken, müslümanlar “kıyas”ı esas almışlardı.

Müslümanların kullandığı kıyasla, Aristo'nun “temsil”i arasındaki belli başlı farklılıklar şunlardır:

Birincisi; İslâm bilginleri “kıyas”ı, yahut “görünmeyenin görünene kıyası”nı, “*yakîn*”e ulaştıran bir yol olarak kabul etmişlerdir. Oysa Aristo'nun “temsil”i sadece zanna dayanmaktadır.⁹

İkincisi; usulcüler kıyaslarını, iki fikir yahut iki kanuna dayanan çok dakik ilmî bir tümevarım çeşidine dayandırmışlardır. Bu iki fikir yahut kanunun birincisi, illiyet düşüncesi veya illiyet kanunudur. -Her malulün bir illeti vardır- “Aslında hüküm illetten ötürü sabit olmuştur.”¹⁰

Üçüncüsü; olayların meydana gelmesindeki ittırad (yeknesaklık) kanunudur. Bu da şöyle açıklanabilir: Benzer şartlar altındaki bir illet yine benzer bir malulü meydana getirir. Yani, “koşulsuz olarak illet (asılın illeti) fer’i olanda mevcuttur. Illet bulunmadığı taktirde malulun aynısını netice verir.”¹¹ O halde eşyada belli bir nizam ve olayların meydana gelmesinde de belli bir insicam söz konusudur.

Müslümanlar bu durumda kıyaslarını, Stuart Mill’in bilimsel tümevarımını dayandığı iki temel düşünce üzerine oturtmuşlardır; illiyet kanunu ve olayların meydana gelişindeki ittırad kanunu. Müslümanların kullandıkları kıyas bir tür bilimsel tümevarım olup Aristo’nun kullandığı “temsil”den ve kullandığı mantıktan tamamen değişik bir durum arzetmektedir.

Müslüman bilginlerin kullandıkları illiyet prensibi dört öğeden oluşmaktadır; Asıl, fer’, illet ve hüküm. Asıl, fer’lerin kendisinden çıktığı şeydir. Yahut kendiliğinden bilinen şeydir. Fer’ ise, asılın zıddıdır. Yani, kendinden olmayıp, başkasından hasıl olan şeydir. Illet ise, asıl ile fer’ arasında toplayıcı bir niteliktir. Hüküm, asıl hakkında sabit olan şeyin fer’ için de sabit olmasıdır. Müslümanlar illeti, Aristo’nun “aklın zaruri kıldığı ilgi” biçiminde değil de birbirini izleyen ve biri diğerinden sonra gelen iki hadise biçiminde anlamışlardır. İki hadise arasında herhangi zaruri bir ilgi bulunmadan, bunlardan birisini illet, diğerini ise malul diye isimlendirmişlerdir.

“Sebeb ve müsebbeb olarak düşünülen iki şey arasındaki iktiran” bize göre zaruri değildir. Bilakis bu iki şeyden herbirine; ne bu odur ve ne de o budur diyemezsiniz. Aynı şekilde ne birinin ispatı diğerinin de ispatını gerektirir ve ne de birinin nefyi diğerinin nefyini istilzam eder. Çünkü birinin yokluğu diğerinin de yokluğunu zaruri kılmaz. Suya doymakla su içmek, toklukla yemek yemek, yanmakla ateşi görmek, nur ile güneşin doğuşu, ölüm ile boynun kesilmesi, su içmekle ishal olmak ve müşhil kullanmak ve saire gibi... Tıp, astroloji, sınaat ve *hıref* teki tüm müşahedeler böyledir.”¹² Demek oluyor ki, iki hadiseden birinin diğerinin illeti yahut malulü olduğu hususunda müşahade dışında ne bir delil ve ne de bir burhan vardır.

“Ateşle karşılaşıldığında yangının olacağı” varsayımı delil değil müşahededir. Müşahade ise yangının husule geldiğine delalet

eder yoksa yangının onunla meydana geldiğine delalet etmez. Ondan başka da illeti yoktur.”¹³ Yani illiyetin biricik delili “adet”tir. Adetin ardarda istimrarı ise illiyetin geçmişteki adete muvafık olarak, ondan ayrılmadan cereyan ettiği gerçeğini zihinlerimize iyice yerleştirir. İşte burada müslümanların “illiyet”i ilmî bir yoldan araştırdıkları ortaya çıkıyor. Aynı şeyi duyumcu bir filozof olan David Hume’da görüyoruz.

Müslümanlar asıl ile fer’ arasındaki illeti nasıl incelemektedirler? Burada, müslümanların tecrübi metodunu sadece Stuart Mill’in kullanmadığını, bilakis onu izleyen diğer felsefecilerin de bunu kullanmış olduklarını görüyoruz. Hatta müslümanların ulaştıkları öyle konular vardır ki, çağdaş felsefeler henüz buna ulaşamamışlardır. Biz burada kıyas konusunu başka bir zamana bırakarak,¹⁴ illetin incelenmesi hususunda müslümanların kullandıkları bazı yöntemleri zikredeceğiz:

1. *İlletin ittıradı*: İlletin muttarid olması lazımdır. Yani her ne suretle olursa olsun, illetin olduğu yerde hüküm de vardır. Yani illet hükümle birlikte vardır. Hüküm, illet meydana çıktıkça ortaya çıkar.¹⁵ Bu şart Stuart Mill’in kullandığı mutabakat metoduyla (The Method of Agreement) aynılık arz etmektedir. Mill şöyle der: “Sadece bir tek şey konusunda araştırdığımız olay hakkında iki hal veya daha fazlası çıkışırsa bütün hallerin kendisinde birleştiği o tek şey, etrafında konuştuğumuz asıl olayın illeti veya malûlû olmuş olur.”¹⁶

2. *İlletin münakis olması*: Yani, illetin ortadan kalkması halinde hüküm de ortadan kalkar. Yani, yok sayılması açısından illet hükümle beraber cereyan eder. Hüküm gizlendiğinde illet de gizlenir. Bu şart¹⁷ Stuart Mill’deki farklılık metodu (The Method of Difference) ile aynıdır. Bu metot, illet ortadan kalktığında malul da ortadan kalkar esasına dayanır. Mill bunu anlatırken şöyle der: “İçinde olay olan ve olmayan iki durum bulunmuş olsun. Birinci durumda meydana gelip de ikincisinde meydana gelmeyen bir tek şey dışında, aralarında iştirak bulunmaktadır. Bundan çıkaracağımız sonuç şudur: Bu müşterek olan şey illet veya maluldur. Ya da illetin vazgeçilmez bir parçasıdır veya olayın maluludur.”¹⁸

3. *Deveran*: Varlık ve yokluk açısından malul ile birlikte illetin deveranı: Müslümanlar bu hususta, eşine az rastlanır

bir şuur ve düşünüşle tecrübi metodun doruğuna ulaşmışlardır. Deveranın, tecrübi metodun kendisi olduğunu söylemişlerdir. İşte bu konudaki önemli ibarelerden birisi; “Deveranlar tecrübenin ta kendisidir. Tecrübe tekrarlanarak katiyet ifade edebildiği gibi, bu noktaya erişmiş olmayabilir de.¹⁹ Başka bir ibare; “İllyete delalet edecek deveranlar sayılamayacak ölçüde pek çoktur. Çünkü tıbbın kurallarından biri olan çokluk, tecrübe ile elde edilmiştir ki, bu deveranın ta kendisidir.”²⁰ Deveran metodu müslüman araştırmacılar arasında büyük ehemmiyete haiz olmuştur. Bu metot, Mill’in telazüm ve ayrışım prensibinin aynısıdır. (The Joint Method of Agreement and Difference.) Mill’in, illet hazır olduğunda malulun da hazır olduğu, illetin ortadan kaybolması halinde malulun de kaybolduğu düşüncesine dayanmaktadır. Stuart Mill şöyle der: “Her biri içinde muayyen olayın bulunduğu iki durumu araştırdığımızda, bir şey dışında bunların birbirinden tamamen ayrı olduğunu göreceğiz. İçlerinde olay bulunmayan diğer iki durumda ise, aynı şeyin ortadan kaybolmasından başka hiçbir şeyde birleşmediklerini göreceğiz. İşte burada ilk iki örnekte mevcut bulunan şeyin, olayın illeti olduğu sonucuna varmış oluyoruz.”²¹

4. *Tenkihü'l-menât* (İlletlerin Ayıklanması): Bu, açık bir nasın bir nitelikte ta'lili göstermesidir. Bu durumda hususiliği hazfolunur ve hüküm âm olana bina edilir. Yahut hüküm mahallinde bir takım niteliklerin yerine geçmesidir. Bu durumda ise bir kısmı ictihatla itibara alınmaz ve hüküm geri kalanla verilir. Bu, “hazf ve ta'yinde ictihad”ın hasılasıdır. Ya da daha yerinde bir deyimle, tenkihü'l-menat iki ameliyeden oluşur: Birincisi hazf, ikincisi ise ta'yindir. Yani, kıyası yapanın, mahallin evsafından illyete yaramayan şeyleri çıkarması, sonra da geri kalanlar arasından “illet”i belirlemesi gerekir.

Tenkihü'l-menat, hadisçiler nezdinde farzedilen şeyin ispatının selbî yolla yapılmasına benzemektedir. Ki, o da hazf metodudur. (La méthode d'élimination) Örneğin, elimizde çeşitli faraziyeler bulunmuş olsun ve bunları bir liste halinde sıralayalım. Sonra, araştırmasını yaptığımız meselenin tahkiki için bize gerekli olmayanlar ile mütenakız olanları ayıklayalım. Sonra listede geri kalan faraziyeler doğru olanlardır.

İşte müslümanların mükemmel bir metot olarak ortaya koydukları ve aslında İslâm'ın malı olan tecrübi metodun bazı esasları... Bu esaslar İslami bir hava içinde doğdu ve gelişti. Kur'an ve Sünnet de zaten bunları esas almaktaydı. Bu esaslar fıkıhtan diğer ilimlere, kanundan tatbikata intikal etti. Müslümanlar bu metottan, çağdaş düşünürlerin tabii kanun düşüncesinden anladıkları ne ise onu anladılar ve bu onları tecrübi araştırmalara itti.

Bize düşen, dikkatleri, usulcülerin kullandığı "usuli kıyas" ve kelmacıların kullandıkları "gaib olanın hazır olana kıyası" ile illeti tesbit metodları gibi konularda geniş araştırmalara çevirmektir. Sonra dikkatleri tıp kitaplarına, tabii bilimlere; kimya, astronomi ve botanik sahasında yapılmış İslami araştırmalara çevirmeliyiz. Eldeki çeşitli belgeler müslümanların, yaptıkları bütün araştırmalarında tecrübi tahkik metodunu kullandıklarını göstermektedir.

Üçüncü metot olan istirdadi metoda gelince; müslümanların bu metodu, hadislerin incelenmesi ve rivayet yollarını konu alan ve "*müstalahu'l-hadîs*" adıyla bilinen çok dakik ilmi esaslar üzerine bina etmiş olduklarını göreceğiz. Flung, Langlois, Seignobos ve diğerleri bunu hadis tarihi araştırma metodu olarak tanımlamışlardır. Aynı metodun, tabakat (biyografi) alimleri tarafından tarihî araştırmalarda kullanılan inceleme metodu olarak kabul edilmiş olması da bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bilim İslâm dünyasında sağlıklı ve bilimsel bir yolla araştırılmaktadır.

Diyalettik metot olan dördüncü metoda gelince; bu metodun temellerini araştırma, münazara ve cedel kitaplarında buluyoruz. Mükemmel olan bu metod çağdaş bir metoda benzemektedir. Bu metot, üzerinden çok zaman geçmiş ve neredeyse kitaplarda kalmış bir metottur.

İslami tecrübi metot acaba Avrupa'ya ve de bizzat İngiltere'ye ulaşmış mıdır? İspanya bu metodun Fransa'ya intikalinde en büyük köprü idi. *Tuleytula* kentinde Arap felsefesi ve biliminin tercüme edilmesi için ilk medrese kuruldu. Sözkonusu medrese bu kültürün naklinde büyük bir köprü görevini üstlenmişti. Arap ilminin tümüyle Fransa üniversitelerine ve özellikle Paris Üniversitesi'ne ulaştığı hususunda kuşku yok. Sicilya da aynı zamanda başka bir köprü görevini görüyordu. İspanya'ya gelen birçok İn-

giliz burada Arapça'yı öğrendiler ve İslâm kültürünün diğer ülkelerle taşınması hareketine katıldılar. Daha sonraları Roger Bacon Arap ilminin öneminin farkına varmış, bu ilmin Avrupa'ya geçişini üstlenen önderlerden birisi olmuş ve birçok İslami ilimleri İngiltere'ye ve bizzat Oxford'a taşımıştır. Arapça'yı bilmiş olsun veya olmasın Bacon'ın İslami bir metot olan tecrübe metodunu tanımış olduğu kesindir. Bacon, Arapları ve onların ilmini tanımanın, çağdaşlarını hakıyla tanımanın biricik yolu olduğunu ilan ediyordu. Roger Bacon'ın, Latince'ye çevrilmiş bir çok arapça kitabı da İngiltere'ye nakletmiş olduğu bir gerçektir.

Roger Bacon, Francis Bacon'a -ki yeni çağlarda ilk gerçek empirik bilimci olarak sayılır- ilham kaynağı olmuştur. John Stuart Mill'in yazılarında ise bütünüyle İslami metod bulunmaktadır. Şüphesiz ki onun kullandığı metod arapların kullandığı metottur. O müslümanlardan aldığını kendine mâlederken bunun şuurundadır hiç kuşkusuz. Ne gariptir ki bu empirik bilim adamının *A System of Logic* adlı kitabında, Peygamber'in adını zikretmek suretiyle, birtakım mantıkî örnekler verdiğini görüyoruz. Stuart Mill bu yolla Peygamber'in etbainin kitaplarından ve tek başına insan medeniyetini ve gerçek ilmi kurmaya götürecek olan bu metoddan yararlandığını ve alıntılar yaptığını göstermektedir. O kendi dilinde kendisinden önce gelen bir okulun nakilcisi yahut düzenleyicisi olduğunun da farkındadır. Sapık kalemle içindeki burukluğun ifadesini kin kusarak bu örneklerle ortaya koymuştur.

Stuart Mill, bu metodun gerçek sahiplerinin faziletini ister itiraf etmiş olsun ister olmasın, biz bu metodun ilk çocuklarıyız ve bu hususta çağdaş medeniyetin de hocalarıyız.

¹ *Logique de Port Royal*, Introduction, ss. 6-7.

² ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 1, s. 85; et-Tehanevi, *Keşşaf-u Istıla-hati'l-Fünun*, c. 1; es-Suyuti, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelam*; en-Neşşar, *Menahicü'l-Bahs*, ss. 75-83.

³ en-Neşşar, *Menahicü'l-Bahs*, ss. 75-77.

⁴ *A.g.e.*, s. 82.

⁵ Suyuti, *Savnu'l-Mantık*, s. 208 .

⁶ İbn Teymiye, *Muvafakatu Sarihi'l-Ma'kul*, c. 1 s. 253-255.

⁷ ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 1 s. 92-95.

⁸ *el-Bahru'l-Muhit*, c. 1 s. 92.

⁹ en-Neşar, *Menahicü'l-Bahs*, s. 85.

¹⁰ ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhit*, c. 5, s. 125.

¹¹ *Şerhu'l-Muhella ala's-Sübki*, s. 135.

¹² Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 60

¹³ Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 66

¹⁴ Öğrencim Muhammed Süleyman Davud, *İslâm Dünyasında Kıyas Problemi* başlığıyla önemli bir eser kaleme almıştır. Eser, yakında yayınlanacaktır.

¹⁵ Şevkani, *İrşadu'l-Fuhul ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usul*.

¹⁶ Mill, *A System of Logic*, s. 255.

¹⁷ Tilemsani, *Miftahu'l-Vusul*, ss. 101-102.

¹⁸ el-Karafî, *Nekaisü'l-Mahsul*, c. 2, s. 103.

¹⁹ *A.g.e.*, c. 2, s. 103.

²⁰ *Şerhu'l-Celali'l-Muhalla ala Cem'u'l-Cevami*, s.95.

²¹ Mill, *A System of Logic*, s. 255.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FELSEFÎ İSLÂMÎ YARATICILIK

Bir metodun niteliği aracılığıyla İslâm'da felsefi düşüncesinin asaletini belirleyebilir miyiz? Yahut daha dikkatli bir deyimle, İslâm ümmetinin mirasını teşkil eden ve şimdiye kadar bize ulaşmış bulunan ansiklopedilerde sırf İslami yönü ortaya koymamıza yarayacak bir metod var mıdır? Bu ümmetin yahut gerçek İslâm medeniyetinin ayırdedici temel özelliği nedir? Hangi özellik bu medeniyeti en güzel biçimde açıklar? Bize yoldaki işaretleri belirleyecek ve bizi İslâm felsefesinin asaletini anlamaya doğru götürecek olan metod işte budur.

Geçmişte ve günümüzde İslâm felsefesi etrafında araştırmacıların görüşlerindeki ihtilaf büyük bir yer işgal etmiştir. Çağdaş müslüman yazarların bir kısmı ile Avrupalı araştırmacıların çoğunluğu islam düşüncesini bir çırpıda red ve inkar ettiler. İslâm felsefesinin Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi filozofların felsefesi olduğunu duyurdular. "İslâm filozofları" adıyla bilinenler bu taifedir. Aynı çevreler, karşılaştırmalı bir metodla "İslâm felsefesi" diye adlandırılan felsefeyle Yunan felsefesi yahut eski helenistik felsefe arasında tam bir benzerlik olduğunu açıklamaya çalıştılar. Arzetme metoduyla yahut tanzim veya tensik metodu içinde cüz'i bir kısım tafsilatla birlikte birincisini ikinciye çevirmeyi denediler. Diğer bazıları ise, müslüman-

ların ataletini felsefelerinin bazı yönleriyle açıklamaya, Yunan felsefesini kullanmış olan İslâm filozoflarının, felsefede ortaya koymuş oldukları zatî unsurları izhar etmeye teşebbüs ettiler.

Bu araştırmacıların tümü İslamî felsefe düşüncesini, içinden çıkamadıkları bir çerçeveye sıkıştırdılar. O da, İslâm felsefesinin Yunan metodunu izlediği düşüncesi idi. Bu metod İslâm felsefe tarihini, felsefi olsun veya olmasın, Yunan ilminin Abbasiler döneminde ünlü tercüme hareketiyle İslâm dünyasına intikal hadisiyle sınırılıyordu.

İçinde yaşadığımız çağın 1940'lı yıllarının başlarında, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde İslâm felsefesi hocası olan büyük alim, merhum Prof. Mustafa Abdürrâzık, İslâm felsefesini ilk kez yepyeni bir görüş açısından ders olarak vermeye başladı. Mustafa Abdürrâzık, İslâm düşüncesinin felsefedeki yaratıcılığını göstermek istiyordu. Köklü ve derin bir girişimi içeren bu görüş, daha önceleri bu konuda yapılmış olan tüm girişimlerden farklılık göstermekteydi. Bu görüş, henüz Yunan felsefesiyle temas kurmadan ve bu felsefe üzerinde yeteri kadar araştırma yapmadan müslümanların bizzat yazmış oldukları kitaplarda İslami felsefe düşüncesinin çıkış noktasını araştırmaktaydı. Bu Yunan felsefesi, yahut kendi tabirleriyle *Yunan fitnesi* müslümanların arasına girince müslümanlar, sahip bulundukları dinî uygarlık ve dinî düşünce ile, aniden dıştan gelen Yunan felsefesi arasında bir uyum sağlamaya başladılar.¹

Bu görüşün tesbit etmek istediği şudur; müslümanlar, kendilerinden sadır olan saf bir düşünceye sahip oldukları gibi, sistemli bir düşüncenin mahsulü olan yaratıcılıktan da nasiplerini almış bulunuyorlardı. Bu görüşün bizi asıl ilgilendiren tarafı, onun, araştırmacıları İslâm düşüncesi konusunda yönlendirmiş olmasıdır. Bazı araştırmacılar daha sonraları İslâm düşüncesinin bu yönünü İslâm medeniyetinin tümünü ifade eden ve bu medeniyetin ayırdedici temel bir özelliği olarak kabul ettiler.² Çoğu araştırmacıların, İslâm medeniyeti konusunda ulaşmak istedikleri ve yakalamayı arzu ettikleri temel özellik budur. İslâm düşüncesinin farklı yönlerinden birisi, kelim ilmi ile fıkıh usulü ilmidir. Mamafih bu görüş, -daha önce dediğimiz gibi- Yunan felsefesinin şarihleri olan Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve benzer felsefecilerin düşüncelerinin İslami niteliğe sahip olduğunu ka-

bul etmektedir. Oysa bu görüş ilmî araştırma vasıflarını haiz değildir. Çünkü ilmî araştırmalar adı geçen filozofların bize kadar ulaşan eserlerinde İslâm felsefesinin asaletini gösteren kanıtların bulunmadığını tesbit etmiştir.

İslâm felsefesinin temel karakterini ortaya çıkarmamız için, felsefenin ilgilendiği değişik kültürleri ortaya koymamız gerekiyor. Bu kültürleri aşağıdaki biçimde hûlasa edebiliriz.

1- *İslâm Felsefesi*: Bu, bazan Eflatun ve bazan da Yeni Platoncu felsefeyle karışık olan Aristo felsefesidir. Bir kısım İslâm düşünürleri bu felsefeyi *tensik* metoduyla ele alarak çeşitli yunan okulları arasında birleştirici bir yol izlemeye çalışmışlardır. Daha sonra bu felsefe ile İslâm düşüncesi arasında bir orta yolu bulmak için mümkün olan her vesileye başvurmuşlardır. Ne var ki bu girişimleri berrak ve net bir neticeye ulaşmamıştır. İşte, İslâm düşüncesi ile Yunan felsefesini telif etmeye çalışan bu düşünürlerin ortaya koydukları felsefeye “İslâm felsefesi” ve bu felsefenin bağlılarına da “İslâm filozofları” denmiştir.

2- *İslâm tasavvufu*: Bu da iki kısma ayrılır. Birinci kısım felsefi düşünceye dayanan tasavvuftur. Bu kısım, yunan düşüncesinin ve özellikle yeni Eflatunculuk ve Hermescilik’ten gelen görüşleri içerir. Felsefi tasavvuf daha sonraları Hint ve Fars düşüncesinden etkilenmiştir.

Belli bir süre sonra da, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm’dan devşirdiği düşüncelerle tam bir karışım ortaya koymuş oldu. İkinci kısım tasavvuf ise, Kur’an ve Sünnet’e dayanan sünni tasavvuftur. Kur’an ve Sünnet’te tasavvufi düşünceye temel olabilecek noktaları araştırıp bulmaya uğraşır. Sünni tasavvuf diyebileceğimiz bu tasavvuf, İslâm’da ahlâk ilmini ortaya koymuştur. Bu yolda gayret gösterenler “İslâm sûfileri” olarak adlandırılır.

3- *Tevhid*, kelam, yahut usulü’l-din ilmi: İmani hakikatleri akli delillerle ortaya koymaya çalışan bir ilim dalıdır.

4- *Fıkıh usulü ilmi*: Şeriatın fer’î hükümlerini tafsîli delillerinden istinbat etmek için kullanılan kuralları anlatmaya çalışır. Diğer bir ifade ile fıkıh usulü, hükümlerin istinbatını sağlayan kuralların tümüdür. Veya bir başka ifade ile fıkıh usulü ilmi, felsefe metoduna ve mantığına mukabil tamamen bir fıkıh metodudur. Daha dakik bir ifadeyle, fıkıh metodu veya bir fıkıh mantığıdır. Bu ilmin erbabına da “usulcüler veya fıkıh usulü uleması”

denir.

5- *Sosyoloji, siyaset felsefesi yahut tarih felsefesi*: Buna ister sosyoloji, ister siyaset bilimi, ister siyaset felsefesi veya tarih felsefesi diyelim; müslümanlar bu bilim dalını kullanmışlardır. Bu ilmi ilk kez kullananlar İslâm dünyasında tarih metodu ashabı olarak bilinen Mesudi ve Yakubi gibi kimselerdir. Aynı bilim dalı daha sonraları Taberi ve Gazali'de olgunlaşmış, İbn Haldun ve Maverdi'de ise son şeklini almıştır. Daha sonra İbn Teymiye, İbn Kayyim el-Cevziye ve İbn el-Ezrak da aynı yolu izlemişlerdir.

Bütün bu İslâm alimlerinin; sosyoloji, siyaset felsefesi ve tarih felsefesiyle uğraştıklarını ve bu konuda verimli araştırmalar yapmış olduklarını görüyoruz.

6- *Nahiv (syntax) felsefesi*: Bu ilim dalı, müslümanların usulle ilgili kullandıkları metodların etkisinde kaldı ama nahiv usulünde felsefi bir nazariye ortaya çıktı. İslâm dünyasında genel olarak dil konusundaki araştırmalar her tarafta parlak biçimde gelişip yayıldı. Kuşkusuz bu gelişmeler dilin bünyesinden kaynaklanan felsefi bir düşünceye dayanmaktaydı.

1. İSLÂM VE MEŞŞAI İSLÂM FELSEFESİ

Yunan felsefesi İslâm dünyasına intikal edince, bir kısım "İslâm düşünürleri" bu felsefeyi izledi. Kindi, Farabi, İbn Rüşd, İbn Sînâ ve benzeri filozoflar ortaya çıktı. Bunların yaptıkları, daha çok Yunan felsefesinin şerhi ve yorumu niteliğinde idi. Kalam alimleri, -bunları önceleri Mutezile temsil ediyordu- bu felsefenin unsurlarıyla İslâm akidesi arasındaki korkunç uçurumun farkına vardılar. Peşinden, adı geçen filozoflarla aralarında tartışma başladı ve bu tartışmalar daha sonra özellikle Yunan felsefesini hedef aldı. Söz konusu tartışmalar hızından hiçbir şey kaybetmeden uzun süre devam etti. İslâm düşüncesini temsil eden Eş'arî mezhebi ve bu mezhebin önde gelenleri -Bakillanî, İmamü'l-Haremeyn ve diğerleri gibi- ilk medresenin üstadına tabi olarak filozoflarla tartışmaya başladılar. Gazali, İslâm filozoflarını İslâm adına tekfir ettiğini ilan ettiği zaman tartışma doruğuna ulaşmış oldu.

Bu iki ayrı karakter arasındaki ihtilaf kaçınılmazdı. İslâm, metafiziğin kurallarını koyarken ona nihai biçimini vermiş, çoğunlukla akla ictihatta bulunma fırsatını bırakmamış, sınırlarını

tamamen belirlemişti. Ayrıca söz konusu sınırların aşılmasını da kesinlikle yasaklamıştı. Çünkü metafizik “gaybiyyat” kategorisine girmekte ve bu da sonsuza kadar uzayıp gitmektedir. Bu durumda biz kûnhüne varılamayacak şeyin özünü anlamaya çalışıyoruz. Dolayısıyla yazılı olan nasslara müracaat etmek gerekiyordu. Oysa Yunan felsefesi, varlık konusunda sırf varlık olduğundan ötürü mutlak bir araştırmadan ibaretti. Bu felsefe, gücü yettiğinde varlığı yoruma tabi tutmaktaydı. Bütün bir Yunan medeniyetinin ayırdedici temel özelliği, varlıkla ilgili meselelere kapsamlı, soyut ve felsefi bir nazarla bakmış olmasıydı. Metafizik ve ontolojik sorunlar gibi çözümlenmesi güç sorunlara, o ender rastlanan mevhıbevi nazarla bakmak... Pekiyi bu felsefenin ardılları olan İslâm düşünürleri neler yaptılar?

İslâm dünyasında ortaya çıkan Kindi, Farabi, İbn Sina, Ebu'l Berekat el-Bağdadi, İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve diğerlerinden her biri ayrı ayrı kendilerine ulaştığı biçimde bu felsefeyle ilişki içine girerek birçok felsefî eserler kaleme aldılar. Ne var ki, onlardan bize ulaşan yeni bir şey değildi. Bu felsefeyle İslâm düşüncesi arasında başarısız bir uzlaştırma girişimiydi yaptıkları. Meşşai filozofların bize sundukları, Eflatunculuk yahut yeni Eflatunculuk'tan devşirme karma ve aldatıcı bir bilgi yığınıydı.

Arap müsteşrikler ve araştırmacılar tarafından, İslâm felsefesini dile getiren ve kendi okullarına ait özellikleri göstermeye çalışan söz konusu filozofların eserlerinde bir tür yenilik ve tazelik bulunduğunu ispatlamak yolunda birçok girişimlerde bulunuldu. Sunulan bilgiler bu filozofların Helenistik felsefeden ayrı ve ondan uzak birtakım hususiyetlere sahip olduklarını gösterir kanıtlar niteliğindedir. Öyle görülüyor ki söz konusu araştırmalar, İslâm felsefesi diye adlandırılan felsefe ile Helenistik felsefe arasındaki güçlü uyumu, bu felsefenin özünü değiştirmeyen cüz'î birtakım ihtilafın varlığıyla birlikte tamamen teyid etmektedir. Yunan filozoflarının izinde yürüyen İslâm filozofları yeni bir dünyada diğer filozofların bir “uzantısı” ve kadim Yunan felsefesinin “İslami merkezleri” oldular. Ne var ki yerleştikleri bu yeni dünya, felsefelerini kabul etmedi. Bu felsefeyi kendisinden saymadığı gibi, kendisine başkaldırmış saydı.

Bazı müsteşrikler, söz konusu İslâm filozoflarının felsefi yaratıcılıktan yoksun olduklarına dikkat çektiler. Bu filozofların

ortaya koymuş oldukları felsefenin İslâm felsefesinin tümünü teşkil ettiğini sanan bu çevreler konuyu kendi açılarından özel bir eleştiriye tabi tuttular. Bu konuyu araştıranların başında Fransız düşünür Ernest Renan gelmektedir. Renan, bu filozofların felsefi yaratıcılıktaki kusurlarını, ister İslamiyet'e, ister Yahudiliğe ait olsun tüm Sami ırkının akılcılığını esas alarak eleştirmeye çalıştı. Renan, bu konuda özetle şunları söylüyordu: Bu akılcılıktaki tüm eksiklik, bir tek sahada bir tek şeyi intac eden fitri ve tabii olan bir istidada kaynaklanmaktadır. Üretilen bu tek şey tevhiddir. Konuya tarihi açıdan bakacak olursak Sami akılcılığının bu düşünce dışında hiçbir şey üretemeyeceğini görmüş olacağız. Bu fikir (yani tevhid düşüncesi, Müt.) Sami akılcılığı nezdinde uzun boylu düşünme ve düzenli bir istidlal ile yahut aklın bir halden diğerine intikali yoluyla neşet etmemiştir. Söz konusu düşünce bu ırkın bizzat kendi yetenek ve özelliklerinden fışkırmıştır. İşin nihayetinde ırkî yetenekler bu cinse özgü bulunan bir içgüdüdür. Bu içgüdü "tevhid içgüdüsü"dür. Bu içgüdü bu ırkı, en üst noktada tüm gücün kendisine ait bulunduğu ve onu yerin ve göğün yaratıcısı kılan bir tek yönetici tasavvuruyla bir din kurmaya davet etti. Bu içgüdü bu ırkın içinde doğal olarak tecelli etti. Yani bu ırkın derinliklerinden kopup gelen yakıcı ve taşkın bir düşünce ilhamı biçiminde ortaya çıktı. Bu tecelli yahut bu ilham, tüm bir insanlığın müşterek vasfı olan konuşmanın meydana gelmesindeki ilhama benzerlik göstermektedir. İkisinin de insan eliyle ortaya konmamış şeyler olması itibariyle din ile dil burada benzerlik arz etmektedir. Çünkü bunların ikisi de insanın içindeki içgüdü biçiminde doğmuştur. Oysa insanın içindeki bu içgüdü herkesin akliyetinin esaslı bir özelliğini teşkil etmez. Bilakis buradaki içgüdü, Sami akılcılığının karakteristik ayrıcalığını apaçık gösterecek bir noktaya işaret etmektedir. Bununla Sami akılcılığının -ve buna ilaveten İslâm akılcılığının- felsefi yaratıcılık konusundaki eksikliğini yorumlayabiliriz. İşte bütün bunlar bize genel ve mutlak olarak birlik özlemini duyma, donuk ve girift olmaktan uzak kalma gibi özellikleri hatırlatmaktadır. Daha yerinde bir tabirle bunlar yalınlık ve birlik özelliğidir.

Renan, bu konudaki yorumunu güçlü ve pürüzsüz bir üslupla sürdürüyor ve ekliyor: "İşte Sami ırkının tüm mukavemetlerinde görülen eksiklik söz konusu yalınlık özelliğinden ötürü-

dür...” Başka bir paragrafta ise şöyle demektedir; “Samilerin yaptıkları en önemli iş, beşerî akılcılıkta ve düşüncede sadeliği seçmiş olmaları, Arilerin dinî düşüncelerinde ağır basan bağımlılıktan, çeşitlilik ve taaddütten kurtulmuş olmalarıdır.”³ Renan’ın en büyük hatası, Sami felsefesini gerçek İslâm felsefesi olarak saymış olmasıdır. Daha sonra göreceğimiz gibi, müslümanların felsefi yaratıcılığı, aslında başka bir alandadır. Renan’ın diğer bir hatası da, İslâm felsefesini Yunan felsefesi tarzında Sami ırkının bir ürünü olarak saymasıdır. Oysa bilinen bir gerçektir ki, Meşşai okuluna bağlı müslüman filozofların çoğunluğu Ari kökenlidir.

Renan’dan sonra gelen bir diğer sosyoloji alimi Lapie, *Les Civilisations Tunisiennes* adlı kitabında, İslâm’ın felsefede yeni hiçbir şey getirmemiş olduğuna dair birtakım sözler sarfetti. Lapie, İslâm felsefesiyle Yahudilik düşüncesini karşılaştırırken de şöyle demektedir: “Arapların hep maziye, yahudilerin ise istikbale yönelmeleri, bu iki milletin karakterini ortaya koyar.” Başka bir ifade ile şöyle demektedir: “Arabın geçmişe dönük olan ruhu, bize Arap şahsiyetinin diğer tüm niteliklerini öğretmeye kâfidir. Yahudiler ise geçmişî itiraf etmemekte, gelecek zamanla olan meşguliyetlerinden ötürü de içinde bulundukları hazır zamanı gözardı etmişlerdir. İsrailoğullarının tüm eğilimlerinin yöneldiği odak nokta, kuşkusuz, gelecek düşüncesidir. Araplar sadece mazi ile ilgilenir, kendilerini kuşatan hiçbir akli veya felsefi yoruma iltifat etmezler. Meşgul oldukları şeyler; sevgilinin göçüp gittiği diyar üzerine ağıt yakma ve geriye bıraktığı kalıntıları tasvir etmekten ibarettir.” Haddi zatında bu düşünce biçimi oldukça tehlikelidir. Arapların, düşünce hayatlarında genellikle geçmiş zaman mirasına dayandıkları, bu kültür birikimiyle yaşamlarını sürdürdükleri doğrudur. Ama bunun yanında yahudilerin de aynı biçimde atalar mirasına olan bağlılıkları araplarınkinden az değildir. Hatta denilebilir ki yahudiler, hayatlarını tümüyle bu miras üzerine ikame etmişlerdir. Her şey, Yahudi ırkını kuşattığı halde, o hiçbir şeyi kuşatmamıştır. Oysa Yahudi ırkı, tüm özelliği maziye bağlılık olan şimdiki zaman ve gelecek zamanla ilgilenmeyen Arap cinsinden ayrılıyordu.

Fransız müsteşrik Gauthier de müslümanların felsefi yaratıcılıklarının olmadığını yorumlamaya çalışarak, Arap cinsinin, akılcılığının asaleti ve berraklığı sayesinde vatanını himaye etme-

yi başardığını, yahudilerin ise bu konuda kendilerini koruma gibi bir özellikle aynı şeyi başardıkları görüşünü savunuyor. Çünkü bağlı oldukları din Yahudilerden bunu istiyordu. Yahudiliği üç büyük dinden biri olarak kabul eden Gauthier, bu dinin kapalı bir din olduğunu söylüyor. Gauthier bunu, Sami ırkının bu iki halkını birbirinden ayıran temel bir özellik olarak görüyor.⁴

Gauthier'e göre Yahudiler, bağlı bulundukları din yüzünden bir felsefe meydana getirememişlerdir. Çünkü din onlara düşünce ufkunu kapatmıştı. Arapların felsefi yaratıcılıktaki eksikliğini izah ederken ise şu görüşü ileri sürmektedir: Arap halkının akılcılığı çok değişken olan çevre şartlarına bağlıdır. Bu ırkın yaşadığı çevre, sükûnetten tufana, çok yüksek coğrafi engeliklerden geniş bir ovaya dönüşebilen, oldukça değişken bir çevredir. Yine bu çevre, gündüzleri kavurucu sıcak bir havaya sahipken geceleri oldukça sert bir soğuğa dönüşebilmektedir. Bütün bunlar Arap akılcılığına sahravî bir özellik kazandırmıştır. Zıtları ve çelişkileri içeren, rahmetle kasveti, cömertlikle cimriliği yansıtabilen değişken bir akılcılıktır bu. Bu durum akıl, atıfet ve duygusallığa yer vermediği gibi, başka herhangi bir şeye de geçit vermemektedir. Bir şeyden diğerine intikal etme, zıtları bir arada toplama gibi özellikler Sami Arap medeniyetinin temel özelliğini teşkil eder. Araplar kesinlikle, hadiselerle, mukayeseci ve telifci bir nazarla yaklaşarak onları uyumlu bir ünite içerisinde araştırmaya kalkışmazlar. Arap akılcılığı, telifci, mukayeseci, terkebci bir özelliğe sahip değildir. Arap akılcılığında, zıtların karşısında yine zıtlar yer alır. Oysa Ari akılcılığı biraraya toplamanın, mukayese etmenin, terkebin ve zıtları birleştirmenin ve bunların tümünü uyumlu bir şekilde tek bir ünite içine sığdırmanın üstesinden gelebilmiştir. Bunun içindir ki, Sami düşüncesinin dağıtıcı ve parçalayıcı bir niteliğe sahip olmasına karşın Ari düşüncesinin uyumlu ve birleştirici olduğunu söyleyebiliriz.

Gauthier, İslâm felsefesinden elde ettiği birtakım delillerle öne sürdüğü bu düşüncesini ispatlamaya kalkışmıştır.

Yunanlı filozoflar nezdinde, Allah'la tabiat arasındaki ilişki muttasıl bir ilişki idi. Daha sonra gelen İslâm filozofları, Yunan kaynaklı olan bu düşünceyi alarak, Allah'la alem, Hâlık ile mahlûk arasına müteaddit vasıtalar yerleştirdiler. Buradan "ukûl-u aşere" (on akıl) problemi doğdu. Müslümanlar alemde boşluğu

bulunmadığı fikrini anlamadılar. Bilakis çeşitli alemler arasında mutlak bir boşluğun ve aranın olduğunu tasavvur ettiler. Fıkıhcılar ise -ki, asıl İslâm düşüncesinin temsilcileri onlardır- ukûl-u aşere fikrine karşı hücumla geçtiler. Bunun en bariz örneğini güçlü bir düşünür olan Takiyyüddin İbn Teymiyye’de ve diğer İslâm alimlerinde açıkça görüyoruz.

Gauthier de Renan’ın düştüğü aynı hataya düşüyor. O da Renan gibi İslâm filozoflarının temsil hakkını sadece Araplarda görüyor. Oysa biliyoruz ki bu filozofların en büyükleri sayılan Farabi ve İbn Sina Ari ırkına mensuptular. Gauthier İslâm felsefesini sadece Sami ırkına hasretmekle de bir başka hataya düşmüş oluyor.

Tarihi olayları iyice araştırdığımızda müsteşriklerin, müslümanlara veya genel olarak İslâm düşüncesine yönelttikleri eleştirilerin ilmi hiçbir temele dayanmadığı ortaya çıkacaktır. “Müslüman düşünürlerin değil de ‘İslâm düşünürleri’ tabir edilen düşünürlerin Yunan felsefesini neredeyse tamamıyla kabul ettiklerini ve bu felsefede öze yönelik hiçbir yaratıcılık göstermedikleri konusunda Ernest Renan’la aynı görüşteyiz. Ama, felsefede yaratıcılık gösterememelerinin Arap ırkındaki yahut Sami ırkındaki maddi ve fizyolojik bir noksanlığa dayandığı konusundaki görüşünü kabul edemeyiz. Çünkü Samî ırkı başka alanlarda felsefi okullar meydana getirmiş ve kurmuştur. Aslında Renan da müslümanların kelimelerindeki dahice buluşlarını ve özgün düşüncelerini itiraf etmektedir. Şöyle diyor Renan; “Gerçek Arap şahsiyetinin ve dahiliğinin, dindar müslüman gruplar arasında araştırılması gerekir.” Bu dindar gruplar -ki bunlar Kur’an’a ve sünnete bağlıdırlar- Yunan metafiziğine mukabil kendine özgü bir metafizik düşünce ortaya koymuşlardır. Bunlardan Yunan felsefesine hücum edenlerden her biri, Yunanlıların iştigal ettikleri konularda, karşı felsefi okullar kurmuşlardır. Allah, cevher, varlık, illet, malul, hareket, boşluk vesair konularda İslami kavramlar geliştirmişlerdir. Yunan mirasını bütünüyle kabul eden, İslâm’la bunun arasında bir uzlaşma meydana getirmeye uğraşan ve İslami isimler taşıyan “İslâm düşünürleri” ile, felsefelerini Kur’an ve Sünnet’ten çıkaran ve içinde yaşadıkları İslâm toplumunun bünyesi konusunda dahili yorumlarda bulunan “müslümanlar”ı birbirinden ayırmalıyız. İslâm düşünürleri tıpkı son dönemin İskenderiye şarihleri gibi, Yunan düşüncesinin şarihleri olarak kal-

dılar. Yeni bir şey ortaya koymadılar. Ötekilerine gelince, bunlar gerçekten İslâm filozofları idi. İslâm'ın fikrî, siyasi, ictimai ve iktisadi yapısını yeniden yorumladılar.

Gauthier, İslâm düşüncesinin felsefi olsun veya olmasın tüm sahalardaki araştırmalarda, koordinasyon (tensik) ve toplayıcılık özelliğinden yoksun olduğu hususundaki görüşlerinde de hataya düşmüştür. Çünkü, bizzat İslâm meşşai felsefesi, uzlaştırmacı ve müretteb bir özelliğe sahiptir. Bunun yanı sıra müslümanların tevhid ilminde olsun, fıkıh usûlü ilminde ve diğer akli ilimlerde olsun yeni birtakım okullar kurarak bunları belli bir tertibe tabi tuttuklarını da gözardı edemeyiz. Bir önceki bölümde değindiğimiz tecrübi metod tamamen akla dayalı bir harekettir. Ne Yunan ne de diğer milletlerden hiçbir millet, daha önceleri müslümanların bu konuda ulaşmış oldukları başarıya ulaşamamışlardır.

2. İSLÂM VE TASAVVUF

Felsefeyi varlık veya metafizikle uğraşan bir araştırma disiplini olarak kabul etmediğimizde daha önce de belirttiğimiz gibi, İslâm elbette bu tür bir felsefeye karşıdır ve düşmandır. Bu tür bir araştırmaya İslâm'ın tahammülü yoktur. Çünkü Kur'an ve Sünnet İslâm metafiziğinin sınırlarını çizmiştir. Peki, birçok yönden felsefeye benzeyen tasavvuf karşısında İslâm'ın tutumu nedir? Bir açıdan metafizik bir irdeleme olan tasavvuf aslında zühd düşüncesi üzerine kurulmuştur. Tasavvuf ilkin Kitap ve Sünnet çerçevesinde zühd şeklinde doğdu ve seçkin bir kısım müslümanların dikkatlerini Kur'an'ın güzel ahlâkla ilgili ayetlerindeki "ince manaları"na çevirdi. Bu seçkin grup, çoğu insanların anlamakta güçlük çektikleri Kur'an'ın söz konusu ayetlerindeki "gizli hakikatlar"ı keşfettiler. Müslümanlar hayata dalıp, dünyalık şeylerle haşır neşir olmaya başlayınca bu halis insanların kalblerini bir tedirginliktir bürüdü. Kur'an'ın ince ve derin anlamlarında kendilerine birer sığınak bulup orada sükunet buldular. Bu itibarla Kur'an -ki o şeriatı vazettiği gibi metafiziği de koymuştur- birçok İslâm düşünürlerinin nazarında "gizli bir teemmül" kitabı haline geldi. İslâm filozofları, Yunan metafiziğini müslümanların zihinlerine yerleştirmeye uğraşırken, İslâm mutasavvıflarının da çevre felsefelerden etkilenen tasavvufa sığınarak metafizik araştırmalarda bulunduklarını görüyoruz. Hintlerin "*Vedalar*"ından

Farsların “İşrakiye” felsefesinden bazı düşünceleri aktarırken, bu arada Eflatun ve Aristo’nun etkisinde kalarak, Eflatun’un “feyz” teorisinden yardım dilediler. Daha sonra Hermescilik’e ait düşüncelerde kendilerince önemli bir kaynak buldular. Sonuç olarak, bu onları başta “Hulûl” ve “Vahdet-i Vücut” olmak üzere çeşitli akidelere götürdü.

Hulûl akidesi: İslâm, Halık’ın mahluka hulûl etmesini, yahut mahlukun Halık’ta istiğrak ettiğini kabul etmez. Çünkü İslâm akidesine göre, Halık’la mahlukun tabiatı birbirinden tamamen ayrıdır. Bunun içindir ki İslâm, hıristiyanlıktaki hulûl fikrini reddeder ve bu fikrin doğuracağı, hareket, nakil ve tahayyüz gibi niteliklerin Allah hakkında müstahil olduğunu söyler. Dolayısıyla aynı düşünceyi paylaşan ve savunan tasavvufun *hululîye* kısmını da reddeder.

İslâm, vahdet-i vücut akidesiyle de bağdaşmaz. Çünkü onda, asıl İslâm akidesi olan “la ilahe illallah” akidesinden, felsefi tasavvuf akidesi olan “la mevcude filhakika illallah”a (Gerçekte Allah’tan başka hiçbir şey yoktur”, Müt.) bir geçiş vardır. Görülüyor ki her iki akide de, sonunda birbirine tamamen zıt olan birtakım sonuçlara götürmektedir bizi. Bütün bunlar, bir taraftan felsefeci sûfilerle fukahâ arasında çekişmelere yol açarken, öbür yandan selefle kelamcılar arasında tartışmalara sebep olmaktadır. Bütün bu görüş ayrılıkları, İslâm’ın ilk çağından itibaren başlamış oldu.

Bütün bunlar olup biterken sünni tasavvuf, felsefi tasavvufun savunduğu birçok düşüncüyü, yine bu tasavvufun sapık okullardan devşirdiği görüşleri reddederek kendi yolunda seyrine devam etti. Sünni tasavvuf, kendi kurallarını ortaya koyarak, İslâm dünyasında ahlâkî sahada egemenliğini göstermeye başladı. Kur’an ve Sünnet’ten yola çıkan İslâm tasavvufu, sonuçta işi yine Kur’an ve Sünnet’te bitiriyordu. Sünni tasavvuf, İslâm toplumunu kendi bakış açısına göre şekillendirmeye çalıştı. Bu tasavvuf, bir bakıma felsefe ve kelamda aklın şımarıklığına karşı sosyal bir devrim, bir bakıma da yüksek tabakadaki devlet zenginlerinin ve seçkin tüccarların oluşturdukları sosyal ve ekonomik şımarıklığa bir karşı koyma idi. Bu tasavvuftan bize, tam bir insicam ve tertib içindeki tasavvufi mezhepleri ihtiva eden ve en ince kalbî hareketleri dile getiren zengin ve ölümsüz bir miras artakalmıştır. Sünni tasavvuf, İslâm’da bir tür zevk mezhebini ihdas ediyor ve vicdani bir yol açıyordu. Avrupa, bu tür bir düşünceye ancak ye-

ni çağlarda İngiliz ahlâkçısı Betler'in eliyle ulaşabilmiştir. Keza sünni tasavvuf, sosyal ve ekonomik çözümlerin görüldüğü bir toplumda fakirlerin ve zayıfların bir devrimi olmuştur.

3. İSLÂM VE KELAM İLMİ

Tevhid yahut usulü'd-din ilmi diye bilinen bu ilim daha önce de tanımlandığı gibi, akli delillerle imani akaidin hakikatlarını ispatlayan hüccetleri ihtiva eder. Öyle sanıyorum ki bu ilim sırf müslümanların ortaya koymuş oldukları bir ilimdir. Kelam ilmi, ileriye yönelik hamleleriyle, daima diri ve canlı devrimci görünümüyle tamamen İslâm toplumunun yapısından kaynaklanmıştır. Ve giderek bu yapı daha sonraları nihai şeklini almıştır. Müslümanlar, fethetmiş oldukları ülkelerde yaygın şekilde bulunan Doğu kaynaklı bir çok düşünce okullarının, felsefi inançların ve çeşitli dinlerin felsefi düşüncelerinin hücumlarına maruz kalmışlardı. İslâm kelamcıları her ne kadar bunlardan etkilenmiş olsalar da, kelam ilmi genel olarak kendi özünü muhafaza etti. Beşinci hicri asra kadar, kelam ilmi tamamen İslami bir karakterde idi. Bu tarihten sonra, Yunan düşüncesinden gelme birtakım unsurlarla karışan kelam ilmi, felsefi birtakım ilimlerle kaynaştı. Fakat İslâm fukahası bu kaynaşmayı onaylamadılar. Çetin bir mukavemetle buna karşı durdular ve Yunan felsefesiyle İslamî ilimleri mezcetmeye kalkışan kelamcıları bidatçı olarak kabul ettiler. Şüphe götürmez bir gerçektir ki, İslâm kelamcıları, metafizikle ilgili meselelerde görüş serdetmeye başlayınca İslâm akidesinin önerdiği genel düşünce çizgisinden kayma başgösterdi. Ne var ki kelamcıları bu yöne iten birtakım sebepler vardı. İçinde yaşamış oldukları toplumda Yunan düşüncesinin getirdiği birtakım tehlikeler söz-konusuydu. Bunlara karşı koymak gerekiyordu. En önemlisi, kelamcıların, o dönemde Hristiyan ileri gelenlerinin İslâm'a karşı başlattıkları saldırılara cevap vermiş olmalarıydı. Müslümanlar Hristiyanların ülkelerine girdikleri günden itibaren kilise İslâm'a karşı amansız bir hücumla geçmişti. "Mesihin tabiatı" ve "kelime"nin (ezeli söz, Müt.) ne demek olduğu üzerinde duruyor, söz konusu tabiatın ve "kelime"nin bizzat müslümanların kitaplarında hangi anlamlara geldiği konusunda fikir serdediyorlardı.

Kelam ilmi sahasında sırasıyla; büyük felsefi okulları, müslümanların varlığı yorumlamadaki gözkamaştırıcı çalışmaları, ci-

simlerle ilgili tabiat kanunlarının keşfini, Avrupa'nın yeni çağlardaki düşünür ve filozoflarının ancak çok sonraları ulaşabildikleri hakikatları, cisim, hareket ve illet gibi konularda kadim Yunan felsefesi hilafına geliştirdikleri kavramları göreceğiz.

4- İSLÂM VE FIKIH USULÜ İLMİ

Fıkıh usulü ilmi, filozofların metod ve mantığına karşılık, fukahanın metod ve mantığını konu alan bir ilim dalı sayılır. Mukaddimenin ikinci kısmında söylediğimiz gibi, usul ilmi, sahabelerin bu ilimle ilgili olarak bazı kurallar koydukları, kıyas ve haberlerin eleştirisinden bahsedildiği günden bu yana üzerinde itina ile durulan bir ilim oldu. Sahabelerden sonra gelen tabiilerin çeşitli katkılardan sonra usul ilmi, İmam Şafii ve öğrencilerinin elinde en mükemmel şeklini aldı. Daha sonraları, bazı değişikliklerle birlikte usul ilmini kullanan Mutezile ve Eş'ariler onu en mükemmel ve gözkamaştırıcı bir ilim haline getirdiler. Bu sahada adeta yeni bir mantık düşüncesini ortaya koydular. Avrupa'nın çok sonraları tanıdığı ve çağdaş uygarlığın borçlu olduğu tecrübi metodu keşfedenler Mutezile ve Eş'ariler oldu.

Bu ilim genel olarak tüm usulcülerin yani fıkıh usulü uleması ile usûlü'd-din ulemasının kullandığı bir metoddur. Usûlcülerin veya fıkıh usûlü ulemasının, kitaplarına kelim ilmiyle başlamaları ve usûlü'd-din ulemasının yahut kelimcilerin de kitaplarına başlarken, aslında mantık metodunun bir parçası olan aklın yörüngesinde hareket etmeleri son asırlarda bu iki ilmin -fıkıh ve kelim- içice girmesine sebep olmuştur. Fıkıh usulü ilmi, bilgi ve metod nazariyesi olarak ve bu metodu tatbik ederek mükemmel bir felsefi ekol haline geldi. Fıkıh usulü ilmi aynı zamanda fizik-metafizik ve ahlak konularını da araştırma sahası içine aldı.

5- İSLÂM VE SOSYOLOJİ YAHUT SİYASET VEYA TARİH FELSEFESİ

İslâm, Kur'an ve Hadis'e dayanarak siyaset, imamet yahut hilafet konularında genel bir nazariye ortaya koymuştur. Bu konuda müslümanlar bazı nassların yorumunda ihtilafa düşünce, aralarında kanlı çatışmalar oldu ve bunun sonucu olarak siyasi birtakım fırkalar meydana geldi. Bu fırkalardan her biri kendi mezhebini haklı çıkarmak yolunda değişik yöntemler kullandılar. Yine her bir fırkanın tarih felsefecileri olayları kendi açılarından değer-

lendirerek tarih kitapları yazdılar. Böylece sosyal vakıalar üzerinde değişik yorumlar yapıldı. Bunun bir sonucu olarak da sosyoloji ilmi doğdu. Çağdaş dünyada ister müsteşrikler ister müslüman araştırmacılar tarafından olsun bu konularda birçok araştırma yapılmış bulunuyor. İslâm düşüncesindeki bu değişik kültürlerin anlaşılabilmesi, fıkıh ve kelim ilminin geçirmiş olduğu merhalelerin iyice bilinmesine bağlıdır. Mesela fikhî ve geçirdiği merhaleleri bilmeden Maverdi'yi ve onun siyaset konusunda ortaya koyduğu nazariyeyi yorumlamamız mümkün değildir. Fıkıh, müslümanların hayatı için sosyal bir sicildir. İslâm fikhî, müslümanların içinde yaşadıkları ortamı ve onları kuşatan sosyal vakıaları tasvir eden ve daima hareket ve gelişme halinde olan bir ilimdir. Tarih ilminin de aynı şekilde mutlaka bilinmesi gerekir. Çünkü, zati olan veya olmayan vakıaların araştırılmasında tarih, araştırmacının vazgeçemeyeceği bir vasıttır. Tarih, müslümanların dışa yönelik hayatlarını tasvir ettiği gibi, düşünce hayatlarındaki çekişmeleri de derinliklerine inerek önümüze serer. Araştırmacının aynı şekilde, siyasi, içtimai ve tarihî kavramları yerli yerince anlayabilmesi için dili bilmesine de ihtiyaç vardır. İkinci bir örnek, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sidir. Dayandığı kaynakları ve bununla ilgili teferruatı bilmeden onu anlamak ve inceliklerine vakıf olmak imkansızdır. İbn Haldun, *Mukaddime*'ye konu olan araştırmalarını nereden almıştır? Şüphesiz İbn Haldun, *Mukaddime*'sinde işlediği konuları, müslümanların ve diğer milletlerin tarihlerinden almıştır. Aynı şekilde İbn Haldun, kitabını yazarken İslâm düşüncesinin iki temel kaynağı niteliğinde olan fıkıh ve kelim ilimlerinin de derinliklerine inebilmiştir.

Müslümanların siyasi sahada ortaya koydukları düşünce ve yorumları, Abdullah İbnü'l-Mukaffa'nın ve neseb itibariyle Arap olmayan diğer düşünürlerin naklettikleri Yunan ve Fars siyasi düşüncelerine, Farabi ve diğer felsefecilerin naklettikleri siyasi düşüncelere karşı bir tepkiydi. Böylece siyaset konusunda ortada iki akım vardı: Katıksız İslâm düşüncesini temsil eden akım ve telifci ve uzlaşmacı olmakla birlikte kendini İslâm'a nisbet eden akım...

6- İSLÂM ve NAHİV (Syntax) FELSEFESİ

İslâm dünyasında nahiv ilminin doğuşu çok önemli olaylardan biriydi. Dilin, fikrî ve akli açıdan incelenmesi gerekiyordu.

Müslümanlar çeşitli ülkeleri fethettikten sonra değişik kavimlerle karşı karşıya geldiler. İşte bu noktada henüz yeni olan İslâm devleti için dilin belli bir yoruma tabi tutulması kaçınılmaz bir ihtiyaç halini aldı. Daha yerinde bir deyişle, İslâm bu dilin devletleşmesi için yeşil ışık yaktı. Çünkü Arap dili, içinde tüm müslümanların kültürünü ihtiva ediyordu. Önceleri, dilin kendi içindeki dinamiklerine dayanarak yavaş yavaş gelişen nahiv, daha sonraları beşinci hicri asırda İbn el-Enbari'nin vasıtasıyla mütakamil şekline kavuştu. Ki, Enbari'nin fıkıh usûlü ilminden yararlanıp etkilene olmuş olduğundan şüphe yoktur. Arap dilinin derinliklerinde ve nahiv ilmi devresinde saf bir İslâm felsefesinin izlerini yakalamak mümkündür. Mazi, hal ve müstakbel biçimindeki zaman düşüncesi, illiyet fikri ve nahivdeki akli kıyas düşüncesi, böyle bir felsefenin ipuçlarını verir bize. Kısaca İslami aklın tüm kategorilerinde mutlaka nahvin ve dilin inceliklerinden yardım almaya ihtiyacı vardır. Aynı şeyin süfi düşünceye yansımış olduğunu da görüyoruz. Başka bir deyimle İslâm uleması nahvin çeşitli kısımlarında, işaret ve delalet metodunu uygulamaya çalışmışlardır.

İSLÂM FELSEFESİ ÜZERİNE GENEL DEĞERLENDİRMELER

Birincisi: Bu konuda araştırma yapan bazı felsefe tarihçileri Arap felsefesi üzerindeki görüşlerini beyan etmişlerdir. Biz bu görüşleri aktarmak yerine, İslâm felsefesi üzerinde durmayı tercih ediyoruz. Aksi halde çoğu İslâm düşünürlerini araştırma sahamızın dışında tutmuş olacağız. Bu düşünürlerin ekserisi "mevali"den idi çünkü. Şüphesiz İslâm düşünce tarihinde önemli rol oynayan birçok Arap asıllı düşünür yetişmiştir. Ama şunu itiraf etmeliyiz ki, İslâm'ı gerçek anlamıyla kabul edip kavramış olan Fars ulemasının İslâm düşüncesinin kurulmasında oynadığı rolü görmezlikten gelmek imkansızdır. İslâm düşüncesinin oluşmasında, Fars kökenli ulema büyük çabalar sarfetmiştir.

İkincisi: İslâm ümmetinden bahsettiğimizde İslâm'la karşı karşıya geliyoruz. İslâm bu ümmetin en büyük dayanağıdır. Bu ümmeti kendi rengine boyayan İslâm, hayatın bütün görüntülerini de kendi rengine boyamıştır. İslâm ümmeti ve ona gönül veren tüm kavimleri kendi dili olan Arapça ile yazmaya çağırmıştır. İslâm'a girmiş bir kısım kimselerin İslâm'ı kendi eski dinlerine benzetmeye uğraştıklarını da hiçbir şekilde inkar etmiyoruz. Daha sonra,

gulât-ı şia konusunu işlerken oldukça çirkin bir biçim alan sözkonusu davranışlar konusunda ayrıca açıklamalarda bulunacağız. Daha sonraları ortaya çıkan gulat-ı şia ve felsefi tasavvuf gibi akımlar, İslâm'ın özüne ters düşen bir kısım inançları da beraberinde getirdiler. Fakat biz şimdilik saf İslâm felsefesinden ve İslâm ruhundan söz ettiğimizden bu konuya daha sonra döneceğiz.

Üçüncüsü: İslâm düşüncesinin, Yunan tarzındaki metafizik araştırmaların dışında kalmasının iki sebebi vardır:

1. Beşerî aklın, bir şeyin “bizzat kendisi”ne, künhüne ve “mahiyeti”ne ulaşmaktaki aczi. Bu, selef ulemasının bütün konularda dile getirdikleri bir husustur. Bu hususta Peygamber'den, sahabelerden ve seleften aktarılan ve konuyu tamamiyle aydınlatan haberlere dayanılmaktadır. Aktarılan bu haberler, sahabelerin ve selefin, “ma ba'de't-tabia” (fizik ötesi, Müt.) konusunu, yahut bizzat Peygamber'in kendisine bile vahyin açıklamak istemediği tevkîfî meseleleri araştırmaya konu yapmamaları onların ne kadar takva sahibi olduklarını göstermektedir. Kur'an, tabiat ötesi konulara kesin sınırlamalar getirerek bu konuların fazlaca konuşulup tartışılmamasını tavsiye etmektedir. İslâm bizden; kainattan ve kainatın ufku içinde kalan hadiselerden dilediğimiz gibi söz etmemizi isterken, gerçek yapısını kavrayamayacağımız “cevhâr” (töz) etrafında tartışmaya girmememizi istemektedir. Yani, eşyanın kendine özgü niteliklerinden söz etmeliyiz, ama onun gerçek “mahiyet”ini kesinlikle araştırmamalıyız. Çünkü buna ulaşabilmemiz mümkün değildir.

2- Şüphesiz yunan metafiziği, kişisel Yunan dehasının bir ürünüdür. Yunan felsefi okulları arasında görülen çelişkilere rağmen, bu felsefe yine de müteşaim (uğursuz) bir dünyada kendine özgü uyumlu bir yorumu ihtiva etmektedir. İslâm, varlığın yorumunda kişisel düşünce egemenliğini reddettiği gibi kainatın özel, kişisel ve muhalif biçimdeki yorumlarla tasvirine de -açıkanan sebeplerle- rıza göstermez. Varlıkla ilgili tefekküründe olsun, birtakım illet ve prensiplerle varlığın üzerinde kaim olduğu şeye ulaşma yolundaki girişimlerinde olsun metafizik düşünce daima zati olan dâhiliğin bir ürünü olmuştur. Oysa İslâm içtîmai bir dindir. Bu noktada kişiselliği reddeder. Çünkü burada, genel bütünlüğünü, yahut canlı bir varlık olarak organik dokusunu bozma ve onun sosyalitesine karşı bir tehdit söz konusu-

dur. Bunun içindir ki “icma” fikri İslâm düşüncesinde büyük bir yer işgal eder. Hiçbir şekilde tam anlamıyla gerçekleşmediği halde müslümanların “icma” fikri etrafında detaylı araştırmalarda bulunmuş olduklarını göreceğiz. İcma, ümmet-i Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)’in müctehitlerinin herhangi bir konuda tümünün görüş birliğine varmaları anlamına gelir. Hiç vukubulmamış olmasına rağmen icma, müslümanların fikir toplan-tılarında ve ders halkalarında çok önemli bir yer işgal etmiştir. Genel olarak buradan hareketle, İslâm fıkıhçılarının yunan felsefesine karşı amansız hücumlarına bir anlam verebiliriz.

Dördüncüsü: Arap toplumunun ve de İslâm toplumunun iç-timai bünyesi ve dil yapısı, yunan toplumundan ve dilinden ta-mamen ayrı bir özellik taşımaktadır. Bu itibarla doğrudan doğru-ya İslâmî toplumdan fışkıran felsefi bir düşüncenin ortaya çık-ması kaçınılmazdı.

İşte görüyoruz ki, Kur'an müslümanlara kendi metafizikleri-ni, ilham etmekte, bunun dışında kalan metafizik düşüncelerden sakınmalarını önermektedir. Bunun içindir ki müslümanlar - Kur'an ışığında- en ince felsefi manaları irdelediler. Hem sonra İslâm pratik hayatı en ince noktalarına kadar araştırmış ve bunu değişik konumlarında ortaya koymuştur. Bunun içindir ki müs-lümanların dikkatlerini ilme ve tecrübeye yöneltmiştir. Müslü-manlar da ilim ve deney yoluna itina göstererek, tecrübi metodu ortaya koşmuşlardır. Bundan sonraki bölümde, İslâm felsefesinin doğuşunu ve bunun amillerini açıklamaya çalışacağız.

¹ Mustafa Abdurrazık, *Temhîd fi Tarihi'l-Felsefeti'l-İslâmî*, Telif, Tercüme ve Yayın Kurulu Matbaası.

² Ali Sami en-Neşşâr, *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1947, s. 237 vd.

³ Renan, *Histoire Général des Lanques Sémitiques*.

⁴ Gauthier, *Introduction a l'etude de la philosophie musulmane*, s. 1-17.

Dr. M. Yusuf Musa'nın arapça tercümesine bkz.

İKİNCİ KISIM
İSLÂM FELSEFESİNİN DOĞUŞU

DIŞ VE İÇ AMİLLER

Kur'an'ın nazil oluşundan bu yana müslümanlar kendilerine özgü amelî bir felsefe ortaya koymaya çalıştılar. Kur'an müslümanları "hayata hakim olma"ya ve "onu sahiplenme"ye çağırırmaktaydı. İlk ilim halkası sahabeler arasında oluştu. Müctehid sahabiler tecrübi okul konusunda belli bir metod ortaya koymaya başladılar. Daha önce de belirttiğim gibi, beşeri çizgide yönlendirilmeleri konusundaki nasslar tüm açıklığıyla ortadadır. Semadan gelen vahyi anlamada güçlük çekmediler. Çünkü onlar Kur'an'ın, bu zorluğu yenmede kendilerine yeterli desteği vereceğine inanmışlardı. Kur'an onlara, gaybiyat konusunda nasıl davranılması gerektiği konusundaki metodu öğretiyor, insan aklının nereye kadar faaliyet gösterebileceğini açıklıyordu. Sahabelerin, uzunluğuna ve genişliğine alabildiğince uzanan bu varlık ağacının illetleri konusunda tartışmalarda bulundukları varid olmamıştır. Bu varlık ağacının en uç noktasında ise *müsebbibü'l-esbâb* vardır. Kur'anîler diyebileceğimiz sahabiler akıl ve kalbi çepeçevre kuşatıp dolduran Kur'an metafiziğinin sınırlarını aşmıyorlardı. Tüm faaliyetleri bu sınırların içinde kalıyordu. Onun metodik daveti içinde beşerî hayatı ve bu hayatın gerekleri doğrultusunda yaşamlarını sürdürüyorlardı. Daha ilk günden beri

İslâm felsefesi ile yunan felsefesi arasında görülen çelişki, medeniyetler üzerine araştırma yapan tarihçilerin gözünden kaçacak bir husus değildir. Yunanlılar tecrübe ve deneyi küçümserken, araplar onda hayatı sevk ve idare edecek bir yol bulunduğunun farkına çoktan varmışlardı. İslâm'ın ilk günlerinden beri müslümanlar, Yunan ruhunun son çizgideki nihai tasavvurları olan eşyanın “cevher”i, “mahiyet”i ve “küh”ü ile kesinlikle uğraşmayacaklarını anlamışlardı. Onlar, sadece eşyanın nitelikleri ile ve bu niteliklerin mükemmel ve uyumlu bir metod içine dercedilmesiyle uğraşacaklardı. İşte İslâm ruhunun uğraşı ve özelliği buydu. Daha sonraları, Yunan düşünce ruhunun en güçlü yorumu sayılan Aristo mantığı İslâm dünyasına girince, buna karşı tepki büyük oldu. Öyle ki, bununla uğraşmanın küfür olduğunu söyleyenler bile oldu. Bu, dar bir düşünce ufkundan yahut mezhebi bir taassubdan ileri gelmiyordu. Bilakis, tüm hususiyetlerinde Yunan medeniyetinin ruhunu teşkil eden Aristo mantığına ters düşen ve İslâm medeniyetinden ve ilahi kelimeler olan Kur'an'ın ruhundan neşet eden bir duyuru idi bu. İşte bu noktada gerçek İslâm felsefesi doğdu. Felsefe aslında herhangi bir topluma ait medeniyetin yorumlanmasından başka bir şey değildir.

İlk müslümanlar böylece metafizik meseleleri konu alan her bahis üzerinde derinleştirdiler. Kur'an'ın bu konuda kendilerine resmettiği hareket programının karakteri ise şundan ibaretti; beşerî fiilleri araştırarak tahkik etmek, tartışma götüren itikadi meselelerden uzak durmak... *Cevher*, *a'yân* ve bir şeyin *zât* ve *küh* gibi konular etrafındaki bu ameli dürtü çoğu sahabeyi de tahakkümü altına aldı. Ne var ki, ne Peygamber döneminde ve ne de ondan sonraki dönemde -birkaçının dışında- sahabelerden hiçbirisi itikadi meselelerde konuşmaya yeltenmedi. Daha sonra gelen büyük imamlar, sahabelerin yolunu izlemeye çalıştılar ve gaybi meselelerle ilgili tartışmalara girmekten uzak durdular. Bunun “dinde cedel” olduğunu, eski ümmetlerin arasına bu yüzden kin ve adavet tohumlarının ekildiğini ve giderek dinî birliklerinin parçalanmasına sebep olduğunu yüksek sesle dile getirerek bundan kaçınmayı öğütlediler. Bunun içindir ki, daha sonraları ortaya çıkan hadis alimleri bu ameli eğilime yapışarak bunun sınırlarını aşmadılar. Hadis ve fıkıh kitapları tartışma götürebile-

cek itikadi meselelerle uğraşılması gerektiği yolunda, Peygamber (s.a.v.)’den, sahabelerden ve tabiinden aktarılan hadislerle doludur. Peygamber (s.a.v.) akide konusunda tartışma istemiyordu. “İlim sadece Muhammed’in getirdiği ilimdir. Ortada uğraşılmasına izin verilen sadece bir tek ilim vardır. İnsanın bu ilmi ihmal etmesi yahut öğrenmemesi mümkün değildir.” “Peygamber’den miras kalan ilim ancak, ilim olarak adlandırılmaya müs-tahaktır. Bunun dışında kalan ilim ilim olabilir ama faydası yoktur. İlim diye adlandırıldığı halde hatta faydalı olsa bile ilim olmaktan uzaktır. İlimin ilim olabilmesi için Muhammed (s.a.v.)’in bıraktığı mirasa dahil olması gerekir.”¹

İşte gerçek İslâm felsefesi üzerindeki araştırmaların doğuş hikayesi ve gelişme süreci içindeki başarılı seyir çizgisi... Öncele-ri pratik sahada gelişme gösteren İslâm felsefesi, mümkün oldu-ğu kadar her türlü metafizik araştırmalardan uzak durdu.

Fakat, şayet Kur’an kendi zatıyla kaim bir metafizik ise ve şa-yet Kur’an kendi metafiziğini kabule çağırıp bunun üzerinde tar-tışılmasını istemişse; o halde neden kelam ilmi diye bir ilim dalı ortaya çıktı ve kelamcılar zuhur etti? Oysa kelam ilminin konu-su felsefi araştırmalardır. Doğrusu kelam ilmi, dayandığı temeller açısından metafizikçi olan meşşaiyye felsefesinden ayrılır. Konu-sunu Kur’an’dan alır, fakat özünde yine de metafiziği kurcalama vardır. O halde felsefi esaslar üzerine kurulan kelam ilmi ortada iken; İslâm, metafizik bir felsefe kurmamıştır dememiz ne kadar yerinde olur?

İşte burada metafizikçi İslâm felsefesiyle yahut İslamî felsefe düşüncesinin doğuşu sorunuyla karşı karşıyayız.

Araştırmacılar, müslümanlar arasında bu tür bir felsefenin doğuşu konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları, hiçbir millet hakkında, fikretme sıfatının ve metafizik düşüncenin yokluğunu ileri süremeyeceğimiz görüşündedirler. Müslümanlar -beşerî tabiatları gereğince- felsefi konulara eğil-mişlerdir. Kur’an ve Hadis onlara metafizikle ilgili temel bir kav-ram getirmiştir: “Allah zattır ve onun isimleri vardır.” Bu nokta-da, müslümanların “zat” ve “esma” kavramlarının hakikatını so-ruşturmaları gerekiyordu. Bu ikisi arasındaki münasebetin sınırı-nı belirlemeli idiler. “Allah ve O’nun zatıyla sıfatları”ndan hare-

ketle “âlem” konusunda araştırmalara yöneldiler. Bu âlem yoktan yaratılmıştı. O halde “maddenin hudûsü” konusunu araştırmaları ve bu konuda felsefi bir görüş ortaya koymaları gerekiyordu. Kur'an “insanın ihtiyarından ve cebirden” söz etmişti. O halde müslümanların, insan iradesinin özgürlüğünden yahut böyle bir özgürlüğün bulunmadığından bahsederek görüş serdeden düşünce okulları kurmalıydılar. Ve hakeza... Müslümanlar bütün bu konularda en güzel teoriler ve en duyarlı düşünce ekolleri oluşturdular. Felsefi düşüncenin hiçbir yönünü araştırma konusu dışında bırakmadılar. Bütün bu çalışmaları, gerçek bir felsefi ruhun verdiği güçle yapmış oldular.

Fakat bu görüş vakıaya tamamen ters düşmektedir. İslâm aslında metafizikçi felsefi bir okulun kurulmasını istemiyor. İslâm Kur'an ve Hadise dayalı olan kendi metafiziğini açıklarken, bunun içeriğinin tevkîfi olduğunu, binaenaleyh burada akıl yürütmenin mümkün olmadığını belirtir. Buna rağmen müslüman elitlerin ve yine İslâm'ın “seçkin bir kısım uleması”nın fizik ve fizikötesi felsefe okullarını kurduklarını görüyoruz. Bu hareket doğrultusunda iki görüşün ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Birinci görüş; bu okulların, Kur'anî metafiziğe yardımcı olduğunu, onu açıklayıp yorumlamada büyük ölçüde fikrî katkıları bulunduğunu savunur. Yine bu görüşe göre, bunlar, söz konusu metafiziğin tefsircileri ve şarihleridirler. İkinci görüş; bunların oldukça sarp bir yola koyulduklarını, en hayırlı seçeneğin ise bundan uzak durmak olduğunu ileri sürer. Çünkü bu yol, insanı ya şaşkınlığa ve kararsızlığa yahut ilahi metafizikten ayırarak bidat ve sapmalara götürür. Bu durumda, toplum için büyük bir fesat söz konusudur. Fakat pratikte birinci görüş daha baskın çıkmıştır. İster sünni, ister Mutezili veya Şii olsun, resmî İslâm bu görüşü desteklemiştir. Değerini hâlâ korumakta olan ikinci görüş ise “seleften bir grubun” görüşüdür. Ne gariptir ki, kelam ilmini inkar etmiş olmalarına rağmen, selefin de kelamcı ve felsefeci bir okulları vardır. Kelama ve felsefeye hücum edenlerin kendileri de bir kelam ve felsefe okulu kurdular.

Buradan çıkaracağımız sonuç şudur; İslâm kendi metafiziğinin yorumu için herhangi bir teşebbüste bulunmamasına rağmen böyle bir yorum kendiliğinden ortaya çıkmıştır. O halde ortada

bizzat Kur'an'a dayalı böyle bir metafiziğin oluşmasını gerektirecek dış amillerin de bulunmuş olması gerekecektir.

Bazıları şöyle bir soru da sormuş olabilir: İslâm felsefesinin oluşmasını gerektirecek iç amiller yok mudur? Bunu bütünüyle inkar etmek mümkün değildir. Açıkça söylemek gerekirse felsefi fırkaların oluşmasında iç siyasetin elbetteki müdahalesi olmuştur. Mesela, Haricilerle, hür irade görüşünü savunan Mutezile arasındaki siyasi, içtimai ve iktisadi sahalardaki çekişmeler gide-rek birtakım taşkınlıkların ve karışıklıkların ortaya çıkmasına sebep oldu. Söz konusu kelamcı fırkalar dıştan gelen saldırılara karşı koymak için gelişip yayıldı. İşte, iç etkenleri takdir etmekle birlikte bizi dış etkenlerin önemi üzerinde durmaya götüren asıl sebep budur. Önce dış etkenlerden, daha sonra da iç etkenlerden sözedeceğim. Dış etkenler şunlardır:

1- YAHUDİLİK

Yahudilik, İslâm'la, ilk gelişme döneminde Yesrib (Medine'nin eski adı, Müt.) sınırlarında karşılaştı. Aralarında çok şiddetli çatışmalar meydana geldi. Medine'de, Yahudilerle müslümanlar arasında çetin bir mücadele başladı ve sert münakaşalar oldu. Vahye dayanan İslâm onlara, Tevrat'ı değiştirdiklerini ve tahrif ettiklerini hatırlattı. Arap müşriklerini, yeni bir peygamberin geleceği tehdidi ile korkuttuklarını, ama söz konusu peygamber gelince de onu inkar ettiklerini söyledi. Bi'setten önce Yahudiler, kafirlerle aralarında geçen mücadelede bu gelecek olan peygamberin yardımını istiyorlardı, ama söz konusu peygamber gelince onu tanımadılar ve inkar ettiler. Allah'ın laneti kafirlerin üzerine olsun. Yahudilerden birisi İslâm'a girip ilahi kitap olan Kur'an'ı tasdik edince şu ayet nazil oluyordu: "ve İsrailoğullarından bir şahit de bunun benzerini görüp inandığı halde siz yine de büyüklük tasladınız..." Bu ilmi çatışma daha sonraları sıcak savaşa dönüşerek yahudilerin Hicaz bölgesinden tamamen çıkarılmalarına ve Şam havalisine göç etmelerine sebep olmuştu. Çok geçmeden müslümanlar Yemen'i ve Şam'ı da fethettiler. Bu her iki ülkede de bir kısım yahudiler bulunmaktaydı. Daha sonra çok sayıda yahudi müslümanların Küfe şehrini kurmasından sonra buraya gelip yerleştiler. Gulat-ı Şia fırkası bunlarla

sürekli irtibat halindeydi. Bu iki dinin uleması arasındaki çetin mücadele burada yeniden başlamış oldu.

2. HİRİSTİYANLIK

İslâm'la Hıristiyanlık arasındaki tartışma -Habeşistan'da kurulan diyalogla birlikte- İslâm akidesinin Hz. İsa hakkındaki görüşlerini içeren meselelerde, Mesih, Kelime ve diğer kavramlarla ilgili konularda başladı. Daha sonra Necran hıristiyanlarından Medine'ye gelen bir heyet Peygamber'e bazı sorular sorarak tartışmalarda bulundu. Peygamber (s.a.v.) onları, doğruyu söyleyip söylemedikleri konusunda mülaaneye davet etti. Hıristiyanlara adeta meydan okuyordu: *"Geliniz, sizler ve bizler de dahil olmak üzere, karşılıklı olarak çocuklarımızı ve kadınlarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lanet dileyelim."* İslâm, nihayet Şam, Irak ve Mısır diyarına ulaştı. Hıristiyanlık İslâm'la şiddetli biçimde fikrî bir münakaşaya girişince işte burada İslâm'da gerçek anlamda felsefi düşünce de başlamış oldu. İslâm felsefi düşüncenin konularını ve diğer felsefelerle olan ihtilaf noktalarıyla ilgili prensiplerini de belirlemeye koyuldu.

3- YUNAN FELSEFESİ

İslâm'da felsefi düşüncenin doğuşunu gerektiren etkenlerden birisi de yunan felsefesidir. İslâm -getirdiği medeniyetin, özü itibariyle yunan medeniyetinden ayrılmasına rağmen- yunan medeniyeti konusundaki tutumunu ve görüşlerini belirlemeli ve kendi medeniyetine uygun düşen noktalarda yunan medeniyetinin bazı yanlarını almalıydı. İslâm felsefesinin, yunan milletini temsil eden gerçek yunan düşüncesinden oldukça uzak olan Stoacılık'tan neleri nasıl aldığını göreceğiz.

4- DOĞU GNOSTİK DÜŞÜNCE OKULLARI

İslâm, girdiği her ülkede istisnasız olarak bu düşünce okullarıyla karşılaştı. Irak'ta, İran'da ve Mısır'da söz konusu düşüncenin Yeni Eflatuncu biçimiyle yüzyüze geldi. İslâm bu mezheplerin dayandığı düşünceleri düzeltmeye ve tashih etmeye kalkıştığı günden bu yana söz konusu mezhepler İslâm binasında yıkım faaliyetlerine başladılar.

Gnostik düşünce İslâm'la çatışan en tehlikeli ve yıkıcı bir mezhep oldu. Bazen kılıç bazen de kalemle İslâm'a karşı gelen bu mezhep acımasız saldırılarda bulundu. Günümüzde hâlâ devam etmekte olan Gulat-ı Şia, İsmailiye ve Bahaiye gibi fırkalarda bu mezhebin izlerini bulabiliriz. Müslümanlar bütün bu eski kültürlerle uzaktan ya da yakından ilişki içine girmişlerdir. Bu ilişki esnasında tabii olarak bu mezheplerle aralarında tartışmalar ve hatta çatışmalar olmuştur. İslâm'ın felsefi düşüncesi işte bu ilmî tartışmalar süreci içerisinde oluşmuştur diyebiliriz.

İç etkenler: Yavaş yavaş gelişmekte olan bir yapı ve bünye. Bu yapı, gelişme süreci içerisinde elbette birtakım canlı kıpırdanmalara ve hayat emaresi gösteren hareketlere tanık olacaktır. Bu, bünyenin tabiatının kaçınılmaz bir özelliğidir. Yavaş yavaş tamamlanmaya doğru yol alan bir yapının gelişim süreci içerisinde dahili birtakım ayaklanmaların meydana gelmesi kaçınılmazdı. Bu etkenlerin en önemlilerini şöylece sıralayabiliriz;

1. Siyasi etkenler: Daha detaylı biçimde göreceğimiz gibi, bu amiller, Peygamber'in vefatından hemen sonra, önceleri ameli şekilde görünürken daha sonra değişik felsefi düşünceler haline dönmüştür.

2. Dil ile ilgili etkenler: Kur'anî kavramlar etrafında cereyan eden dil ihtilafı, felsefi düşünce üzerinde etkili olduğu gibi, bu düşüncenin gelişmesi üzerinde de büyük tesir bırakmıştır.

3. İktisadi etkenler: "Kenz" ve mal kavramları etrafındaki ihtilaflar.. Mal ve kenz dediğimiz şeylerin gerçek sahipleri müslümanların kendileri midir, yoksa bunların asıl sahibi Allah mıdır? İşte bu tür tartışmalar insanda "cebiri" ve "ihtiyar" kavramlarını ve bu kavramlar etrafındaki felsefi düşünceleri doğurdu. Daha sonraları bu düşünceler etrafında siyasi ve fikri birtakım hizipler, felsefi birtakım fırkalar oluştu.

¹ Suyuti, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelam*, s. 66

BİRİNCİ BÖLÜM

.

İSLÂM VE YAHUDİLİK

İslâm'dan önceki dönemde yahudilerin kendilerine ait “bir düşünce tarihleri”, “akli asalet”leri yahut belli bir felsefeleri bulunmamaktaydı. Yeryüzünün şurasında burasında “dağınık” biçimde yaşıyorlardı, Hıristiyanlık yahudilere sert darbeler indirince yeryüzüne bu şekilde dağılmışlardı. Hiç kimsenin anlayamadığı bir kapalılık ve belirsizlik içindeki Tevrat’a olan imanlarından başka onları birbirine rabtedecek akli ve fikrî bağları yoktu. Yahudiler yerleştikleri her yerde dışa kapalı bir toplum idiler. İşte tam bu sırada yepyeni bir “tevhid dini” olan İslâm zuhur etti.

İslâm, hak dinlerin bir, şariatların değişik olduğunu, “tevhid” inancının ise her peygamberin davetinin temelini ve gönderiliş sebebini teşkil ettiğini söyledi. İslâm, tevhid inancını en güzel ve en mükemmel şekliyle ortaya koymak için gelmişti kuşkusuz. İslâm, peygamberlerin ve resullerin daha önce ardarda geldiklerini, insanlığı bir merhaleden diğer bir merhaleye tekamül ettirdiğini, son şeklinin ise bizzat kendisiyle verildiğini açıkladı. Kendisinden önce gelmiş olan ilahi davetlerin ve semavi dinlerin değiştirilmiş ve tahrif edilmiş olduğunu kesin bir dille ilan etti.

Kur'an ilk etapta, İsmailoğullarını tevhid inancına davet etti. Fakat İslâm Medine'ye intikal edince, karşısında mutlak vahdaniyete inanmayan bir kavmi, İshak soyundan gelen İsrailoğullarını buldu. Bunlar sadece kendilerine özgü olan bir ilaha iman etmekte idiler. Uluhiyet konusundaki düşünceleri mücessime ve müşebbihe akideleriyle karışmıştı. Tecsim ve teşbih konularında haddi aşarak çok ileri gidiyorlardı. Bağnaz bir yahudi tarihçi bu durumu şöyle değerlendiriyor:

“Kendilerini Hayber yahudilerinden sayanlar, tevhide dayalı uluhiyet dinini kabul etmedikçe ve Talmud'un kanunlarına tam olarak boyun eğmedikçe gerçek yahudi olamazlar.”¹ İşte Kur'an'ın üzerinde ısrarla durduğu konu budur. Yesrib'de yaşayan Yahudilerin bir kısmı ümmi, bir kısmı okur-yazardı. Kur'an genelde tüm Yahudilerle özelde ise sadece Yesrib Yahudileriyle tartışmaktaydı. Yahudiler “*Ahbâr*” diye adlandırılan ulemasıyla, ümmileriyle Rasulullah'ı izliyor ve hareketlerini inceden inceye araştırıyorlardı. Kur'an birçok yerde Yahudilerin yaptıklarına ve sorularına cevaplar vermektedir.

İslâm, muharref olan Yahudiliğe karşı hücumla geçerek, ellerindeki Tevrat'ın tamamen değiştirilmiş olduğunu ilan etti. Kur'an onların akıllarına hitap ettiği gibi kalplerine de hitap ediyordu. Yahudilerle ihtilafa düştüğü en önemli nokta, yahudilerin kendilerini kapalı bir dinî topluluk saymaları ve dinin sadece İsrailoğullarına ait olduğu düşüncesi idi. Kendi peygamberleri dışında peygamber kabul etmiyorlardı. Bunun için de Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğini tanımadılar. İşte peygamberle yahudi uleması (*Ahbâr*) arasındaki en önemli tartışma konuları bunlardı. Tarih kitapları bize, bizzat kendi kaynaklarında, yeni peygamberin gelişini haber veren müjdelere dayanarak İslâm'la kucaklaşan bir kısım yahudilerin isimlerini verirken, bunların yahudi taifeleri tarafından yapılan şiddetli işkencelere nasıl katlandıklarını anlatır. Yahudiler kapalı din telakkileri gereğince İsa (aleyhisselam)'ın peygamberliğini de reddetmişlerdi. Kur'an onlarla bu konuyu da tartıştı.

Kur'an, birinci derecede Yahudilerle, kapalı din telakkisi konusunda mücadele ederken, ikinci derecede bütün bir Musevi şeriatını da eleştiriye tabi tutmaktaydı. Bu şeriat, ebedi bir şeriat mıydı, yoksa geçici bir şeriat mıydı?

İslâm, daha önce Mesihilikte bulunmayan yeni bir kanun ve yeni bir şeriatla geldi. Bundan dolayıdır ki, yahudiler, işin ta başından beri İslâm'ın, din ve şeriatı, sadece İsrailoğullarına mahsus gören yahudi din telakkisini sarsan yeni bir din nazariyesi getirdiğini farkettiler. Bu münasebetle zaman zaman, çoğu sahabilerle yahudi uleması arasında hasmane tartışmalar ve meydan okumalar vukû buluyordu. Daha sonraları ise müslümanlarla yahudiler arasında çetin savaşlar meydana geldi. İslâm'ın ilk döneminde müslümanlar Kureyş'ten sonra en çok yahudilerle çatıştılar. Yahudiler İslâm'a karşı gelen ve onunla harbeden ikinci kuvvet oldu.

İslâm'la Yahudiliğin karakterinde hem ortak noktalar bulunmakta hem de birbirinden ayrıldıkları noktalar görülmektedir. Din ve şeriat olmaları noktasında -daha önce söylediğimiz gibi- birleşmekte, bir tek ilah yani tevhid konusunda ise birbirinden ayrılmaktadırlar. Yahudilerin ilahı olan Yahova (Jehova) mahalli bir ilahdır. Fakat onlar Yahova'nın en büyük ilah olduğuna inanmaktadırlar. Daha sonra yahudilerde ilah fikri gelişince bu kez "Yahova"yı biricik ilah, kendilerini de bunun yan şubesi ve yardımcıları olarak kabul ettiler. Kendilerinden başkasının ilahı yoktu. Aslında kendileri dışındaki insanlar gerçekte insan değillerdi. İslâm, yahudilerin ilaha cismiyyet izafe etmeleri noktasında onlardan ayrılır ve tecsim fikrini reddeder. İslâm, Yahudiliğin bu tağuti materyalizmindeki aşırılığı hafifletmeye çalışarak vasat bir din olduğunu duyurdu. Daha sonraları kelamcılar mücessime telifesine hücum ederken, izledikleri akılcı metodlarında onları yahudilere benzettiler. İslâm ve Yahudilik şu noktada da birbirinden ayrılmaktadır: Ahd-i Kadim'de (Tevrat, Müt.) varlığa akılcı bir bakışla bakıldığına rastlamıyoruz. Ahd-i Kadim, kevnî hadiseleri insicamlı felsefi bir bütünlük içinde birbirine rabtetmeye çalışmaz. Bütün kevnî hadiseleri, aklın, künhüne ulaşamadığı, kendine boyun eğdiren güçlü maddi bir kuvvetin egemenliği altında olduğu biçiminde tasvir eder. Oysa İslâm, kevnî vakıaları insicamlı felsefi bir bütünlük içinde birbirine rabtederek, kendi metafizliğini eksiksiz olarak ortaya koymuştur.

Allah tasavvuru konusunda da İslâm Yahudilik'ten ayrılmaktadır. Ahd-i Kadim'in ilahı cebbardır, müntakimdir. İsrailoğullarının bekası için başkalarını öldürür. Gökten inerek onlarla bir-

likte düşmanlarına karşı savaşıır. Tevrat'ın ilahı tarihin akışına müdahale eder ve müdahalesi devrelere ayrılır. Bir devresi yahudilere ait, diğeri düşmanlarına aittir. İsrailoğullarına kızdığında onları düşmanlarıyla başbaşa bırakır, onlardan hoşnut olduğunda ise, düşmanından ve düşmanlarından intikam alır. Kur'an'ın ilahına gelince, o da Cebbar ve Müntakim'dir ama bunun yanı sıra Rahîm ve Rahmân'dır, Vedûd'tur, Tevvâb'dır. Musa için de aynı şey sözkonusudur. Tevrat'ın Musa'sı, güç sahibidir, katı ve serttir, savaşıır ve öldürür. Kur'an'daki Musa kıssasına gelince, onda en güzel nefsi ve ruhi manalar mevcuttur. Musa'nın kıssası ne gariptir ki, daha sonraları birçok tasavvufi ince manalara ilham kaynağı olmuştur. "Mukaddes vadide nalinlerin çıkarılması", "mukaddes ateş", "evrenin dürülmesi", "Tur Dağı", "Hızır ve Musa", "Kelim olan Musa" ve "*Len terani* makamı" gibi kavramlar en güzide tasavvuf teorilerinin yayılmasına yardımcı olmuştur. Hatta daha sonraları Hallac'ın, -kolları ve ayakları şeriat kılıcıyla kesilmiş olduğu halde- Hz. Musa'nın dilinden Kur'andaki şu ayeti okumakta olduğunu görüyoruz: "Ben memnun olası diye sana acele olarak geldim Rabbim." Kur'an'ın Musa'sı, Tevrat'ın Musa'sı gibi değildir. Kur'an onu insan neslinden gelen peygamberler sırasına koymuştur. Oysa yahudiler eskiden olduğu gibi bugün de onu, istediğini öldüren zorba bir katil olarak nitelemektedirler. Yahudilik duygusundan başka bir şey Musa'yı harekete getirmedigi gibi o, yahudilerden başkasına da itibar etmez. İslâm onun ruhuna, yahudilerse onun cismani ve maddi olan tarafına önem verdiler. İslâm Musa'yı, "insan-peygamber" olarak mütalaa ederken, Yahudiler onu "peygamber ve put" ve "kan dökücü bir katil" olarak tasavvur ettiler. Kırk yıl boyunca Tih Çölü'nde dolaşan İsrailoğulları için, istediğini öldüren, istediğini boğazlayan ve istediğini aldatan bir peygamber haline getirdiler. Varlığı insanlara korku veren ve İsrailoğullarının düşmanlarını tehdit eden bir peygamber imajı yarattılar.

İşte, İslâm'la Yahudilik arasındaki temel farklılıklar bunlardır. Bu iki din, karakter ve metod itibariyle birbirinden ayrılmaktadır. Bu farklılık daha sonraları nasıl gelişmiştir. Yahudilerin İslâm felsefesinin inşasında ne gibi katkıları olmuştur?

Yahudi ve müslüman alimler arasında tartışma devam etti. Müslümanlar kendi açlarından Tevrat'ın özünü araştırmaya ko-

yuldular. Tevrat'ın, özünde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şeriatına ve bu şeriatın sıdkına delalet eden ayet ve işaretleri ihtiva ettiğini ispatlamaya çalıştılar. Tevrat şeklen ve manen tahrif edilmiş² olmasına rağmen, sözkonusu delilleri araştırıp buldular. Müslüman tefsirciler, şekil ve yazılış biçimi açısından Tevrat'ın tahrifata ve değişikliklere maruz kaldığını ve birçok şeyin ortadan kaldırıldığını açıkladılar. Diğer taraftan ellerinde mevcut bulunan Tevrat'taki âyetleri incelemeye koyuldular. Mevcut Tevrat'ta, Muhammed'in (s.a.v.) zuhuruyla ilgili büyük müjdenin bulunduğunu tesbit ettiler. Tevrat, İbrahim (aleyhisselam)'ın ve oğlu İsmail'in, Beytül-Muazzam (Kâbe, Müt.) civarına yerleştiklerini; İbrahim'in, oğlu ve onun zürriyeti için dua etmiş olduğuna ve Rabbinin bu duayı kabul etmiş olduğuna değinmiyor muydu? (İsmail ve evladını mübarek kıldım, onları bütün milletlere üstün kılacağım. Onların arasından kendilerinden olan ve ayetlerimi okuyan bir rasul göndereceğim.)³

Mekke dağları arasından, en ufak şirk emarelerinden uzak kalarak, insanları saf tevhid akidesine en güzel bir yolla davet eden Hz. İsmail'in son oğlu zuhur edince yahudiler onu tasdik etmediler.

Tevrat, "Allah'ın Tur-i Sina'dan geldiğini, Sair'de zuhur ettiğini ve Faran'da görüldüğünü" zikreder. Başka bir Tevrat ayeti ise şöyle demektedir: "Allah Sina'dan geldi, Sair'den tulu etti ve Faran'dan görüldü." Bilindiği gibi, Musa (aleyhisselam)'ın risaletinin zuhur etme yeri olan mukaddes vadi Tur-i Sina'dadır; İsa (aleyhisselam)'ın zuhur yeri de Sair -Filistin Dağları'dır. Allah (c.c.) son risaletini ise Faran dağlarından -güzel Mekke dağları- duyurdu. Yani Beytül-Haram'ın yanındaki ekinsiz bir vadiden... Vahiye, İlâhi sırlar ve rabbani nurlar vardır. Vahiye, Kur'an'da, münacatta ve tevilde mebd, vasat ve kemal gibi üçlü bir tertib vardır. Burada da Rabbin gelişi mebd, zuhuru vasata, ilanı ise kemala benzetilmiştir. Tevrat, vahyin ve şeriat sabahının doğuşunu Tur-i Sina'ya geliş biçiminde, güneşin doğuşunu Sair'de zuhurla ve bu güneşin kemal ve istiva derecesine varışını ise Faran'daki deklarasyon ile tasvir etmiştir.⁴

Yahudilerle müslümanlar arasındaki tartışma büyüyerek nübüvvetin hakikatı konusunu da içine aldı: Peygamberlik tekamül

eder mi veya din kendi dışına kapalı tutulabilir mi? Şeriat ebedî midir? Tabii ki bu sorular üzerindeki tartışma, akli ve usuli meselelerin en hassası olan “nesh” meselesiyle başlamıştır.

Yahudilikte şeriatın nesh olmasına imkan yoktur. Şeriat Musa aleyhisselamla başlamış ve onunla tamamlanıp bitmiştir. Musa’dan önce akli birtakım hadlerle, maslahat icabı bazı hükümler dışında şeriat yoktu. Şeriatın neshedilmesi ise asla caiz değildir. Yahudiler, Musa’dan sonra başka bir şeriatın olmasına imkan tanımamışlardır. Yahudilere göre nesh bir işe yeniden başlama anlamına gelir; bu ise Allah hakkında caiz olmaz. Tartıştıkları meseleler neshin mümkün olup olmaması etrafında dönüp durmaktadır.⁵

Müslümanlar ise, şeriatın neshedilmesinin caiz olduğu inancındadırlar. Neshi, şeriatın iptali değil bilakis onun tamamlayıcısı saymışlardır. Müslümanlar bu meseleyi usûl açısından iki yönden araştırmaya tabi tuttular. Birincisi; şeriatın şeriatı neshetmesi olarak bir usûl’ü-d-din yani Kelam konusu olarak ele aldılar. İkincisi; konuyu, herhangi bir şeriatla ilgili kuralların yine aynı şeriat içindeki başka şer’i kuralları neshetmesi açısından, fıkıh usulü meselesi olarak ele aldılar.

Birinci yönden, müslümanlar Musa’nın getirdiği şeriatın neshedilmemesi görüşünü nakli ve akli yönden reddettiler:

Nakli yönden: Müslümanların Ahd-i Kadim’den naklettikleri ve Yahudilerin de delil olarak aldıkları ayet şöyledir: “Bu şeriat üzerinize ebedîdir. Semavat devam ettiği müddetçe sizinle beraberdir. Onda ne nesh ve ne de tebdil söz konusu değildir.” Tevrat’ın bu ayetini tartışan müslümanlar, bunun Tevrat’ta vukubulan tebdil ve tağyir esnasında ya yalan yere uydurulmuş bir ayet olduğunu yahut da teville muhtaç bir ibare olduğunu söylediler.

Akli yönden ise; müslümanlar meseleyi çok nazik bir tarzda tartıştılar ve şu sonuca vardılar: Nesh, dinin, durmadan gelişme halindeki hayatla uyumlu olabilmesi için vazgeçilmez beşerî bir zaruret. Ünlü İslâm alimlerinden İbn Hazın, müslümanlar nezdinde neshin caiz olduğuna dair çok güzel deliller ileri sürerek Ahd-i Kadim’in tüm esfarında neshin varlığını ispat etmeye çalıştı.⁶

İbn Hazm’ın ayrıca yahudi olan İbn Garsiye’ye karşı yazmış olduğu bir kitabı da vardır. Bu da, müslüman alimlerle yahudi düşünürler arasında ateşli tartışmaların geçmiş olduğunu göstermektedir.

Yahudiler, müslümanların akıl kalelerinin gayet sağlam olduğunu, doğrudan doğruya akli tartışmalara girmeleri halinde yenilgiye uğrayacaklarını iyiden iyiye anladılar. Bunun üzerine İslâm akaidini yıkmak için başka bir yola başvurdular. Bu yol, yahudi karakterine tamamiyle uygun bir yoldu. Sıkışıp kaldıkları zaman başvurdıkları gizlilik ve kapalılık yolu... Bu, İslâm akaidinin özüne yöneltmiş bir saldırı idi. Saf İslâm akidesinin içine yıkıcı birtakım görüşler, yahut Kur'an akidesine muhalif düşünceler sokulacaktı. Müslümanları kendi içlerinde birbirine düşürmek, siyasi çekişmelere itmek ve işi iç savaşa kadar götürebilecek fitne tohumları ekmek yöntemiydi bu. Yahudilerin bu teşebbüsleri aşağıda gösterilen biçimde bir seyir takip etmiştir.

1. YAHUDİLER VE FİTNE

Yahudilerin, Hicaz'dan çıkarılıp atılmalarından sonra bir kısmının kuzeyde Şam havalisine, diğer bir kısmının ise Kûfe'ye gittiğini biliyoruz. Yahudilerin önemli bir bölümü de Yemen'de bulunuyordu. Bu hadiseden hemen sonra Yemenli Yahudiler Hicaz'a akın etmeye başladılar. Bunlardan bazıları İslâm'a girdi. Kök itibariyle Araplara dayanan bu topluluk, İslâm'dan önce yahudileşmişti. Bir bölümü ise zaten katıksız yahudi idi. Bu iki gruptan da bazı yahudi bilginler (Hahamlar) İslâm'a girdiler. Bunlar müslüman olmalarına rağmen İslâm'a karşı gizli bir kinle dolu idiler. İslâm'a daima şüpheyle bakıyorlardı. Yumuşak huylu olan Halife Osman döneminden beri fitnenin kokusu hissediliyordu. Yahudi hahamlar Hz. Osman'ın yumuşaklığını fırsat bileerek bunu değerlendirmek istediler. Hz. Ali kendisine üç kez hilafet teklif edildiği halde bundan uzak durdu. İlim ve irfan sahibi olan Hz. Ali, aynı zamanda Peygamber'in amcası oğlu ve onun damadı idi. Yani Peygamber'in kızı ile evli idi. Hz. Ali'nin Peygamber'le olan yakınlığı, Harun'un Musa ile olan yakınlığı gibi idi. "Nebevî ilmin kapısı" olan Hz. Ali'nin bu özelliklerini istismar etmesini bilen yahudiler "masum imam" ve "hatemü'l-asfiya" gibi, müslümanlar arasında fitneye sebep olabilecek kavramları ortaya attılar. Hz. Ali'ye ilk kez mukaddeslik sıfatını izafe eden ve müslümanları bu fikre inandırmaya uğraşan Abdullah b. Sebe'nin bir yahudi dönmesi olduğunda tüm akaid kitapları itti-

fak halindedir. Hatta bir kısım tarihçiler, bazı sahabelerin, özellikle Gıfarlı Ebu Zer ile Ammar bin Yasir'in ve Muhammed bin Ebî Bekir ile Muhammed bin Ebî Huzeyfe'nin de; Abdullah b. Sebe'nin tuzagına düştükleri görüşündedirler. Aynı şekilde Gulat-ı Şia tarafından kullanılan "ricat", "beda", "Mehdi" ve "esbat" gibi kavramlar da Yahudilik'ten gelmez. Gulat-ı Şia'nın en tehlikeli fırkası olan "Keysaniye" fırkası Yahudiliğe ait görüşlerden büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu fırkanın, özellikle Küfe'deki yahudilerle ilişki kurmuş olduğu ve onlardan Sihir ve Nirencat gibi gayri İslami ilimleri öğrendikleri de bilinmektedir. Sünni tarihçilerin çoğu, İsmailiye mezhebinin kurucularının Yahudi olduklarını, bunların sonradan İslâm'a intisab ederek, onu içten çökertmek için de Cafer-i Sadık ve evlatlarının şemsiyesi altında Yahudilik ve İrfânîlik düşüncelerini yaydıkları görüşündedirler. Bu kitabın ikinci cildinde, Gulat-ı Şia ile İrfânîliğin oluşmasında, yahudi etkisini detaylı biçimde öğrenecek ve bu fırka üzerindeki nüfuzların boyutlarını geniş şekilde göreceğiz.

Emeviler de yahudi etkisinden ve onların hilelerinden masun kalmamışlardır. Hz. Ali ve taraftarları arasında Abdullah b. Sebe, fitnenin kışkırtılmasında nasıl bir rol oynamış ise, Ka'bül-Ahbar da Hz. Osman ve taraftarları arasında aynı rolü oynamıştır. Önce Hz. Osman ve taraftarları arasında, daha sonra da Muaviye ve taraftarları arasında aynı rolü oynadılar. Ka'bül-Ahbar'ın, Osman ve çevresinde oynadığı rol daha şiddetli ve acımasızdı. Ka'bül-Ahbar, Hz. Ömer döneminde -müslümanlığını ilan ederek- Medine'ye gelmişti. "Kitab'ın (Tevrat) ilmüne" sahip olduğunu iddia ediyor ve birçok kıssalar anlatıyordu. Hz. Ömer, onun anlattığı kıssaları, vaazları, cennet ve cehennem ile ilgili tasvirlerini dikkatle izleyip dinliyordu. Hz. Ömer'in İslâm'a muhalif olan her yeniliğe karşı dikkatli ve duyarlı olduğunu biliyordu Ka'bül-Ahbar. Onun içindir ki -Ömer döneminde- müslümanlar arasında düşmanlık tohumlarını ekmede ve fitneyi kışkırtmada etkili olamadı. Hz. Osman halife olunca, Abdullah b. Sebe'nin, Haşimileri ve Ali taraftarlarını Beni Ümeyye'ye karşı kışkırtmasına mukabil, Ka'bül-Ahbar da Emevi ailesini, Beni Haşim'e karşı kışkırtmaya başladı. Abdullah b. Sebe'nin, "Şam"ı lanetlemesine mukabil, Ka'bül Ahbar da "Küfe"yi lanetliyordu.

Hatta Ka'bû'l-Ahbar'ın, Hz. Ömer'i Kûfe'ye gitmekten, orada "şeytanların, cinlerin ve kötü ruhların bulunduğu" iddialarıyla alıkoyduğu söylenir. Hz. Osman'ın şehadetini fırsat bilen Ka'bû'l-Ahbar, Şam'a geçerek orada Emeviler'i kışkırttı. "Tılsım, sihir ve yıldızlarla ilgili bilgilere de sahip olan Ka'bû'l-Ahbar'dan, zühd ve takva hayatıyla acaip bir şahsiyet olarak bilinen Amr bin As'ın oğlu Abdullah, bu ilimlerin bazılarını öğrenmek istemişti. Ka'bû'l-Ahbar'ın müslüman olmamış oğlu ise saraylarda refah içinde yaşayan Emevi umerasıyla ilişki kurarak onlara sihir ve nirencat öğretmeye çalışıyordu. İşte yahudiler bu gizli ve sinsî yollarla İslâm'ı içinden çökertmek istiyorlardı.

2- İSRİLİYYAT YAHUT MEVZU HADİSLER

Çok geçmeden yahudiler, bu kez oldukça tehlikeli bir saha olan hadis sahasına el attılar. Kur'an'ın tamamen ezberlenmiş ve bu yolla korunmuş olduğunu gören yahudiler onu tahrif edemeyeceklerini kesin olarak anlamışlardı. Hadisle ilgili tedvin hadisesini hepimiz biliyoruz. Hz. Ömer Kur'an'ı, kurra olan sahâbiler arasında toplayarak bir araya getirmesine mukabil aynı işlemi hadisleri toplamada yapmış değildir. Hz. Ömer, yahudi ve hıristiyanlar arasında hadislerin Allah'ın kelamıyla karıştırılmış olduğunu biliyordu. Aynı şeyin müslümanların başına da gelmesinden korktuğu için hadisleri tedvin etmeyeceğini söylemişti. Çünkü, yahudi ve hıristiyanlarda vahiyle peygamberlerin ve diğerlerinin sözleri birbirine karıştırılmış ve buradan İslâm'ın muharref olarak nitelediği Tevrat ve İncil ortaya çıkmıştı. Bununla beraber, Hz. Ömer'in, hadis rivayetlerini çok sıkı bir şekilde araştırdığını biliyoruz. Onun döneminde hadislere, uydurulmuş sözlerin, iftira ve yalanın karışması pek kolay değildi. Fakat Osman döneminde durum değişti. Bu dönemde mevzu hadislerin intişarı için müsait bir ortam oluştu. Bunu fırsat bilen yahudiler süratli bir şekilde olanca maharetlerini kullandılar. Böylece hadislere büyük ölçüde İsrailiyat karışmış oldu. Daha önce zikrettiğimiz gibi, İsrailiyat önce yahudi çıkışlı hadislerle imamet ve vesa-yet konularında ihdas edildi. Daha sonra müşebbihe ve müces-sime kokan hadisler uyduruldu. Bu tür hadisler daha çok Kur'an'daki "müteşabihat" söz konusu edilerek ortaya atıldı. Teş-

bih ve tecsim ile alakalı hadislerin çoğu Tevrat'tan alınmadır. Bu hadisleri, İslâm'a giren yahudiler, yahut onların kalın kafalı muhaddis öğrencileri yaymışlardır. Bu noktaya dikkatleri çeken Şehristani şöyle demektedir: “Teşbih meselesine gelince; yahudilerin elindeki Tevrat'ta, Allah'a isnad edilen suret ve müşafehe, cehren konuşma, Allah'ın Tûr-i Sina'da intikal biçimindeki nüzulü... Arş üzerinde istiva ve rüyet (Allah'ı görme, Mût.) gibi bir sürü müteşabih ayetler bulunmaktaydı.”⁷ Yahudiler, aynı şekilde ahiret, kıyamet alametleri, beklenen Mehdi ve Mesihü'd-Deccal konularında da birtakım hadisler uydurup yaydılar. Müslümanlar arasında “Haşviye” işte bu şekilde doğdu. Bunu, “Müşebbihe” ve “Mücessime” fırkaları izledi. Doğrusu müşebbihe ve mücessimenin beslendiği Hristiyanlık, İrfânîlik ve Stoacılık gibi diğer birtakım kaynakları varsa da, Yahudiliğin bu iki mezhep üzerindeki etkisi daha büyük olmuştur.

Yahudilerin, çeşitli akidelerden devşirerek mevzu hadisler biçiminde İslâm'a soktukları bu düşüncelerini, kalamcılar şiddetle eleştirdiler. Bu noktada yahudilerin kalamcılara dolaylı olarak yardımcı olduklarını söyleyebiliriz. Mutezile'nin ilk imamı bu sapık akideleri eleştiriye tabi tutarak, bu fırkaların naklettikleri hadisleri şiddetle reddettiler. Hadislere İsrailiyatın karıştırılması, “Hadis ıstılahı” gibi önemli bir ilim dalının doğmasına sebep oldu. Hadislerin rivayet ve dirayet açısından, yani nassın dahili ve harici eleştirisinde uygulanacak kurallardan metodik olarak araştırılmasına sebep oldu.

Hadis kitaplarında olduğu gibi tefsirlere de İsrailiyat türünden hurafeler girdi. Eski peygamberler hakkında uydurulmuş birçok efsane her tarafa yayılarak halk tarafından kabul gördü. Fakat çoğu İslâm fıkıhçıları ve tefsircileri bu Haşviye tehlikesine karşı uyarıda bulunarak, hurafelerle kıyasıya bir mücadele içerisine girdiler.⁸

Bazı yahudi müsteşriklerin, İslâm akaidinin ekseriyetinin ve özellikle ahiretle ilgili olan düşüncelerin Tevrat'tan alındığı yolundaki açıklamalarına burada değinmeyeceğim. Bu nazariyeyi mutaassıp bir yahudi olan Goldzieher ortaya atmıştır. Teorisini ispat etmek konusunda verdiği en önemli örneklerse şunlar; “yaratılış alemi”ndeki varlık düşüncesi.. Yani varlık düşüncesinin,

zürriyet suretinde ilk insanın sulbünde mevcut olması hadisesi... Allah, zürriyetler aleminde insanları kendi nefisleri üzerine şahit tuttu. Sonra onları birbiri ardınca nesiller halinde halk etti. Goldzieher, bu düşüncenin tamamen yahudi kaynaklı olduğunu ispatlamaya uğraşmıştır. Tevrat'ta bunun izlerinin bulunduğunu iddia etmiştir.

Şüphesiz Goldzieher ve diğer müsteşrikler Tevrat ve İncil'de bulunan bazı ayetlerle Kur'an'da zikredilen bir kısım ayetler arasında benzerlik hatta ayniyet bulunduğunu iyice bilmektedirler. Ama bunu görmezlikten gelerek hem kendilerini hem de başkalarını aldatmaktadırlar. İslâm gerçek Yahudiliği, gerçek Tevrat'ı ve gerçek İncil'i tasdik etmiştir. Elimizde bulunan Ahd-i Kadim'de insanları tevhit akidesine davet eden bazı ayetler hâlâ mevcut bulunmaktadır. Kur'an'ın daveti de aynı tevhid görüşüyle çakışıyorsa bunda ne gibi bir zarar ve mahzur olabilir ki?

İslâm "zürriyetler aleminde"nden bahsetmişse ve bu alemin bazı vasıfları, elimizde mevcut bulunan Tevrat'ta da varsa, bu durum İslâm'a bir nakise getirmez. Kur'an ayetleriyle, Ahd-i Kadim'deki tahrif ve tebdile uğramamış olan ayetler bir tek kaynaktan gelmiştir. Şüphesiz ki bu kaynak ilahi vahiydir. Burada bir benzerlik sözkonusudur. O halde mesele Kur'an'ın Tevrat'tan alındığı meselesi değildir. Kur'an da Tevrat da bir tek kaynaktan gelmektedir ki o da ilahi vahiy kaynağıdır.

YAHUDİLERDE FELSEFİ DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU

Yahudilerle müslümanlar arasındaki tartışmanın gelişim seyri:

Daha önce de söylemiştim, Yahudilik felsefi-akli bir çalışma ortaya koymuş değildi. Tevrat'ta felsefi ve metafizik görüşlere temel olabilecek nüveler de mevcut değildir. Yahudilik ve onun mukaddes kitapları akli nazariyeleri ihtiva etmekten uzaktır. Anlatılanlar sadece dinî bir mezhebin görüntülerini vermektedir bize. Şüphesiz bu dinî mezhep insanları Allah'ın birliğini tanımaya davet ediyor ve onlardan bu tevhid düşüncesini başka ümmetlere de aktarmalarını istiyordu. Başka insanları da tevhid akidesiyle müjdelemeyi tavsiye ediyordu. Ne var ki yahudiler, vahyin sadece kendilerine özgü olduğunu, Allah'ın marifetinin de kendilerine inhisar ettiğine inandılar. Onlara göre Allah'ın marife-

tine mazhar olanlar sadece “İsrailoğulları” idi. Kendi dışındaki ümmetler ise “İsrailoğullarının sadece köleleri” idiler. Hiçbir zaman kendilerini akli yahut felsefi düşünceye muhtaç hissetmediler. İçdürtüleri “enfûsi duygular” ve “geniş hayalleri” onları nesnel tefekkürden ve dışgözlemden uzak tuttu. Onun içindir, ki eski ibrani filozofları, varlığın sırları ile ilgili konuları araştırmaya teşebbüs etmemişlerdi. Yahudilerde, Allah’ın varlığı, her nefsin bir ruha sahip olduğu, hayır ve şerri tanıma gibi konular akli kıyas yoluyla elde edilmiş şeyler değildir. Onlar ancak yaratıcı bir ilahın varolduğuna inandılar. Kendilerinden öncekilere de bu konuda vahiy inmişti. Allah’ın varlığının isbatı ise, yahudilere göre, insanların ortaya koyacakları delilleri aşmaktadır.

Yahudilikteki bu ahlâk anlayışı “İsrail’e özgü ilah” inancına dayanmaktadır. Bu ilah, bütün insanlar arasından seçilmiş bir kavim olan İsrailoğullarına karşı adil ve barışsever iken, İsrailoğullarının düşmanlarına karşı ise katı ve zorbadır.

Yahudiler arasında felsefi düşünce gelişmemiştir, dedik. En eski ve en büyük yahudi müsteşriği Munk bu hususu itiraf ederek şöyle demektedir: “Yahudi kitaplarında, Hint ve Yunan’da bulduğumuz metafizik düşünce izlerine rastlamıyoruz. Yahudilerde, felsefe kelimesinden kastettiğimiz anlamda bir felsefe mevcut değildir. Musevilik -teorik yönüyle- bize, ne varlığın ontolojik niteliği yönünde ve ne de felsefi bir mezheple ilgili görüş sunmamaktadır. Musevilik bize kendini, vahyi esas alan dinî bir mezhep şeklinde sunmaktadır.”⁹

Munk, mutlak varlıkla insan arasındaki birtakım meseleleri çözümlemeye çalışan felsefi bazı parıltıların eski İbranilerde şiir biçiminde meydana çıkmış olduğu görüşündedir. Bu meselelerden bazı örnekler verelim; mutlak hayır olan ilahın bilinmediği bir alemde şerrin hakimiyeti... Hiçbir şerrin, hakimiyetinin dışına taşması mümkün olmayan bu üstün varlığın, sınırlı olduğunu kabul etmeden, şerrin gerçek varlığının bulunduğunu nasıl kabul edebiliriz. Mutlak varlığın birliğini inkar etmeden, Allah’ın zatı hakkında bu sınırların varlığını nasıl kabul edebiliriz. Musevi filozoflar bu soruları, ‘şerrin varlığının gerçek bir niteliği yoktur’ şeklinde cevaplandırmışlardır. Çünkü yaratılıştta şer yoktur. Bu alem, Allah’ın varlığı dışında düşünüldüğünde,

hiçbir surette şerre yer olmayacaktır. Varlığın yaratılış dönemindeki her aşamada Allah onu murakabe ediyordu. Bu varlık hep hayırdan ibaretti. Şer bu aleme ancak akıl yoluyla girdi. Akıllı ve ahlâklı insan maddeyle mücadele etmeli ve onu yenmeliydi. İşte burada, insandaki akli ve maddi unsurlar arasında bir çatışma başlamış ve bu çatışma süresi içinde “şer doğmuştur.” İbrani filozofları, her fiilinde mutlak özgürlüğe ve ahlâka sahip olan insanın, yapmış olduğu fiillerinin de mutlak hayırla uyum içinde olması gerektiğini söylemektedirler. İnsan kendi başına terkedildiğinde, maddi yönü ağır basacak ve şerrin mümessili durumuna düşecektir. Munk, şer konusundaki bu çok eski İbrani teorisine, Tevrat’taki Tekvin’in 3. bölümüne dayanarak, İsrailoğullarının birçok peygamberlerinin ve filozoflarının paylaştığı görüşü ileri sürer. O, bunun Musevilikte temel bir nazariye olduğu kanaatinde. İnsan, kendi gücünü kullanma deneyiminde mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Yaşam ve iyilik, ölüm ve kötülük gibi hususlar bizzat insanın elindedir.

Fakat kadim İbrani filozoflarının nazarında “insan” sadece İsraili bir İbranidir. O tek başına özgür irade sahibidir. Hayat, hayır, ölüm ve şer onun elindedir. İbraniler, akli-felsefi her türlü düşünceden uzak kaldılar. Karşılaşma durumunda kaldıkları felsefeyi ise kendi dini nazariyelerini geliştirme yolunda kullandılar. Felsefe konusunda İbranilerden bize intikal eden şey, sadece şiir kalıbı içindeki bazı hikmet pırıltıları oldu.

Munk, kadim İbrani filozoflarını tıpkı araplardaki cahiliye şairleri gibi görmektedir. Pratik hikmetlerini emsal ve hikmetli sözler ve de genellikle şiir biçiminde ortaya koymak onların da hoşlarına gidiyordu. Munk, İbrani dininin, kelimenin tam anlamıyla felsefi düşünceye yer vermediğini itiraf etmektedir. Eski İbrani filozoflarının toplantılarda “felsefi konular”ı tartıştıklarını, ne var ki bu konuların şiir kalıbı içinde dile getirildiğini zikretmektedir. Buna örnek olarak Ecelesiaste ve Job’un kitaplarını göstermektedir. Birinci kitap, bazı filozofların toplantılarını ve bu toplantılarda konu edinen ilahî inayet ve insanın sonu gibi sorunlara çözüm arama yollarını zikreder. Bu toplantıların birinde uzun bir tartışma çıkmış ve hiçbir sonuç elde edilemeyince o zaman Rab öfke içinde zuhur etmiş ve ilahi sırların düşünülüp

konusulmasını menetmiş. Çünkü insanlar mutlak hakikata varamayacaklardır. İlahi inayete ve onun hedeflerine ulaşamayacaklardır. İnsan ancak dehşet anında düşünebilir. Tabiatdaki her şey insan nazarında derin bir sırdır. O halde insan, kainata hükmeden “ilahi inayet”in ve “rabbani hükümranlılığı”n hakikatına nasıl nüfuz edebilir? İnsan, Allah’ın mevcut olan sonsuz ve sınırsız yollarını anlamaya güç yetiremez. Ona düşen, bu külli kuvvet karşısında acz içinde boyun eğmek ve kendi iradesiyle ona teslim olmaktır. İşte birinci kitabın ele alınan belli başlı konuları, özetle bunlardır. Konular her türlü felsefi kaygılardan uzak tutulmuştur.

İkinci kitaba gelince; bu da aynı sonuçlara varmaktadır. Fakat az da olsa akılcı bir şüpheye yer vermektedir ki, bu mukaddes İbrani kitaplarında dıştan aktarma düşüncelerin izlerini göstermesi açısından anlamlıdır. Yahudiler Babil’e sürülünce orada Keldanilerin ve Farsların yaşam tarzlarından ve hatta dinî inanışlarından etkilendiler. Eski Ahid’in ıstılahlarında “Zend-Avesta” akidesinin izleri vardır. Ezeziel, Zekeriya ve Danyal gibi isimlerde bu açıkça görülmektedir. Araştırmacılar, Zend-Avesta’nın Eski Ahid üzerinde bıraktığı izleri kolaylıkla görebilirler. Doğrusu, Zend-Avesta mutlak bir tevhid inancına çağırmamakla beraber putçulukla da mücadele etmiştir. Onun içindir ki, Yahudiler Zend-Avesta’yı diğer kitaplara tercih etmişlerdir. Böylece Zend-Avesta akidesinden birçok unsur Eski Ahid’e yansımıştır. Aynı şekilde Fars dinindeki ruhçu görüş de yahudilerin ilgisini çekmekteydi. Kapalı olan yahudi toplumu, bu düşüncenin çoğu unsurlarına kapılarını açmıştı. Zerdüş dininden birçok unsur böylece yahudiler tarafından kabul gördü ve yahudi akaidinin ayrılmaz bir parçası haline geldi. Fakat Zerdüştiliğin bizzat kendisi de yahudilerde felsefi ruhu ateşleyebilecek ve bunu bir ekol haline getirebilecek felsefi unsurları ihtiva etmemekteydi. Yahudilerin sürgüne gönderilmeden önceki eserleriyle, yabancı kralların, yahut Makedonyalı ilk kralların hükümranlılığı altında geçirdikleri süre içerisinde yazdıkları kitaplar arasında açık bir farklılık görülmemektedir.

Bununla beraber İskenderiye yahudilerinden bir grup arasında felsefe türünde bir düşüncenin geliştiğini görüyoruz. Mısır’da Makedonyalıların hakim olduğu dönemde yahudilerden birçoğu

İskenderiye'ye iltica etti. Zengin bir azınlığı oluşturan yahudiler kısa zamanda ticarete büyük gelişmeler kaydettiler. Yahudiler bu dönemde yunan kültüründen de hoşlanmaya başladılar. Yahudi tarihinde ilk kez kendi kültür miraslarından daha yüce bir hikmetle karşılaştılar. Yahudiler yunan kültüründen ve felsefesinden şiddetli bir şekilde etkilendiler. Tevrat'ın ilk kez Yunanca'ya ünlü bir tercümesi yapıldı. Batlamyus Philadelf'in talebi üzerine Tevrat'ın tercümesini Mısırlı yahudilerden yetmiş alim üstlendi. Yahudiler bu ara İbranice'yi bırakıp Yunanca yazıp konuşmaya başladılar. Bu durumda bazılarının felsefi düşünceyle ilgilenmesi kaçınılmaz oldu. Yahudiler, yunanlılar nezdinde dinlerini yüceltmek istiyorlardı. Çünkü yunanlılar Yahudi dinini küçümsüyor, onu efsane ve hurafeler yığını olarak görüyorlardı. Özellikle Tevrat'ın metni ellerine geçince bu kanaate varmışlardı. Tevrat -bildiğimiz gibi- aslında İsrailoğullarının tarihidir. İsrailoğullarının hayat hikayelerini ve uydurdukları hurafeleri ihtiva eder. Hz. Musa'nın getirdiği şeriata itaat ettikleri süre içinde nail oldukları nimetlerle, bu şeriata isyan ettiklerinde başlarına gelen belalar anlatılır. Yine Tevrat'ta, Allah'ın yeryüzüne inerek onlarla birlikte savaştığı, sonra da onları terkettiği anlatılır. Ayrıca Tevrat'ta çok kaba maddi teşbihler ve haşvî tabirler yer almaktadır. Bütün bunlar, yunanlıların Tevrat'a karşı soğuk durmalarına sebep olmuştur. Bunun için İskenderiyeli bazı yahudiler, Tevrat'ın felsefi açıdan sembolik bir açıklamasını yapmayı denediler. Bu, Tevrat'ın yunanlılar nezdinde makbul sayılmasını temin edecekti güya. Aslında bizzat yunanlılar da bu çağda aynı şeyi yapmaktaydılar. Pisagorcular, Eflatuncular ve Stoacılık felsefesine bağlı olanlar da aynı şekilde birtakım mitolojileri ve sırları şerhetmeye kalkışıyorlar ve bu şerhler okuyucular nezdinde revaç buluyordu. İşte bunun hemen ardından bazı yahudiler de aynı şeyi yapmaya kalkıştılar. Yunan felsefesi esas alınıyor, Tevrat ise mitoloji ve esrar yığını olarak kabul ediliyordu. Bunun üzerine Tevrat'ı sembolik olarak şerhetmeye başladılar. Bu sembolik izahların izleri İskenderiyeli yahudiler arasında neşredilen Tevrat nüshasında kolaylıkla görülebilir. Daha sonraları Philon, bu büyük eğilimin temsilcisi oldu. Batlamyus döneminde yayılan bu felsefenin bazı kalıntılarına yahudi filozofu Aristobule'da rastlamak mümkündür. Bunun dışında Tevrat inancıyla karışmış Yunan hikmeti-

ni açıklayıcı başka bir kitap da mevcuttu. İskenderiyeli bir yahudinin telif etmiş olduğu bu kitap *Hikmet* adını taşımaktaydı.

Yahudi felsefesi diye adlandırdığımız bu felsefe gerçekten yahudi felsefesi miydi? İşte cevaplanması gereken en önemli sorun! Bu felsefenin en büyük temsilcisi olan Filon'un oluşturduğu nazariyede, yunan felsefesi daha da güçlendirilmekte, bunun yanında yahudi nazariyesi zayıf kalmakta ve neredeyse gözden kaybolmaktadır. Filon'a göre ilahi varlık mutlak kemaldır. Onu akli bir idrakle yahut insan aklının sahasına giren bir idrakle anlamamız mümkün değildir. Böyle olunca Eski Ahid'de zikredilen kaba teşbihler ve tecsimle ilgili suretler tümüyle mesnetsiz kalmaktadır. Sembolik tefsirden uzak duran Filon'un Tevrat'la olan bağlantısı neredeyse kopacak gibi olur. Filon, Tevrat'ta zikredilen her teşbihin tevil edilmesi gerektiğini söyler. Allah sadece ibrani-lerin yahut İsraililerin ilahı değildir. O tüm alemin ilahıdır. Allah'ın isimleri külli olmaya delalet eder. O vardır ve varlığı gerçektir. O illettir, alemin babasıdır. Alemin maliki, zatı ve ruhudur.¹⁰ Filon, Tevrat'ın; "İbrahim, İshak ve Yakub'un ilahı" cümlesini tekellüflü bir teville tabi tutar. Ona göre İbrahim ilim, İshak tabiat, Yakub ise zühddür. Bu üç isim kesinlikle Beni İsrail'in peygamberleri anlamına gelmez. Bunlar Allah'ı tanımamıza yarayan üç kaynaktır. Filon daha sonra Eflatun'un idealar teorisini kullanarak şöyle der: Allah güneşler güneşidir. Yani O, duyularla algılanan güneş için akılla idrak edilebilen bir güneştir. Allah, idea, yahut idealar ideası olduğu için de soyuttur. Tecellisi yoktur, yaratılışla beraberdir ve onun vasıtasıyla varlıkta tecelli eder. Tıpkı güneşin etkisinin ışımasında görünmesi gibi. Bu münasebetle o her şeyde hazır olan, daima varolandır. Her şey onun etkisi altında olduğu halde O, hiçbir şeyin etkisinde değildir.¹¹

Allah'ın, onlar vasıtasıyla işlerini gördüğü araçları ise pek çoktur. Birinci aracı Logos yahut Allah'ın oğlu "kelime"dir. Bunu "hikmet" takib eder. Sonra sırasıyla ilk insan Adem, melekler, Allah'ın kendisi ve son olarak da "kuvvetler" gelir. Ateşten ve havadan yaratılan meleklerle cinler ilahi emirleri yerine getirirler.

Filon, gerçek Mesihçiliğin kurucularından birisidir. İncil yazarlarından aziz Yuhanna, Filon'un görüşlerini alarak Mesih hakkındaki akidesinin temelini oluşturdu. Filon, Yuhanna'nın yaşa-

dığı çağa yakındı. Yuhanna'nın, Filon'un eserlerini okuyarak etkilenmiş olduğu da bilinmektedir.

Biz burada Mesihiliğin doğuşunu hazırlayan felsefi çalışmalar, yahut tarihi gelişmeleri incelemiyoruz. Onun için konu üzerinde detaylara inmeyeceğiz. Paul'ün kendisi de Yahudi idi. Hartuk Yahudiliğinin eserlerinden etkilenmiş olan Paul, buradan edindiklerini Mesih'in hayatıyla mezcetti. Daha sonra göreceğimiz gibi Paul, Filon'dan aldığı Yahudi kültürü sayesinde Yunan felsefesinden de haberdardı.

Bu felsefe ayıklamacı, seçmeci yahut ikisinin birleşmesinden meydana gelmiş bir felsefedir. Yunan karakterinin ağır basması yanı sıra bu felsefeye, Yahudi kültürü münasebetiyle, Babil felsefesinin, daha sonraları ise Hint felsefesinin birçok unsuru da karışmıştır. Bu ayıklamacı felsefe, bir taraftan Eflatun felsefesine ve İskenderiye okuluna aksederken, öbür taraftan da Hristiyanlığa yansıdı. Yeni Eflatunculuk, bu felsefesinin özünü teşkil eden görüşleri, özellikle de vahdet-i vücut konusundaki düşünceleri almış oldu. Hristiyanlık ise bu felsefenin hululiye görüşünü, yani lahutun nasuta olan hulûlû konusundaki görüşünü aldı. Yeni Eflatunculukla Mesihilik, kendilerine özgü görüşleri muhafaza etmekle birlikte her ikisi de Filon mezhebinin etkisinde kaldı.

Bu felsefenin Yahudi felsefesi olduğu iddiasını Kilise şiddetle reddetmiştir. Bu konudaki tartışmalar yahudiler arasında uzun süre devam etti. İskenderiye yahudileri, kendilerine özgü bir felsefenin varlığını kanıtlamak için bu felsefeyi özel bir forma sokmak istemişlerdir. Bu felsefenin asıl sahiplerinin kendileri oldukları; Pisagor, Eflatun ve Aristo'nun yahudilerin öğrencileri oldukları konusunda yazıp konuşmaya ve açıklamalarda bulunmaya başlamışlardır. Yunan felsefesiyle Benî İsrail peygamberleri arasında, belli ilişkilerin bulunduğu dair yahudi müellifleri tarafından birçok hikayeler ve rivayetler anlatıldı. Yahudilere göre, yunanlılar felsefeyi nübüvvet kaynağından almışlardır. Aynı görüş, İsrailiyat etkisi altında kalarak yunan felsefe tarihini yazan bir kısım müslüman tarihçiler tarafından da dile getirilmiştir. İntişar eden bu yahudi kıssaları ve rivayetleriyle, yunan felsefesi ile Benî İsrail peygamberleri arasında bir bağ kurulmak istenmiştir. Söz konusu tarihçiler, eski felsefecilerle yahudiler arasında ilişki bu-

lunduğunu, putatapıcı bazı yazarların dilinden de aktardılar. Aristo'nun eski Meşşai talebelerinden biri olan Kaliarhos'tan şöyle bir ifade nakledilir: Kaliarhos Asya'da bir Yahudi ile tanışmış ve onunla felsefi konularda tartışmalarda bulunmuştur. Kaliarhos, bu yahudiden çok şeyler öğrendiğini anlatır. Nominus Abami ise, Eflatun'u, "Atinalıların dilini konuşan Musa" olarak kabul eder. Aslında bu, Iskenderiye kültürlü yahudilerin, kendileriyle Yunanlılar arasında bağ kurmak için başvurdukları hileli bir yoldur.

Filistin yahudilerine gelince; bunlar da beslendikleri kültür yönünden Yunan düşüncesinin etkisinde kalmada diğerlerinden geri değillerdir. Aslında bir din olarak Yahudilik büyük bir tehlikeye içinde idi bu dönemde. Yahudiler iki kısma ayrılmıştı; Ferisiler ve Sadukiler. Bunlardan Ferisiler, o gün için pratikte geçerli bulunan düşünce ve metodları kabul ettiler. Hakim düşünceden, büyük ölçüde etkilendiler. Öyle ki, bu görüşlerin asırlardan beri sürüp gelen sözlü bir anlatım yahut gelenek olduğunu iddia ederek, bunu kadim bir geçmişe dayandırmak istediler. Mukaddes metinler etrafında yaptıkları yorumlarını da bizzat Hz. Musa'ya dayandırmaya kalkıştılar. Yunan, Keldani ve Fars felsefelerine ait düşünceler, Ferisilerin eserlerinin en derin noktalarına kadar nüfuz etti. Sadukiler ise, sözlü gelenekle birlikte tefsirci görüşleri ve yazılı metinde mevcut bulunmayan akideleri reddettiler. Resmi Yahudiliği temsil eden Sadukiler, sadece Yahudilere has olan bir ilaha iman ediyorlardı. Sadukilerde ilah düşüncesi pek o kadar gelişmemişti. Ceset yahut ruh şeklindeki dirilişe de inanmıyorlardı. Bu arada Ferisiler arasında gizli bir cemiyet oluştu. Belirli birtakım ayinler ve usûller kullanmaya başlayan bu cemiyet "Essenler" yahut "Esseniler" diye adlandırıldı. En isabetli bir görüşe göre bu kelime Süryanice *etibba* anlamına gelen *asaya* sözcüğünden türetilmiştir. Öyle görünüyor ki bu cemiyet Mısır'daki bir yahudi cemaati içinde oluşmuştu. Bunlar kendilerine ruhani doktorlar (Therapeutes) yahut ruh doktorları adını vermişlerdi. İtikafatı bulunuyor ve tek başlarına tefekküre dahi, inziva halinde yaşıyorlardı. Filistin yahudileri Yahudiliğe, Iskenderiye doktorlarından daha yakın idiler. Gerçi bunlar da zühd içinde derin bir tefekkür hayatı yaşıyorlardı ama bununla birlikte dini, pratikte ve sosyal hayatta gözardı etmiyorlardı.¹² Dikkate değer

olan husus bu cemaatin tasavvuf ve felsefe karışımı bir mezheb oluşturmastır. Bu mezhep mesihiliğin doğuşu döneminde Filistin yahudileri arasında gelişmiştir. Gözden irak tutmamak gerekir ki, Filistinli yahudi doktorlar “melaike adları”na büyük bir önem veriyorlardı. Kendilerine özgü gizli mezhepleri vardı. Bu mezheplere ait bilgileri, cemiyete iltihak eden üyelerden gizliyorlardı. Ancak uzun bir süre geçtikten ve çetin bir imtihana tabi tutulmalarından sonra bu sırlar müntesiplere açıklanabilirdi. İşte bütün bunlar, yahudilerin yeni çağlarda kurmuş oldukları Masonluk teşkilatının ilk emareleriydi. Yahudiler bu yolla ideolojilerini yayma imkanı buldular. Bütün gayeleri Kudüs'teki Süleyman Mabedini yeniden inşa etmektir.

Filon, *Ouod omnis probus lib* adlı kitabında, bu doktorların, felsefenin mantık yönünü küçümsediklerini, tabiat bilimlerinden ise sadece Allah'ın varlığını ispata yarayan kısmını kabul ettiklerini kaydeder. Felsefi düşüncelerin yanı sıra, melaike ve cinlerin olağanüstü etkilerine de inanmaktaydılar. Kabala'dan sonra teşekkül eden bazı mezhepler bunlar arasında gelişip yayıldı. Çeşitli kaynaklardan faydalanmış olan söz konusu felsefi mezhepler daha sonraları Gnostiklere ilham kaynağı olmuştur.

Munk, Mısırlı yahudi felsefecilerin, bir taraftan Yeni Eflatuncularla Gnostikleri etkilerken öte yandan yunan felsefesi ile şark felsefesine ait görüşleri uzlaştırmaya çalıştıklarını kaydetmektedir. Munk şöyle diyor: Bu açıdan Yahudiler felsefeci ünvanını almaya hak kazanmakta ve felsefe tarihinde belli bir yer işgal etmektedirler. İster İskenderiyeli olsun ister Kabala'dan olsun, bu filozofların asil birtakım meziyetlerinin olmasına rağmen Munk, bu filozofların hulûliye mezhebini “yahudi felsefesi” olarak adlandırmalarının yanlış olduğunu söyler. Çünkü bunlar genel yahudi tarihinin dışındadırlar. Bu filozofların oluşturdukları kurumlar Yahudiliğin kendi bünyesinden çıkan yahudi düşüncesine yabancı kalmış kurumlardır. Yahudiler burada Avrupa düşüncesiyle Şark düşüncesi arasında sadece köprü rolünü oynamışlardır. Yunan felsefesiyle Avrupa düşüncesini, Eski Ahid'deki kıssalarla Hint felsefesini, Fars hikmeti ile ve Keldani mitolojisindeki anlatımlarla da Şark düşüncesini temsil etmişlerdir. Munk, yahudilerin aynı misyonu değişik koşullarda yeniden yerine getirdik-

lerine işaret etmektedir. Munk bununla, yahudilerin miladi 11. ve 12. asırlarda İslâm felsefesini ve İslami ilimleri Avrupa'ya tercüme yoluyla aktarma hareketini kastetmiş olsa gerektir.

Mesihilik çıktığında yahudilerin buna karşı amansız biçimde düşmanlık gösterdiklerini biliyoruz. İki din arasında çetin bir mücadele başlamıştı. O kadar ki sözkonusu mücadele daha sonra kanlı ve korkunç bir tabloya dönüştü. Yahudilerin akli yönden gelişmiş olduklarını yahut daha dikkatli bir deyimle filozoflar yetiştirmiş olduklarını kabul etsek bile, Hristiyanlığın ilk üç asrı yahudiler nezdindeki tüm bu gelişmeleri silip süpürdü. Kudüs'te başlarına gelen musibetten sonra, dünyanın her tarafına dağıldılar. Roma'nın intikamından kaçan yahudi uleması, dünyanın dört bir yanına dağıldı. Kudüs'ü yahudi kültürünün merkezi kılma yahut parçalanıp bölünmüş olan Yahudi milletin birlik sembolü haline getirme umudu bir daha geri gelmedi. Yahudi uleması, gitmiş oldukları her ülkede dini birer topluluk halinde biraraya gelmeyi amaç haline getirdiler. Bunlar miladi üçüncü yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Ferisilere -ki yahudilerin çoğu bu taifeye bağlıdır- ait bilgileri Eski Ahid'in "Tesniye" bölümünde biraraya getirmeye başladılar. Bu kitap üç asır boyunca süren çalışmaların bir hasılası idi. Bölünmüş ve dağılmış olan yahudiler, mukaddes kitaplarına ait olan eski metinleri beraberlerinde taşıdılar. Geniş eleştirel bir çalışmayla bu metinlerin tahkikine ve nassların düzeltilmesine başladılar. Öyle ki, her bir kitaptaki kelimelerin harflerini saymaya ve hesaplamaya kadar işi götürdüler. Hristiyanlığın ilk altı çağı boyunca ister Talmut, ister Tevrat olsun bunlar üzerine yazılmış sembolik belâgat tefsirleri üzerinde yapılmış çeşitli şerh ve haşiyelerde felsefenin etkisini araştırmaya kalkarsak boşuna çaba sarfetmiş oluruz. Kabala yahudileri ile ilgili bir şeyin nakledildiğine rastlamış değiliz henüz. Sadece cin, şeytan, sihir, elçabukluğu ile gözboyama oyunları gibi Kabala'ya ait izleri görüyoruz. Yahudiler bu şekilde Hristiyanlığın gölgesinde uzun süre yaşadılar.

Sonra İslâm dini geldi. Müslümanlar yeni fethettikleri ülkelere yerleştiler. Yahudiler tarihleri boyunca ilk kez kendilerini güven ve emniyet içinde hissediyorlardı. Müslümanların kitabı Kur'an, onları "zımmî" olarak kabul ediyor ve bu çerçevede on-

lara birtakım haklar tanıyor ve mükellefiyetler yüklüyordu. Çağdaş yahudi alim Vajda müslümanların ehli kitaba karşı tarihte en büyük müsamahayı göstermiş olduğunu itiraf etmektedir.¹³ İslâm'ın hakim olduğu dönemlerde yahudilerden bir- çok kimse sivil görevlerde en yüksek makamlara kadar geldi. Mesela Endülüs'te bazıları bakanlık makamına kadar yükseldi. Yahudilerin, yeni bir din olan İslâm'a karşı nasıl bir kin ve adavet beslediklerini daha önce görmüştük. Bu adavetlerine ta Medine'de başlamışlardı. Yahudilerin Yemen'deki durumları da malumdu. Yemen'de büyük bir azınlık halinde bulunuyorlardı. Aralarında simya, kimya, ilm-i nücum, sihir ve tılsım gibi bilim dalları yaygın halde idi. Abdullah b. Sebe ile Ka'bül-Ahbar İslâm'a girince bunlardan herbiri sözkonusu ilimlerden bazılarını da beraberlerinde getirmiş oldular.

Küfe'ye kadar gelen yahudiler, burada yerleştiler ve "gulat-ı Şia" görüşünü tahrik ederek alevlendirdiler. Birçok kimseye de sihir ve *nirencat* denilen bir tür gözboyama oyurlarını öğretiler. Öte yandan sahih hadislere karşı İsrailiyatı yayarak hadisleri unutturmak istediler. Ne var ki bunu yaparken bile yahudilerin belli bir felsefeleri yahut felsefi düşünceleri yoktu.

Bu arada birçok yahudi İslama girmeye başladı. Yahudi dininin ibadet merkezleri olan Havralar, artık müslümanlara karşı soğuk savaşı başlatmış oluyordu. Bu yol akıl yolu ile yapılacak olan bir mücadele idi. Munk, İslâm dünyasındaki akılcı hareketlerin "Havra"yı şiddetle etkilediğini kaydeder. Bu tutum yeni bir çatışmayı ve çekişmeyi doğurdu. Yahudi din adamları, karşılaştıkları teorik yahut pratik problemleri çözümlemede Talmut medresesine ait birtakım silahları kullanma yerine yeni birtakım vasıtaları istihdam etme yolunu tuttular. Daha önce belirttiğim gibi yahudiler, her türlü felsefi kültürden yoksun idiler. Filon ve benzeri gibi ismen yahudi olan bir kısım yahudilerde görülen felsefi özelemler ise fazla bir şey ifade etmiyordu. Onun içindir ki yahudiler eski Yunan bilimlerinin Arapça'ya tercüme edilmesi hareketine katılmamışlardır. Araplar tercüme hareketini başlatınca buna Süryani hristiyanlarla Yakubî ve Nasturilerin yanısıra Sabiiler de iştirak ettiler. Ama bu tercüme hareketinde hiçbir yahudi ismine rastlamıyoruz. Yahudiler daha çok gizli ilimlerle ve

sihirle meşgul oluyorlardı. Sihir, nirencât, simya ve bazı unsurlarıyla ibtidai kimya bilgilerine de sahip idiler. Birçok yahudi tıp ilmiyle de meşgul oldu. Sıra tercüme hareketine geline, ilmi yetekten yoksun oldukları için buna da yanaşmadılar.

Felsefi harekete iştirak eden yahudi alimleri eserlerini sadece Arap dili ile yazıyorlardı. Çünkü Arap dili “uluslararası bilim dili” mesabesinde idi. Bir grup yazar ve mütercimin naklettikleri yeni kültür karşısında Arapça, -başka dillerde eşine rastlanmayan- yeni bir şekil aldı. Tercüme edilen bu yabancı kültür, yeni birtakım anlayışları ve karmaşık bir kısım terimleri de beraberinde getiriyordu çünkü. Vajda'nın, “Arap dili müslüman olmayanlara ve özellikle de hristiyanlardan çok Yahudilere mecburi kılınmıştı”¹⁴ demesi oldukça tuhaftır.

Yahudi ve Hristiyanlar müslümanların genel uygarlık akımı içindeki yaratıcı ilmi gelişmeleri izlemek için, hiçbir zorlama olmadan Arapça'yı öğrenmek, bu dille yazıp okumak konusunda büyük çaba sarfediyorlardı. Yahudi bilginleri, bu yeni dinin zengin dili olan Arapça ile yazmak konusunda hiçbir tereddüt göstermedikleri halde Vajda, Yahudilerin bu zengin dille yazmalarına içerlenmekte, kininden neredeyse çatlamaktadır. Iskenderiye yahudilerinde olduğu gibi Filistinli yahudiler de daha önceleri eserlerini yunanca yazmışlardı. Tevrat'ın miladi yetmişli yıllarda yapılan Yunanca'ya tercümesini de yahudiler yapmıştır. Böylece Tevrat Yunanca'ya aktarılmış oldu. Tevrat'ın asıl yazıldığı dil olan İbranice bir Sami dili olduğundan Ari dilinin özelliklerinden tamamen ayrılmaktadır. Pratikteki gerçek şu ki, yahudi bilginleri Tevrat'ı yorumlamada ve sözlü açıklamalarda Arap dilini kullanmayı tercih etmişlerdir. Bunu şunun için yapıyorlardı; yahudi halkından büyük bir grup İslâm'ı seçmekteydi. Hem sonra düşmanlarının hücumları karşısında, atalarının akidelerini savunmaları gerekiyordu. Bunun için de Arapça'yı öğrenmeliydiler. Arapça ve Arap kültürü böylece yahudi düşüncesinin en derin noktalarına kadar nüfuz etmiş oldu. Bu kültürün yapısının ve bu kültürün rönesansın ilk yıllarına kadar yahudiler üzerindeki etkisinin bilinmesi gerekliydi. Vajda'nın bizzat kendisi de, Arapça'yla ilişkileri kopmuş bulunan rönesansçılardan Levi Ben Gerson ve Hasiday Kreskay'a ait felsefi eserleri anlamamanın mümkün

olmadığını itiraf etmektedir. Fakat buna rağmen adı geçen yazarların eserlerinde Arap felsefi düşüncesinin etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Bunları Arap düşünce dairesinin dışında kabul etmek imkansızdır. Vajda'nın zikretmediği şu hususu da belirtelim ki, bu iki düşünür Spinoza üzerinde oldukça etkili olmuşlardır. Rönesans'a kadar Ortaçağ boyunca ve hatta Rönesans'tan sonra da müslümanlar hep verme pozisyonunda oldukları halde yahudiler hep almak durumunda kalmışlardır.

Şehristani, yukarıda tarihini belirttiğimiz dönemde yahudilerin müslümanlardan etkilendiklerine dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: "Kader konusundaki görüşe gelince; yahudilerin bu konudaki ihtilafları İslâm'daki iki fırkanın içine düştükleri ihtilaf gibidir. Yahudilerdeki Rabbaniyyun fırkası bizdeki Mutezile; Kurraun fırkası ise bizdeki Cebriye, Mücebbire ve Müşebbihe fırkası gibidir." Şehristani'den aktarılan metin çok dakik olmasa da -genel olarak- İslâm düşüncesinin yahudilerdeki yansımalarını dile getirmektedir.

O dönemde yaygın bir şöhrete sahip olan ilim havzası Babil Akademisi idi. Talmudiye Medresesi ise daha çok yazılı metinlere ve sözlü nasslara bağlı kalıyordu. Ne var ki etraflarındaki alem durmuyor, deviniyordu. Saf İslâm düşüncesinden kaynaklanan İslâm felsefesi tekevvün ediyor yahut fiilen oluşmuş bulunuyordu. Babil Yahudi akademilerinden birisi olan Sokrat Akademisinde yahudilerin temsilciliğini Rabbaniyyun grubu yapmakta idi. Daha önce de belirttiğimiz gibi, yahudiler yazılı olan metinlerinin yanısıra sözlü naslara da sımsıkı sarılmış bulunuyorlardı. Talmud Medresesi ise tüm yahudileri boyunduruğu altında tutuyordu. Fakat çok geçmeden Mutezile fırkasına bağlı olarak İslâm düşüncesini savunanlar bu medresenin bağlılarını etkisi altına aldı. Ebu Cafer el-Mansur döneminde ortaya çıkan yahudi bilginlerinden biri, yeni akılcı bir hareketin öncüsü oldu. Bu adam bir yahudi bilgini olan Anan bin Davud idi. Anan bin Davud, Rabbaniyyun fırkasına karşı Karailer fırkası diye yeni bir fırka oluşturdu. Anan, Rabbaniyyun'un dini baskılarına karşı gelerek, karşı devrimini ilan etti. Geleneksel kanunları çiğnediği gibi, insanların özgür araştırmaya ve akıllarını kullanmaya çağırdı. Bu yolla Rabbaniyyun'a büyük bir darbe indirdi. Rabbaniyyun düşün-

cesi yahudi itikadının merkezini teşkil etmekteydi. Bu merkez yahudileri bir tek inanç etrafında toplayarak birliklerini koruyordu. Rabbaniyyun, grubu yazılı naslara inandığı gibi tarih boyunca nesilden nesile intikal ederek kendilerine ulaşan sözlü geleneğe de inanıyordu. Anan bin Davud, Rabbaniyyun'u kargaşaya boğacak ve ortalığı velveleye vermelerine sebep olacak Karailer mezhebini ilan etti. Şunu da önemle belirtmek gerekir ki Anan bin Davud, sözlü geleneği tamamen yıkmadığı gibi, daha öncekileri Sadukilerin yaptığı gibi geleneksel tefsirleri de red etmedi. Sadece şu fikri ortaya attı: İster sözlü ister yazılı olsun, naslar akıl ile insicam içinde olmalıdır. Yahut daha yerinde bir deyimle şöyle demektedir; akıl ile nakil tearuz etmez. Anan'ın bağluları kendilerine Karailer adını verdiler. Kelimenin aslı "Karaim"dir. "Karaim, nasçılar, yani sözlü rivayete değil de yazılı olan nassa bağlı olanlar anlamına gelmekteydi. Kelime daha sonra değişerek Karailer şeklinde meşhur oldu. Karailer yahudiler arasında ilk kez, akılla uyum içindeki felsefi görüşün de desteğini alarak lahuti bir mezhebin kurucuları oldular. Karailer aslında Mutezile'nin eserlerinden biri sayılır.¹⁵ Çünkü yahudi kültüründe Mutezile'ye tabi idiler. Yahudi Karailer Mutezile'yi örnek alarak, sırf kendilerine delalet etsin diye de "mütekellimin" ismini kullandılar. Hatta Mesudi, Mutezile için kullandığı "ehl-i adl ve't-tevhid" sıfatını Karailer için de kullanır.

Yahudi bir Karai olan Ehron b. Eli, Karailerin ve Rabbaniyyun'dan da büyük bir bölümünün Mutezile mezhebine bağlı olduklarını ileri sürmektedir. Yine bir yahudi olan Hazari de şunları yazar: "*Hazar kralı, mutassıp Karailerin görüşlerinin kendisine arzedilmesini istedi. Ki bunlar ilm-i kelamcılardır.*" Musa bin Meymun ise, *Delaletü'l-Hairin* adlı kitabında Karailerin, kullandıkları delilleri müslüman kelamcılardan aldıklarını söyler. Bütün bu delillerin hazırlanmasından gaye, yahudi akaidini felsefi esaslar üzerine kurmak idi. Munk, Müslüman ve yahudi kelamcılarının, Aristo'ya ait diyalektik metodu kullanmış oldukları görüşündedir. Munk'a göre bu metod İslâm dünyasına, *Istacirli* filozofun felsefi görüşlerine sed çekmek için girmeye başlamıştı. Bu yanlış bir görüştür. Aynı görüşü başka bir yahudi müsteşrik olan Goldzieher de tekrarlamaktadır. Gerçekte İslâm kelamcıları -Mu-

tezile veya Eş'ariler- diyalektik metodu yahut Aristo mantığını kullanmamışlardır. Çünkü kendilerine ait başka bir mantık metodu vardır. Bu mantığın unsurlarını bu kitapta açıkladığım gibi, “İslâm Düşünürlerinde Araştırma Metodu” adlı kitabımda geniş biçimde açıkladım. Aristocu ve yahudi bir filozof olan Musa bin Meymun da bu kelam metoduna karşı çıkarak İbn Rüşd gibi Aristocu açıdan buna karşı hücumla geçmiştir. Daha sonra Thomas Aquinas da bunları izleyerek aynı yönde hareket etmiştir.

Karailerin savundukları temel meseleler ise şunlardır: Madde kadim değildir. Alem mahluktur, sonradan yaratılmıştır. Dolayısıyla bu alemin bir yaratıcısı vardır, ki o da Allah'tır. Bu yaratıcının ne öncesi ne sonrası vardır. O cisim değildir. Mekan sınırlarıyla kuşatılmamıştır. İlmi her şeyi kuşatmıştır. Hayatı akıldan ibarettir. Bu hayat sırf bir taakkuldur. O kendi özgür iradesiyle hareket eder. İradesi, Celal kudretiyle ve kudsietiyile uyum içindedir.

Bütün bu konular Mutezile'nin uğraştığı meselelerdir. Karailer bu meselelerde Mutezile'yi takip etmişler ve Mutezile'nin fikirleriyle ve uyum sağlamışlardır.

Mutezile'nin bir yükseliş dönemi olduğu gibi Karailerin de parlak bir dönemleri olmuştur.

Karai arap müelliflerden Yafet bin Sair, miladi 13. asırla 14. asırlar arasında yaşadı. Yahudilik, Yahudiliğin izlediği seyir ve yahudi geleneği konusunda uzun bir rivayet silsilesini ortaya koydu. Kuşaktan kuşağa uzanan bu rivayet zinciri Hz. Musa ile başlamakta ve Anan ile son bulmaktadır. Başka bir deyimle, Karailer gelenek konusunda bir tür sened silsilesi ortaya koydular. Bu senet zinciri Musa'dan başlayarak Şamariya'ya kadar ulaşmaktadır. Şamariya bunu oğlu Rabzila'ya nakletmiş, ondan da Anan'a intikal etmiştir. Anan, “doğru olan mezhebi kesin bürhanlarla ilk kez ortaya koyan ve uzun süredir gizli kalmış olan hakikatı ilham eden” Yafet ibn Sair'le aynı görüştedir. Anan, Yafet bin Sair'in, halife Mansur döneminde inancı uğruna hayatını feda ettiğini söyler.

Karailerin ikinci önemli şahsiyeti ise, Davud b. Mervan el-Mukammis er-Rakkî'dir. Irak'ın Rakka kentinde yetişen Mukammis, ünlü Rakka Felsefe Okulu'nda hristiyan bir üstadın gözetiminde felsefe ve ilahiyat (lahut) okumuş, hocasının etki-

sinde kalarak hristiyan olmuştur. Ama bir müddet sonra tekrar Yahudiliğe dönmüştür. Rakki'nin Karai olup olmadığına şüpheyi düşen Vajda, onun Rabbaniyyun'a daha çok yakın olduğu görüşündedir. Mukammis, imzasını kullandığı kitabını Arapça olarak yazmıştır. Kitap aynı zamanda "20 Mesele" ünvanıyla da bilinmektedir. Daha sonraları bu kitabının Rabbaniyyun taifesine ait bir kitap olduğuna da işaret etmiştir. Bu da onun Rabbaniyyun aleyhinde kitap yazmamış olduğunu kanıtlamaktadır. Mukammis, her iki taifenin de kabulüne mazhar olan temel birtakım itikadi meselelerle meşgul olmuştur. Yazdığı hiçbir kitap Rabbaniyyun taifesine karşı bir eleştiri yahut bir tartışmayı ihtiva etmemektedir. Bahya bin Fakuda, ünlü kitabı *Vacibatü'l-Kulub* adlı eserinde, Mukammis'in kitabında itikadi meseleleri akılla ispatlamaya çalıştığını, aynı yolla din düşmanlarıyla münakaşada bulunduğunu söyler. Mukammis'in ortaya koyduğu en önemli husus şudur: Adem -mikrocosme- küçük alem olarak en mükemmel varlıktır. Melaikeden daha üstün bir derecededir. Tevrat'ta melekler semavi yaratıklardır. İnsan ise meleklerin biraz aşağısındadır. Fakat Mutezile'ye uyarak akıl ve akıl gücünü takdis eden Mukammis, meleklerde bulunan tüm özelliklerin insanda da mevcut olduğunu ve hatta insanın meleklerde bulunmayan başka bir kısım sıfatlara da malik bulunduğunu ileri sürer.

Karailerin üçüncü büyük şahsiyeti ise, yahudiler arasında adı Jozef Haruh olan Ebu Yakub el-Basir'dir. *Muhteva* adlı eserini Arapça olarak yazmıştır. Kitapta, Musa bin Meymun'un İslâm kelimcilerine dayandırdığı bütün nazariyeler sergilenmektedir. Ebu Yakub el-Basir, bölünmeyen parça yani atom nazariyesini ortaya koyar ve zerrenin tabii olan değişimini dört ayrı olaya bağlar; hareket, sükun, bir araya gelme ve ayrılma. Allah'ın sıfatları konusunda sıradan bir Mutezili gibi konuşur. Mutezile'nin ilahi irade gibi bazı nazariyeleriyle fazlaca meşgul olan Ebu Yakub el-Basir, bunların tümünü kabul eder. Ebu Yakub el-Basir'in, Allah'ın birliği, maddeden münezzehe olduğu, varlığı yoktan yaratmış olduğu gibi konuların ispatı için ileri sürdüğü deliller İslâm kelimcilerinin öne sürdüğü delillerin aynısıdır.

Ebu Yakub el-Basir'i, öğrencisi Cevziye bin Cevdeh izledi. Daha sonra gelen Yakub el-Karkışani arapça olarak *el-Envâr ve'l-*

Murakib adlı kitabını yazdı. Kitap, baştan sona bir Mutezile kitabını andırıyordu.

Talmud'a bağlı Rabbanilere gelince, bunlar dinî yapılarını ortaya koyarken akıl ve bürhan yolunu kullanarak Karai alimlerin yolunu izlediler. Bütün bunlarla birlikte "çağın felsefesi" yani müslüman kelimcilerin felsefesi onlara yardımcı oldu. Rabbanilerin ilk filozofu ve kelimcisi Sa'deyh bin Yusuf el-Feyyumi'dir. Eski ve yeni yahudi düşünce tarihçileri, onu yahudi düşüncesinin en büyük siması olarak kabul ederler. Çünkü O, yahudi tarihini temsil eden Rabbaniiyyun bilginlerinin ilkidir. Bunlar, yahudi felsefesinin, yahut yahudi ilahiyatının ikamesi için kitab ve akla dayanan delil yolunu kullananlardır.¹⁶ Sa'deyh el-Feyyumi, gençliğinin ilk yıllarında Bağdat'a gitmiş ve oradaki Surat Akademisinde ders görmüştür. Biz burada onun, Tevrat'ı Arapça'ya tercüme ve tefsir etme yolunda yapmış olduğu çalışmaları ve İbranice'ye olan vukufiyetini anlatacak değiliz. Ancak şu hususu belirtmekle yetinelim ki el-Feyyumi de Mutezile'nin çömezlerinden birisi idi.

Vajda, Ebu Hasan el-Eş'arinin, Sa'deyh zamanında yaşadığını, Mutezile'ye karşı harekete geçtiğini, ehl-i hadis mezhebini seçtiğini ve sonra da bu mezhebin görüşlerini akıl yolu ile ispatlamaya çalıştığı görüşündedir. Daha yerinde bir deyimle ifade etmek gerekirse, önce nassı ardından da akli esas almıştır. Önce nassı tesbit edip sonra da bunu akılla teyid eden Sa'deyh'in düşünce yapısı Eş'ari'ninkine benzemekte midir? Kuşkusuz Sa'deyh bunu aynen yapmıştır. Ama bunu yaparken de Mutezile'nin kucağına düşmüştür.

Yani Sa'deyh metodunu Eş'ari'den, konusunu da Mutezile'den almıştır. Daha sonra göreceğimiz gibi bazı yahudi düşünürleri Eş'ari'nin hem metodunu hem de üzerinde durduğu aynı konuları işlemişlerdir.

Sa'deyh el-Feyyumi, kelim felsefesini Arapça olarak kaleme aldığı *el-Emanet ve'l-İtikadat* kitabında toplamıştır.¹⁷ Burada "emanet" dini akaide, "itikadat" ise akli araştırma yoluyla kazanılan marifete delalet etmektedir. Vajda, kitabın bablara ayrılmasında ve konuların işlenmesinde, el-Feyyumi'nin Mutezile'nin görüşlerine tabi olduğunu zikreder.

Bilindiği gibi Mutezile kelim felsefesine, önce alemin kıdemi ve hudusu sorunu ile başlıyor, daha sonra Allah'ın varlığı ve sıfatları konusuna geçiyordu. Sa'deyh el-Feyyumi de aynı yolu izledi. Mutezile'nin kelim beş esasa dayanmaktadır; tevhid, adalet, vaad ve vaid, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-emr bi'l-maruf ve'n-nehy ani'l-münker. Sa'deyh bu beş esası olduğu gibi almış ve bunlara sıkıca tutunmuştur. Kitabında peşpeşe gelen bölümlerde bunları birer birer incelemektedir.

Demek istediğim şu ki, Sa'deyh el-Feyyûmî, Mutezile'nin düşüncelerinden beslenerek yetişmiştir. Akla büyük bir hakimiyet veren Feyyumi'ye göre akıl, dinî akaidi incelemeli ve gözden geçirmelidir. Akidenin akıl ile anlaşılması gereklidir. "Dıştan gelen hücumlara" karşı ancak bu yolla kendini müdafaa edebilir. Akıl bize naklin öğrettiği hakikatlerin aynısını öğretmektedir. Ama nakil de, bizi yüksek hakikatları anlamaya ulaştırması açısından zaruridir. Aklı tek başına bıraktığımızda ise ancak uzun bir gayret ve çalışmadan sonra aynı noktaya varabiliriz.

Sa'deyh el-Feyyumi, kendisinden önce Mutezile'nin uğraştığı tüm konular üzerinde kafa yordu. Allah'ın birliği, sıfatları, yaratılış, nakil, akıl, insan nefsinin karakteri ve insanın seyr ve süluku gibi konular üzerinde durdu. Mutezile'nin yapmış olduğu gibi, melekler, cinler ve şeytanlar hakkında varid olan haberleri akıl kıstasına göre değerlendirdi. Yani bütün bunları akılcı bir yoruma tabi tutmaya çalıştı. Mutezile'nin nübüvveti savunması gibi o da peygamberliği müdafaa etti ve Eflatuncu dinsiz bir filozof olan Muhammed bin Ebi Bekir er-Razi'ye karşı müslüman kelimcilerin safında yer alarak hücum etti. Mutezile'nin yaptığı gibi Aristocu görüşlere de karşı geldi ve onların metodlarıyla bu sözlerin Allah'ın zatı konusunda tatbik edilemeyeceğini ispatladı. Varlığın yoktan varedildiğini delilleriyle kanıtladı. Maddenin ezeliyeti düşüncesini savunan yunan felsefesiyle mücadele etti. İnsan iradesinin özgürlüğünü ispat etmede de Mutezile'yi izledi. Bu konuda öne sürdüğü deliller Mutezile'ninkilerle benzerlik arz etmekte bunlarla çakışmaktadır.

Sa'deyh el-Feyyûmî, ibrani ilahiyatının ilk felsefecisi sayılır. Yahudiler onu hâlâ Tevrat'ın gerçek filozofu olarak kabul etmektedirler. O, yahudilerin çoğunluğunu teşkil eden Rabbaniy-

yun'un eline akli kullanmada ve akidelerini anlama ve ispat etmede deliller ve hüccetler verdi. Ölümünden sonra yahudi düşüncesinde büyük etkileri olduğu anlaşıldı. Her şeye rağmen Sa'deyh, Mutezile'nin küçük bir çömeziydi kuşkusuz.

Meşşâi İslâm felsefesi önce Kindi ve medresesi ile daha sonraları ise Farabi'nin eliyle ortaya çıkmaya başladı. Bu felsefenin oluşum tarihi üzerinde burada durmayacağız. Bunu inşaallah bu kitabın beşinci cüzünde ele alacağım. Fakat burada konuyu özetleyerek şunu demekle yetiniyorum; bu okulun görüşleri önce Mağrib'de daha sonra da Endülüs'de yayıldı. Kayravan'da bu medresenin etkisi altında -ki Farabi bizzat bu medresedendi- Yahudi Kayravan Okulu teşekkül etti. Medrese -Yahudilerin adeti üzere- tıp, büyü, ilm-i nücüm, simya ve kimyaya özen gösterdi. Bu okul ister istemez felsefe ile de uğraşacaktı. Okulun önde gelen simalarından ilki Ishak İsraili'dir (850-950). Ishak İsraili *et-Ta'rifat* ve *el-Mebadi* adlı iki kitap yazmıştır. Yazdıkları; mantık, metafizik ve tıp gibi incelemeleri ihtiva eden bir karışımı arz etmektedir. Felsefi görüşleri ise İslâm'daki Meşşâi okulun görüşlerinin bir kopyasıdır. Daha doğru bir deyimle Yeni Eflatunculuğun bir benzeri olan İsraili'nin felsefesi, din ile yunan felsefesi arasında bir uzlaştırma girişimidir. Ishak İsraili'nin felsefesi, Eflatuncu, Aristocu ve Yeni Eflatuncu felsefelerin karışımından ibarettir. Ishak İsraili, İslâm felsefecilerine uyararak felsefenin, Allah'ı anlamak, onun zatından bahsetmek ve ona ulaşmak gibi hususunda araştırmalarda bulundu. Ishak İsraili, bu esasa göre yazılan felsefe tarihinin -ki bu tarif Yeni Eflatunculardan ve Aristosarıhlerinden birinin yazmış olduğu bölümlerden alınmıştır- Tevrat'ın yahut Talmud'un Allah tarifiyle herhangi bir çelişkiye düşmeyeceği görüşündedir.

Daha sonra yaratılış konusuna geçen Ishak İsraili, Allah'ın, varlığı yoktan yarattığı şeklindeki düşüncesi ile, varlığın daha önce varolan soyut bir maddeden yaratılmış olduğu şeklindeki tabiatçı görüş arasında net bir ayırım ortaya koymaktadır. Böylece alemi yaratanın Allah olduğunu kesin şekilde vurguluyor. Çünkü Allah, varlığı halkederken hikmetini göstermek istemiştir. Fakat Yeni Eflatunculuğun, uluhiyet konusunda koymuş olduğu soyut-olumsuz nasslarla uzlaşmayan bu düşünce, Ishak İsraili ta-

rafından çok geçmeden Eflatun'un "feyz teorisi"yle birleştirilmiştir. Buna göre nefis, çeşitli dereceleriyle akıldan taşarak meydana gelmiştir. Nefsin en aşağı derecesinden ise felek-i sema yaratılmıştır. Bu zincirleme düşünce tarzı, Yeni Eflatunculuğun akıl, nefis ve tabiat üçlüsüyle uyushmaktadır denilebilir.

Meşşai İslâm filozoflarında, özellikle Farabi'de gördüğümüz düşünce bozukluğunu, Ishak İsraili'de de görüyoruz. Aynı düşünceyi Dunaş b. Te'mim'in bir yorumunda da görüyoruz. Şöyle diyor Te'mim: Eski yahudi hikmeti, daha seviyeli bir yorum ortaya koysa idi, ilim ve felsefe ile çelişkiye düşmeyecek sonuçlar elde edecekti. Aynı düşünceyi, bir müddet Afrika'nın kuzeyinde yaşamış ve sonra yeniden İtalya'ya dönmüş olan İtalyalı bir yahudide görüyoruz. Bu İtalyalı yahudi İslâm'daki ilk meşşai okulun etkisinde kalmıştır.

Daha sonra Salamon bin Cabirol (1020-1050 m.) ortaya çıktı. Munk, İbn Cabirol'un felsefedeki orijinal yerini tesbit etmeye çalışıyor. Oysa Cabirol, Endülüslü filozof İbn Meserre'nin öğrencisi idi. Çok geçmeden İslâm kelamı ve saf İslâm felsefesi, yahudi düşüncesinde etkisini göstermeye başlamıştır. Endülüslü yahudi Rabbaniyyun kilisesinin kadılarından birine ait bir kitabı incelerken bunu açıkça gördüm. Bu adam, Behya bin Yusuf bin Fakuda adında biri idi. Aynı zamanda *Kitabü'l-Hidaye ila Feraizi'l-Kulub* adlı bir kitabı da Arapça olarak yazmıştı. Vajda, bu kitabın adının, Mutezile'ye ait eski bir terimden alınmış olduğu görüşündedir. Eski Mutezile uleması "*feraizü'l-kulub*" yahud "a'malü'l-kulub"u, "*feraizü'l-cevarih*" yahut "a'malü'l-cevarih" karşılığında kullanmıştır. Kitap, insanın enfüsi hayatından, mü'minin en yüksek ilahi nura erişmesi için kendine vesile ittihaz etmesi gerekli olan miracı konu almaktadır. Yazar Behya, önsözünde kendisini kitabı yazmaya iten sebepleri arzeder. Ona göre yaşamış olduğu çağda batini hayat tamamen unutulmuştu. İnsanların çoğu ibadetlere ve geleneksel ayinlere kalbî hassasiyetten uzak, anlamsız hareketlerle yaklaşıyorlardı. Tefekkür ve teemmül tamamen ortadan silinmişti. Toplumun havas diye adlandırılan üst tabakası ise Talmudi şeriatın zahiriyle meşgul olup kalpleri adeta taşlaşmıştı. Dinin ruhu unutulmuştu. İşte Behya bütün bu hastalıklardan insanları kurtarması için, herkese şifa olması ve onları manevi bir

hayata kavuşturması amacıyla *Şifaûn lî'n-Nas* adlı kitabını yazdı. Behya, eski İsrail filozoflarının, eserlerinde manevi yöne ağırlık verdiklerini, insanın ruhsal yönünü ihmal etmemeye özen gösterdiklerini zikreder. O da diğer İsraili filozoflar gibi insanın ruhsal yönünü ön plana çıkardı. Ona göre, eski İsrail filozofları kitaplarında konuları, düzenli ve uyumlu biçimde işlemişlerdir. Örneğin Talmud ve Midraş, insanın manevi ve ruhi hayatını belli bir düzene kavuşturmak için gerekli olan materyallerle doludur. Behya, bütün bunları uyum içinde ortaya koymak hususunda kendini görevli adeder.

Fakat *Vacibatû'l-Kulub* kitabını incelediğimizde, Talmud ve Midraş'ta bulunduğu iddia edilen söz konusu manevi materyallere hiç de müracaat edilmediğini görürüz. Kitap tamamen müslüman düşünürlerinden, İslâm kelimcilerinden ve mutasavvıflardan yararlanılarak hazırlanmıştır. Kitapta, Talmud veya Midraş'ta bulunan bilgilerin izlerine rastlanmadığı hususu yahudi araştırmacılar tarafından da dile getirilmiştir. Kitapta zikredilen bütün örnekler ve rivayetler de Allah Rasulü'nün (s.a.v.) halifelerin ve diğer İslâm büyüklerinin isimleri anılmış olmasa da tamamen İslamîdir, zühd ve İslâm tasavvufunun yansımalarıdır. Ne var ki, Vajda, Behya'nın Gazali'den etkilenmiş olduğunu inkar ediyor. Delil olarak da, Gazali'nin tasavvufla ilgili kitaplarının her tarafa yayılmadığını, Endülüs'e ise çok geç ulaştığını ileri sürüyor. Bu iddialar tutarlı değildir. Her ne olursa olsun şurası bir gerçek ki, Behya, Muhasibi'den oldukça etkilenmiş ve ondan çok şey almıştır. Çünkü Muhasibi'nin kitapları Endülüs'te oldukça yaygın bir şöhrete sahipti. Muhasibi ise Gazali'den etkilenmiştir.

Behya b. Fakude'nin felsefesinin ayrıntılarına girecek değiliz. Gayemiz, İslâm düşüncesinin bu felsefe üzerindeki etkilerini açıklamaktır, söz konusu felsefenin İslâm düşüncesinin izdüşümünden başka bir şey olmadığını göstermektir.

Behya'ya göre, insanın iç hayatını düzenleyen şey, Allah'ın birliğine olan imandır. Fakat Allah'ın zatını bilebilmek, insanın bilgi alanının dışında kalmaktadır. Çünkü insanın sahip olduğu ilim bunu anlamaya yeterli değildir. Biz Allah'ı, ancak yaratmış olduğu mahlukatı üzerinde tefekkür yoluyla anlayabiliriz. Allah'ın birliğine iman ettiğimizde, O'nun kudretine de inanmamız

gerekecektir. Bu ise Allah'a itaati ve her şeyde O'na ilticada bulunmayı gerektirir. Aynı şekilde, Allah'ın birliğine inanmak, mülkünde O'na hiçbir şeyi ortak koşmamayı netice verir. Allah'a itaat, O'nun ululuğuna yakışır biçimde olmalıdır. İtaatta, başka varlıkları O'na eş koşmamalı, yalnız O'na itaat etmeliyiz. Amellerimiz masivadan arınmış olarak sırf O'nun rızası için olmalıdır.

Yüce Mevlamızın kudreti önünde acimizi idrak etmeliyiz. Fakat bütün bunlarla birlikte insan çeşitli hatalarla, sürçmelerle ve ihtiraslarla karşı karşıyadır. Bu ise vicdani bir imtihan ve sınavdır. Bu hatalardan, sürçmelerden ve nefsani ihtiraslardan kurtulmanın en sağlıklı yolu, doğrudan doğruya Allah'a iltica edip bütün bu varlıklardan alakayı kesmektir. İşte bu, zühd yoluna girmek için atılmış ilk adımdır. Hayatta en yüksek gaye, Allah'ın rızası olduğu ve bütün gücümüzle O'nun gazabına uğramamak için çalıştığımıza göre, kendimizde ve nefislerimizde ilahi sevgiyi gerçekleştirmeliyiz.

Vajda, *el-Hidâye ilâ Ferâidi'l-Kulub* adlı kitabın genel çerçevesini teşkil eden bu düşüncelerin, İslâm mutasavvıflarının batıni hayatlarıyla ilgili mertebelerini gösterdiğini söylemektedir.

Vajda, Behya'nın, Allah'ın birliği konusundaki düşüncelerinin tamamen kelim ilminden ve *İhvan-ı Safa*¹⁸ kitabından alınmış Yeni Eflatunculuğa ait birtakım görüşlerden kaynaklandığını söylemektedir. Eleştiriye önem veren kelim ilminin etkisi, Kurtuba Rabbanî Mahkemesi üyesi olup, 1149'da ölen Yusuf bin Sıddık'ta da açıkça görülmektedir. Arapça olarak yazmış olduğu *el-Alemü'l-Asgar* adlı kitabın kaynaklarını, tamamen yeni Arap Eflatunculuğu, Arap Meşşailiği ile İslami kelim konuları teşkil etmektedir.

Vajda, Yusuf b. Sıddık'ın, Yeni Arap Eflatunculuğu konusunda Cabirol'dan etkilendiği görüşündedir. Yeni Eflatunculuk konusundaki görüşlerini İbn Cabirol'dan almıştır. Yine Vajda'ya göre, Yusuf bin Sıddık, İbn Cabirol'la da yetinmemiş, bu arada, *İmpedokles el-Mez'um*'u da okumuştur. Vajda, bütün bunlardan Yusuf b. Sıddık'ın, İbn Meserre okulunu tanıdığı sonucuna varmaktadır. Ne var ki Vajda, İbn Cabirol'un, İbn Meserre'nin öğrencisi olduğunun farkına varamamıştır. Önce İbn Meserre'yi etkileyen, daha sonra ise bu yolla İbn Cabirol'u de etkisi altına alan *İmpedokles el-Mez'um*'daki görüşler, Eflatun'un son dö-

nemdeki görüşlerinden başka bir şey değildir. Kitapta Eflatun'un bir çok görüşü, özellikle de, ilk beş ilke konusundaki görüşleri, öğrencileri tarafından dile getirilmiştir. Yine Vajda, İbn Sıddık'ın, Aristo'nun *Theologia*'sını da okuduğunu, kitabın Arapça nüshalarının Endülüs'e ulaşmış olduğu görüşündedir.

İbn Sıddık'ın istifade ettiği meşşai kaynaklar daha çok Farabi ve İbn Sina gibi İslâm meşşailerinin kitaplarıdır.

Vajda, Yusuf ibn Sıddık'ın Mutezili kelimadan etkilenmediğini, bilakis Eş'arilerden etkilenmiş olduğunu savunmaktadır. Mutezile'nin güvenilir bir öğrencisi olan Yusuf el-Basir el-Karrai'nin yazdıklarına hücum etmek için Eş'ariye'nin görüşlerini benimsemiştir.¹⁹ Allah'ın sıfatları ve "cüz'-ü layetecezza" gibi meselelerde Eş'ariye görüşünü kabul etmiştir. Yusuf b. Sıddık, ilahi irade konusunda da aynen Eş'ariler gibi düşünmektedir. İlahi iradenin mahluk olduğunu savunan ve Mutezile'yi temsil eden Yusuf el-Basir'in şahsında Mutezile'ye şiddetli tenkitler yöneltmiştir.

Daha sonra gelen Yahuda Halfi (1085-1140) yazmış olduğu *Hazari* adlı kitabında, Hazar kralının -ki putperestti- hristiyan, müslüman ve yahudi olmak üzere üç alimi huzuruna çağırttığını, bunlardan herbirinin kendi dininin esaslarını ve inanç umdelerini arzettiğini sonuçta ise kralın Yahudiliği seçmiş olduğunu kaydeder. Bu hikaye tamamen uydurmadır. Fakat burada bizi ilgilendiren husus, Hazari'nin kitabında İslâm felsefesinin ve İslâm kelamının etkisinin ortaya çıkmış olmasıdır.

Kitap hemen hemen bütünüyle felsefeye karşı bir hücumdur.

Yahudi bir felsefeci olarak bilinen İbrahim b. Davud, İbn Sina'dan etkilenmiştir. *el-Akidetü'r-Rafia* adlı bir kitap yazan İbn Davud, Yahudiler arasında Davud el-Mütercim olarak tanınmıştır. İbrahim b. Davud daha sonraları Tuleytula'da hristiyanların eliyle katledilmiştir.

Çok geçmeden, müslümanlar arasında, Meşşailiğe dönüş denemeye çalışan, kelamcılara ve özellikle de Eş'arilere hücumuyla ünlü, İbn Rüşd ortaya çıktı. Aynı şekilde yahudiler arasında çıkan ve Aristo'nun şarihlerinden olan İbn Meymun da İslâm kelamcılarını ve özellikle Eş'arilerin görüşlerini eleştirdi.

el-Karaiye akımı, Kahire'deki son düşünürü Harun bin İlyi vasıtasıyla yeniden canlandı. Harun bin İli 1346'da Arap-

ça olarak *Şeceretü'l-Hayat* adlı kitabını yazdı. Kitap, Mutezile ile felsefecilerin savunduğu akaidin bir karışımından ibarettir. İzlediği metod ve üslup açısından ise *Delaletü'l-Hairin*'i andırmaktadır. Kitap, aynı zamanda Harun bin İlyi'nin felsefesini devşirdiği, İslâm felsefecilerinin görüşlerinden pasajlar ve açıklamalar da içermektedir.

Burada yahudi felsefesi üzerinde fazla durmak istemiyorum. Ortada gerçek yahudi felsefesi diye bir felsefe varsa tabii. Ancak şunu belirteyim ki, Tevrat ve Talmud'tan devşirdiği unsurlarla İslâm düşüncesini bulandırmak isteyen bu felsefe, İslâm düşünce ve felsefesinin kopyasından başka bir şey değildir.

Akıl açısından müslümanlar üzerinde etkili olamayan yahudiler, şüphesiz İslâm dışı fırkalara, özellikle Batıniler arasına soktukları tahribkar ve yıkıcı fikirlerle istedikleri başarıyı elde etmişlerdir. Hz. İsa hakkında uydurma ve yanlış görüşleri ihtiva eden kitapların, özellikle Pırqué Abot'a ait kitabın, Rabbaniyyun kültürüne ait örneklerin nasıl intişar ettiğini, bu tür İsrailiyatın müslüman olmuş yahudiler eliyle nasıl yayıldığını daha önce gördük. İslâm dünyasında daha sonraları Kabala yahudilerinin görüşleri yayıldı. Bu görüşler gnostik düşüncenin en tehlikeli yönlerini ihtiva etmekteydi. Aynı görüşler ğulat-ı şia ve batıniye fırkalarına girdiği gibi, çok sayıda müslüman filozofların ve mutasavvıfların da açıklamalarına girmiştir. Aslında, Kabala yahudilerinin İslâm dünyasındaki etkileri konusunda ciddi araştırmalar yapılmasına ihtiyaç vardır.

Kabala yahudileri önceleri İslâm dünyasındaki faaliyetlerini tam bir gizlilik içinde yapmaktaydılar. Fikirlerini yayarken bir kısım İslâm düşünürlerinin arkasına gizleniyorlardı. Çok geçmeden kurucusu Ebu İsa İshak bin Yakub el-İsfahani'ye nisbetle İseviye fırkası adı altında işi aleniyete döktüler. Ebu İsa İshak yahudiler nezdinde "*Avfid uluhim*" yani Allah'ın kulu diye biliniyordu. Emevilerin son dönemlerinde yahudiler arasında davetine başlayan bu adam kısa zamanda birçok taraftar topladı. Etrafındakiler ona bir kısım mucizeler ve olağanüstülükleri izafe ettiler. Ebu İshak'ın görüşleriyle Karamita ve Batıniye fırkaları arasında da benzerlik vardır. Hatta diyebiliriz ki bu görüşlerin asılları Karamita ve Batıniye'de mevcuttur. Ebu İsa kendisinin peygamber

ve beklenen rasul-mesih olduğunu ilan etti. Karamita da aslında aynı terimleri kullanmıştır. Beklenen Mesih'in kendisinden önce ardarda gelecek beş ayrı elçisinin olduğuna inanan Ebu İsa İshak sürekli olarak da "davetçi" ıstılahını kullanmıştır. Aynı ıstılahın, İsmailiye Şiası'nda ve Karamita'da kullanıldığını görüyoruz. Bazı araştırmacılar nezdinde bu fırka, İsmailiye'nin davet ettiği fikirlerin aslını teşkil etmektedir. Bazıları ise İsmailiye mezhebinin kurucusu olan Kaddah'ın çocuklarının İseviye fırkasından gelen yahudiler olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir.

Batiniliğin izlerini taşıyan başka bir fırka da, Hemedan'da ortaya çıkan ve kurucusu olan Buz'an'a yahut Yahuza'ya nisbet edilerek el-Buz'aniye yahut el-Mukarribe diye adlandırılan fırkadır. Davetçinin emrine tazim edilmesi gerektiğini öne süren bu fırka, Tevrat'ın bir zahiri yönünün ve bir de batını yönünün olduğunu, bir tenzil bir de te'vil yönünün bulunduğunu söyleyerek Tevrat'taki müteşabih ayetleri yorumlamaya kalkışmıştır. Ebu İsa daha sonra Kaderiye mezhebine girerek fiilin abdin işlediği bir gerçek olduğunu ispata kalkışmıştır.²⁰ Bu taife, İsmailiye mezhebi üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Hatta denilebilir ki, İsmailiye mezhebi bu fırkanın bir kopyasıdır. Kaderiye'nin görüşünü paylaşan İsmailiye mezhebi, Kur'an'ın bir zahiri bir de batını yönünün olduğunu ileri sürmüştür.

İslâm dünyasında ortaya çıkan bu yahudi fırkaların mesihilikle de mücadele etmiş olduğunu bilmemiz lazımdır. Yahudilerin çoğunluğunu teşkil eden Rabbaniler, Mesihiliği tamamen reddetmiştir. Fakat Karailer yahut onlardan bir kısmı olan Ananiler ise, Mesihiliği kısmen de olsa tanımışlardır. Tevrat'ın, Mesih'in geleceğinden haber verdiğini kabul eden bu yahudiler, Mesih'in Benî İsrail'den olması hasebiyle Tevrat'a bağımlı kalması gerektiğini savunmuşlardır. Bunlara göre, Hz. İsa, Allah tarafından gönderilmiş bir peygamberdir ve Musa'nın şeriatını yürürlükten kaldırdığını iddia etmemiştir. O, Tevrat hükümlerini bilen, Allah'ın veli kullarından biridir sadece. Ananiye fırkası, İncil'in Hz. İsa'ya vahiy yoluyla indirilmiş bir kitab olmadığını, bilakis daha sonraları dört havarisi tarafından yazılmış olduğunu ve baştan sona Hz. İsa'nın hayatını hikaye ettiklerini ileri sürmüştür. Bu fırka Tevrat'ı da incelemiş, Tevrat'ın birçok yerinde

el-Meşîha adının zikredildiğine tanık olmuş ancak bu Mesih'in peygamberliğinin ya da neshedici bir şeriatının bulunup bulunmadığı konusunda hiçbir delile rastlamadığını söylemiştir. Bu fırkaya göre, Tevrat'ta geçen "*Faraklit*" ismi, bilgin kişi anlamına gelmektedir. İşte yahudilerin Hz. İsa hakkındaki yorumları bundan ibarettir. Mamafih bir kısım yahudiler hristiyanlığı kabul etmişlerdir. Bunun içindir ki yahudiler, hem Mesihilere, hem müslümanlara karşı bir tür "dini müdafaa ilmi" geliştirmişlerdir.

Bu bölümden çıkarılacak en önemli sonuç şudur: Yahudiler, müslümanlar arasına "ilk fitne"yi imamet konusundaki tartışmalarla soktular. Daha sonra "Allah'ın zatı" ile ilgili konularda, akide kitaplarına ve hadislerine mücessime ve müşebbihe fikirlerini sokarak fitne ateşini körüklediler. Buna karşı müslümanlar da Kur'an ve Sünnet akaidini ve gerçek İslâm metafiziğini müdafaya kalkıştılar. Müslümanlar bu konuda yeni bir metod keşfedip geliştirdince ortaya İslâm felsefesi çıkmış oldu. Çok geçmeden bu felsefe yahudileri de etkiledi. Onlarda da düşünce ateşini tutuşturdu. Bunun üzerine yahudiler, müslümanların ortaya koydukları felsefe ışığında yeni felsefeler oluşturmaya çalıştılar.

¹İsrail Wellinson, *Tarihu'l-Yahud fi Biladîl-Arab*, s. 13

²A.g.e., aynı sahife

³Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 14

⁴A.g.e., c. 1, s. 6

⁵Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 124

⁶İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, ss. 124-130

⁷Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 42.

⁸Bkz. *İbn Kesir Tefsiri*, s.260 ve İbn Haldun, *Mukaddime*, c.1.

⁹Munk, *Melanges*.

¹⁰Yusuf Kerem, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Yunaniye*, 249

¹¹Munk, *Melanges*, s. 465

¹²Ölü Deniz Yazmaları, 1947'de ortaya çıkmıştır. Bunlar, Yahudi mezhepleri ve Mesih'in zuhurunun hakikatine dair birçok konuyu açıklığa kavuşturmuştur.

¹³Vajda, *Introduction a la pensee juive du moyen age*, s. 21

¹⁴Vajda, *Introduction*, s. 2

¹⁵Vajda, *Introduction*, s. 39

¹⁶Munk, *Melanges*, s. 477

¹⁷Vajda, *Introduction*, s. 45

¹⁸Vajda, *Introduction*, s. 8A

¹⁹Vajda, *Introduction*, s. 103-104

²⁰Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, ss. 196-198; er-Razi, *İtikadatu Fırak-ı'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, ss. 23-25.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM VE MESİHİLİK

Yahudiliğe karşı şiddetli bir şekilde hücumla geçen İslâm, aynı şiddeti Hristiyanlığa karşı göstermedi. Yahudiliğin ta içinden çıkan Mesihilik, yeniden ruha dönüşü ifade ediyor ve Yahudiliğin içine saplandığı katılığı ve aşırılığı hafifletmeye çalışıyordu. Ardarda gelen Benî İsrail peygamberlerinin her biri, saçını yağlamış anlamına gelen “Mesih” lakabıyla, salih ve gözetleyici ünvanını taşıyordu. Son Mesih ise, Meryem oğlu İsa idi. Ne var ki yahudiler bu son Mesihin getirdiği çağrıya sahip çıkmak ve söylediklerini tasdik etmek şöyle dursun, O’nu alaya alarak söylediklerini inkar ettiler ve ona karşı acımasız saldırılarda bulundular. Hz. İsa onlara “Ruhû’l-Kudûs” vasıtasıyla yaklaşmak, onlarla yumuşak ve tatlı bir üslûp içinde konuşmak istiyordu. Hz. İsa’dan sonra, “kapalı din” erbabı yahudiler yeryüzünün her tarafında bu özelliklerini korudular. Göçettikleri her yerde Tevrat’ın etrafında biraraya geldiler. “Salih olan gözetleyici” Mesih

göçüp gitti ve yahudiler onun mesajını dinlemediler. Hatta onun adını tarihleri arasında bile anmadılar.¹

Ama kendilerine Mesih'in Havarileri adını veren öğrencilerinden bir grup yeryüzünün çeşitli bölgelerine dağıldılar. Gittikleri yerlerdeki insanlar bunların davetlerini kabul edip akidelerine bağlandılar. Çok geçmeden "salih gözetleyici" İsa aleyhisselam hakkında ihtilaf başladı. Onun mesajını duyan topluluklar çetin bir imtihanla yüzyüze geldiler. O gittikten sonra ortada yazılı ilahi bir metin bırakmamıştı. Uzun bir dönem geçtikten ve öğrencileri arasında çeşitli ihtilaflar zuhur ettikten sonra yazılı metinler ortaya çıktı. Bütün bunların yanısıra ilk kitap olan Tevrat bağlilarından yani yahudilerden hiçbir ses çıkmadı, Hz. İsa'nın iyiliğinden ya da kötülüğünden hiçbir şekilde söz etmediler, böyle birisi var mıydı yok muydu ilgilenmediler. Benî İsrail müelliflerinin Hz. İsa'nın hayat öyküsünden bahsetmemeleri gerçekten tuhaftır. Çağdaş araştırmacıların Roma vesikaları arasında Hz. İsa'nın hayat öyküsüne ve tarihiyle ilgili olarak hiçbir ize rastlamamaları da enteresandır. Hatta bu araştırmacıların en ünlülerinden bazıları, Hz. İsa'nın varlığını da inkar ederek böyle bir kimsenin yaşamadığını söylemişlerdir.

İslâm gelince, yahudi asıllı İsa bin Meryem'i ve onun ensarı olan Havarileri anlatmaya başladı. İslâm, yahudi neslinden gelen ve mesihlerin sonuncusu olan Hz. İsa'yı en güzel şekilde anlatmıştır. İlahi vahiy, Hz. İsa'nın mesihiyetini şu ayetle başlatır; "Şüphesiz ki, Allah, ancak Meryemoğlu İsa Mesih'tir diyenler kafir olmuşlardır."¹

Tevrat'ın ve İncil'in mü'minleri karşısında, onları hayret içinde bırakacak bir ısrarla Hz. İsa'yı anlatır. Kur'an Hz. İsa'yı, tarih kitaplarında bir tek satırla bile olsa ondan bahsetmeyen yahudiler karşısında meydan okurcasına bir ısrarla anlatır. Tevrat ki, çağlar boyunca yalnız İsrailoğullarının tarih kitabı oldu. Kur'an Hz. İsa'nın beşer olduğunu, onu ilah yahut ilahın oğlu olarak kabul eden hristiyanlar önünde de pervasızca savundu.

Yeni Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.)'le Mesih gerçeğini tartışmak üzere Necran hristiyanlarından bir heyet çarçabuk Medine'ye geldi. Jesus'un -kendi akidelerine göre Hz. İsa'ya verilen isim- Allah'ın kullarından biri olarak çağrılması ve Rabb'a ait

sıfatlardan beri tutulması ağırlarına gitmişti. O Mesih ki, onların hatalarının ve günahlarının bağışlanması için çarmıha gerilmiş, azab çekmişti. Necran'dan gelen bu grup Medine'nin kenar semtlerinden birinde Peygamber'le karşılaştı. Hz. Muhammed misafirlerine hizmet ediyor ve onlara yemek takdim ediyordu. Necran heyeti yemekten sonra istirahataya çekildi. Bunlara yeni dini öğretmek, tebliğde bulunmak gerekiyordu. Peygamber onları, dinlerinde aşırılığa kaçmamaya, haddi aşmamaya, Allah hakkında doğru olmayan şeyleri söylememeye ve yalnızca Allah'a ibadet etmeye çağırdı. Yumuşak ve nazik bir üslupla onları İslâm'a davet etti. Hz. İsa'nın ve annesi Meryem'in birer insan olduklarını, herkes gibi yiyip içtiklerini söyledi. Vahiy, Hz. İsa ve annesi Meryem hakkında şaşırtıcı açıklamalarda bulunmaya başladı ve onu da diğer peygamberlerin safında saydı. Diğer insanlar hakkında cari olan sünnetullah onun hakkında da geçerli idi. Gerçi Allah onun dünyaya geliş biçimini diğer normal doğum biçimlerinden ayırmıştı. Burada belli bir ayrıcalık vardı. Allah, Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelişini, üzerlerinden uzun zaman geçmiş olmakla yoldan çıkmış, kalpleri ve gönülleri taşlaşmış İsrailoğulları için birer ayet ve delil olsun diye böyle takdir etmişti. Cenab-ı Hak Musa ve Harun'dan sonra da İsrailoğullarını gönderdi. Tevrat'ın gerçek hükümlerine yeniden döndürmek için, maddeci bakış açılarını düzeltmek için, onları yeniden ruhi ve manevi alana çekmek için peygamberler gönderdi. Yahudiler ise şeytanlarına ve nefislerine uymaya devam ettiler. Hz. İsa, maddiyat içinde boğulmuş olan yahudileri ve onların katılaşmış kalplerini yeniden hayata kavuşturmak istemişti. Ama yahudiler, kendisinden önceki tüm mesihlere karşı geldikleri gibi ona da isyan ettiler. Yahudiler Hakk'a karşı teslim olmayınca Allah Hz. İsa'yı, seçkin peygamberleri gibi kendi katına yükseltti. Böylece yahudiler için peygamberlik dönemi sona ermiş oluyordu. Bundan böyle yahudiler dünya hayatı devam ettiği sürece "dalalet vadisi"nde şaşkın şaşkın gezip dolaşmaya terkedildiler.

İslâm açık ve kesin bir surette, Hz. İsa'nın doğuşundaki olağanüstülüğün, haddi tecavüz etmemesi gerektiği üzerinde büyük bir ısrarla durdu. Evet, Mesih'in babasız olarak dünyaya gelişi İsrailoğulları için apaçık ilahi bir ayetti. Ama bu sınır aşılmamalı;

insan, insan olan ilah yahut ilahın oğlu biçimine sokulmamalıydı. Kur'an Hz. İsa'nın yahudiler tarafından öldürüldüğü tezini de red eder. Allah, insanların günahlarını ve hatalarını, İsrailoğullarının bu son peygamberini çarmıha gerdirmek suretiyle affetmemiştir. Çarmıha gerilmenin sırf bu gaye için olduğu yolundaki düşünüş İslâm nazarında doğru bir düşünüş değildir. Çünkü, İslâm'a göre her insan ancak kendi hatalarından ve günahlarından sorumludur. Kim zerre miktar iyilik yapmışsa onun karşılığını görür. Kim de zerre miktar kötülük yapmışsa onun cezasını görür. Sorumluluk kişiseldir. Her insan kendi yaptığından sorumludur. Bir insanın fedakarlığı tüm insanlığı sorumluluktan kurtaramaz. Aksi halde toplum tam bir çözülmeye ve bozulmaya yüz tutar ve sosyal denge bozulur. İslâm'ın, çarmıha gerilme düşüncesine neden şiddetle karşı çıktığı şimdi daha iyi anlaşılmış oluyor. Çarmıha gerilme, "kişisel sorumluluk"un bölünmesi sonucunu doğuruyor. Oysa kişisel sorumluluk, İslâm'ın üzerinde önemle durduğu bir husustur.

Necranlı hristiyanlar, böylece yeni dinle kendi dinleri arasındaki önemi ve farkı görmüş oldular. Düşünce planındaki ihtilaf giderek sertleşmeye başladı. Haklarında inen vahiy net ve korkutucu bir üslûba bürünüyordu. *"De ki: Gelin, çocuklarımızı ve çocuklarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım. Sonra yalvaralım da yalancıları Allah'ın lanetiyle lanetleyelim!"* Necranlı hristiyan heyeti kulaklarını Kur'an'ın bu meydan okumasına tıkamıştı. Abdullah oğlu Muhammed'in (s.a.v.), iddialarında yalancı olanların üzerine ilahi bir azabın inmesi için büyük bir duada bulunduğunun farkına vardılar. Eşyalarını toplayıp süratle Medine'den uzaklaştılar. Rasulullah (s.a.v.) ile Necranlı hristiyan heyeti arasında geçen bu ilk tartışma, tarihte *"mübahele kıssası"* diye bilinir. Bu, müslümanlar için bir imtihan oldu. İster sünni, ister şii olsun İslâm tarihçileri bu olayı değişik şekillerde tasvir edip anlatmışlardır.

Kur'an ayetleri, Hz. İsa'yı sade bir insan şeklinde tasvir ederek, hakkındaki uluhiyet iddialarını şiddetle reddetmiş, Allah'ın birliğini ispatlamaya çalışmıştır. Peşpeşe inen ayetler Allah'ın Samed olduğunu tekid ederek şerikten, ortaktan ve oğul edinmekten Allah'ı tenzih etmiştir. Bütün bunlarla birlikte Kur'an, hristi-

yanlara karşı daha yumuşak davranıyor, mesihiliği ve mesihileri diğer insanlardan ve yahudilerden daha çok kendine yakın görüyordu. Çünkü, hristiyan ruhbanlardan birçoğu kibir ve gurura kendilerini kaptırmıyor, haktan yüz çevirmiyorlardı. Kur'an ayetleri okunduğunda gözleri yaşla doluyordu.

Allah'ın Rasûlü Muhammed (s.a.v.) Refik-i Âlâ'ya gidince, onun izinden giden bağhları, iki nehir arasını (Dicle ve Fırat, Müt.), Şam topraklarını ve Mısır'ı fethederek, Kur'an'ın mesajını buralara kadar götürdüler. İslâm'ın buralarda karşılaştığı ve tanık olduğu Mesihilikle, Necran hristiyanlarının Mesihiliği arasında fark vardı. Necranlı hristiyanlar, yorum yapmadan nasslara bağlı kalırlarken diğer ülkelerdeki Mesihiler akıl ve felsefeyi esas almakta ve büyük ölçüde panteizme varıncaya kadar *suri mantık* kurallarına bağlı kalmayı tercih etmekte idiler. Hint ve İran felsefesiyle ilişki içinde olan bir Mesihilikti bu. Kendi arasında çeşitli kollara ve hiziplere bölünmüş bir hristiyanlıktı. İslâm bilginlerinin bu hristiyan fırkalara karşı teker teker ve hepsine birden cevap vermeleri gerekiyordu. Peki, hristiyanlarla müslümanlar arasında bu çekişme nasıl başladı? Bu tartışma, Kur'an'a dayalı İslami bir metafiziğin kurulmasına nasıl yardımcı oldu?

Müslümanların fethettikleri ülkelerde yaşayan hristiyanların çoğu, İslâm'ı kabul ederek bu dine girdiler. Çünkü, Kur'anın ortaya koyduğu Mesihilik anlayışında, onları yersiz tartışmalara düşürecek ihtilaf ve çekişmelerden uzak tutacak bir izah tarzını gördüler. Bu hristiyan fırkalar, Hz. Mesih'in tabiatı etrafında derin ihtilaflar ve bölünmeler içinde bulunuyorlardı. Bunlardan birçoğu Kur'anla karşılaşınca, bütün bu ihtilaflara son verecek bir Mesih açıklamasını buldular. Bunun üzerine rahatlıkla İslâm'ı kabul ettiler. Ne var ki kilisenin ileri gelenleri dinlerini müdafaa için devreye girdiler ve Mesih'in tabiatı etrafındaki teorilerini savunmaya başladılar. Bu noktada İslâm düşünürleri ile aralarında Allah'ın birliği, tabiatı ve sıfatları etrafında sert münakaşalar ve tartışmalar başladı.

Araştırmacılar Irak'ta, İslâm'ın ilk döneminden kalma kalınlar arasında Süryanice yazılı bazı belgelere rastlamışlardır. Bunlar arasında Mesihilikten sözeden bazı Kur'an sûrelerinin tercümeleri bulunmaktadır. Mesihilikten bahseden bu Kur'an sûreleri,

büyük bir ihtimalle muhtevalarının kendi aralarında tartışılması için, müslümanların iki nehir arasını fethetmek için giriştikleri savaşlar esnasında Süryaniler tarafından kendi dillerine çevrilmiştir. Aynı şekilde, Kur'an'ın Mesih etrafındaki düşünceleri konusunda, müslümanların Habeşistan papazlarıyla giriştikleri münakaşaların ve tartışmaların metinleri de elimizde bulunmaktadır. Bir kısım sahabelerin de bu konuda akılcı ve diyalektik bir metod içinde tartışmalar ortaya koymuş olduklarını görüyoruz.

İslâm'la Hristiyanlık arasında başlayan tartışma, önceleri yumuşak bir seyir takip ederken, Emeviler döneminde, Allah'ın birliği ve Mesih'in tabiatı konusunda müslümanlarla Şamlı Yuhanna arasında çetin bir mücadele ve tartışma şekline dönüştü. Yuhanna ed-Dımişki, İslâm'ı felsefî bir akide olarak kabul ediyordu. Bu noktadan hareketle, İslâm'a ve onun getirdiği akideye karşı durmak için yeni bir diyalektik geliştirmeye başladı. Yuhanna ed-Dımişki, Emevi yönetiminde doktor olarak çalıştı. Kendi akidelerini serbestçe müdafaa etmek konusunda tam bir özgürlüğe sahip olan hristiyanlar müslümanlarla bu hususu serbestçe tartışıyorlardı. Müslümanlarla hristiyanlar arasındaki bu tartışma, Mısırlı Hanna en-Nakyusi'nin başlattığı münakaşalarla doruk noktasına ulaştı. Habeşistan'a giden en-Nakyusi, oradan Mısır ve çevresine mektuplar yazmaya başladı. Mektuplarında İslâm akaidi etrafında tartışmalara giriyor ve taraftarlarına İslâm'a girmemelerini tenbih ediyordu. Buna benzer tartışmalar Abbasiler döneminde de devam etti.

İlk Mutezililer, hristiyan akidesine akli bir metodla karşı durdular. Bu tartışma biçimini Mutezile giderek geliştirdi. İslâm muarızlarına özellikle de hristiyanlara karşı muarazada bulunmak Mutezile'nin geleneksel davranışlarındandı. Mutezile ekolü, hristiyanların bütün mezheplerine karşı mücadele ederek bunları birer birer eleştiriye tabi tuttu. Kadı Abdülcebbar *el-Mugni* adlı eserinde, Mutezile'nin en büyük üstadı sayılan Ebu Ali el-Cübbai'nin Mesihilik konusundaki münakaşalarını aktarmaktadır.² Ehl-i Sünnet ve Şia ulemasının da bu konuda yazmış oldukları birçok eserler vardır. Süryani kilisesi de dinlerini müdafaa yolunda bilimsel bir metod ortaya koymaya çalıştı. Mesihi olan el-Kindi'nin yazdığı risalede İslâm akaidine karşı şiddetli hücumlarda bulunuldu. Yahya bin Adiy'e ve başkalarına da nisbet edilen bu

risale daha sonra Latince'ye çevrilmiştir. Misyoner hristiyanlardan özellikle katoliklerle protestanlar bu eseri İslâm'a karşı günümüze kadar kullanmışlardır.

Ehl-i Sünnet sahasında ise, İmam İbn Hazın *el-Fasl* adlı eserinde, hristiyanlıktaki mezhepleri eleştirmiş, dört İncil'i ayrı ayrı inceleyerek bunlar arasındaki çelişkileri açıklamaya çalışmıştır. Endülüs'te müslümanlarla hristiyanlar arasında ister arapça ister latince olsun şiddetli münakaşalar oluyordu. Daha sonra Ebu Bekir el-Bakillani'nin de bu tartışmalara girdiği görüldü. Bunu İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni izledi. Aynı tartışmalara katılan İmam Gazali mesihilik üzerine yaptığı münakaşaları kitap haline getirdi. Daha sonraki dönemlerde, İbn Teymiye ile öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye de aynı münakaşalara katıldılar. Müslümanlarla hristiyanlar arasındaki mücadele ve tartışma, Şeyh Rahmetullah el-Hindi'ye gelinceye kadar devam etti. Rahmetullah el-Hindi, bu konuda ünlü eseri *İzharü'l-Hakk*'i yazdı. Kitapta, dört İncili bilimsel esaslara dayanarak incelemeye koyuldu. Çarmıha gerilme ve ekanim-i selase (Rab, Oğul ve Ruhü'l-Kudüs, Müt.) gibi fikirleri çürüttü. Allah'ın birliğini güçlü delillerle kanıtladı.

Hristiyan müsteşriklerin ve misyonerlerin İslâm dinine karşı amansız hücumlarına çağımız da tanık oldu. Bu misyoner ve müsteşriklerden örnek olarak Zymer, Lavigerie ve Lammens'i gösterebiliriz. Çağdaş İslâm bilginlerinin çoğu, bu misyonerlerin ve müsteşriklerin iddialarına karşılık verdiler. Müslüman gruplarla mesihiler arasındaki münakaşa ve çekişmeyi anlayabilmemiz için, önce Mesihiliğin kendi içindeki çekişmelerini anlamamız lazımdır.

Önce hristiyan mezhepler arasındaki ihtilaflara bakalım: Şehristani, bu ihtilafların iki şeye dayandığını söyler; a) Hz. İsa'nın nüzulü ile annesi arasındaki bağlantının keyfiyeti; b) Göğe yükselişi ve Allah'la bütünleşmesi. Hristiyanlar Hz. İsa'nın Allah'la birleşmesi ve ilahın cesete dönüşmesi konusu üzerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Bir grup onu, nurun kesif olan ceset üzerindeki ışıldaması biçiminde yorumlarken, bir başka grup, bunu mum üzerindeki nakış izine benzetmişlerdir. Bir fırka, onu cisim üzerinde ruhani bir tecelli olarak açıklarken, başka bir fırka ise bunun, lahutun nasut üzerindeki tecellisi biçiminde açıklamıştır.

Bir başka fırka ise, Hz. İsa'nın Alah'la olan birleşmesini suyun sütle karıştırılmasına benzetmektedir.

Hristiyanlıkta Allah düşüncesi: "Allah bir tek cevher"dir, mekandan münezzehtir, "mütehayyız" değildir. O kendi kendine kaimdir. Hacmi yoktur. Cevher bakımından bir, uknum bakımından ise üçtür. Ekanim ise birtakım sıfatlardır; "vücut, hayat ve ilim... Baba, Oğul ve Ruhü'l-kudüs..."

Büyük Mutezile şeyhi Ebu Ali el-Cubbai de, Hristiyanlık'taki Allah teorisini çok dikkatli bir şekilde tavsif etmekte, mezheplerinin görüşlerini şöyle özetlemektedir; Allah mahlukatın yaratıcısıdır. Yaratıcı olan Allah diridir ve konuşur. Hayatı, "Ruhü'l-Kudüs" diye isimlendirdikleri ruhtan ibarettir. Konuşması ise ilimdir. Bazıları ise hayattan maksadın kudret olduğunu söylemişlerdir. Cübbai, Mesihilik'te Allah, oğul ve kudretin kadim olduğuna inanıldığını zikreder. Hristiyanlar nezdinde "kelime"nin anlamı oğul'dur. Oğul ise Hz. İsa'nın yeryüzünde cisim halindeki tezahürüdür. Daha sonra kimin *Mesih* ismine müstahak olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları onun kelime ve cese-din birleşmesinden ibaret olduğunu, diğer bir kısım hristiyanlar ise onun sadece "kelime"den ibaret olduğunu söylemişlerdir. Yine hristiyanlardan bir grup Mesih'in sonradan yaratıldığını, "Kelime"nin Meryem'in karnında yaratılmış bir mahluka dönüştüğünü ve bu şekilde dünyaya gelmiş olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bununla beraber hristiyanların tümü, "kelime"nin rûh ve kelime sahibinin de oğul olduğunda müşterek bir kanaata sahiptirler. Böylece hristiyanlık nezdinde üç uknum bir ilahtır ve bir tek cevherdir.³

Kadı Abdülcebbar, Hristiyanlığın üç fırkasının da, Halık'ın bir tek cevher olduğu konusunda ittifak etmiş oldukları görüşündedir. Üç uknum dedikleri sırasıyla; baba, oğul ve Ruhü'l-Kudüs'tür. Oğul kelimedir, ruh hayattır, baba ise ezelden beri Hay ve Mütekellim'dir. Bu üç uknum, cevher olması hasebiyle bir oldukları halde uknum olması yönünden ayrıdır. Oğul babadan doğmuştur, baba ise oğulun babası olmakta devam etmektedir. Ruh ise baba ve oğuldan taşarak meydana gelmiştir.

Oğulun babaya olan nisbeti nesep bağıntısı dolayısıyla değildir. Bu tıpkı "kelimenin akıl yoluyla bilinmesi, hararetin ateşten

kaynaklanması, ışığın güneşten gelmesi” gibi bir şeydir. Kadı Abdülcebbar, “oğul”un, Mesih olduğu, insanlara beşer suretinde görünerek sonra çarmıha gerilip öldürülen şahısla birleştiği konusunda bütün hristiyanların ittifak halinde olduklarını zikretmektedir.

Çarmıha gerilmesinin keyfiyeti konusuna gelince; hristiyanlar, O’nun öldürölüp çarmıha gerildiğine inanmaktadırlar. O yahudiler tarafından öldürölümüştür. İhtilafa düştükleri husus; katl olayının, lahuti kısmında mı, nasuti kısmında mı meydana geldiği; yoksa her iki kısımda birlikte mi meydana gelip de sonra dirilip göğe yükseldiği konusundadır. Hz. İsa öldürölüp çarmıha gerildikten sonra yeniden dirilmiş ve semaya çekilmiştir.⁴

Hristiyanlar Hz. İsa’nın, “Allah’ın biricik oğlu olduğuna, peygamberler arasında eşinin ve benzerinin bulunmadığına” inanırlar. “Adem (a.s.)’ın günahı Hz. İsa ile bağışlanmıştır.” “İnsanları hesaba çekecek olan da odur.” Şehristani, Mesih’in gerçek kimliğini çarpıtarak onu ilah derecesine yükselten kişinin Pavlus olduğu görüşündedir. Pavlus, Yunanlılara yazdığı mektupta şöyle diyordu: “Siz Hz. İsa’yı diğer peygamberler gibi zannediyorsunuz. Vakıa zannettiğiniz gibi değildir. Onun durumu Hz. İbrahim’in kendisine öşür verdiği barış kralı Melkisedek’in durumu gibidir. O Hz. İbrahim’in başını okşuyor ve onu övüp yüceltiyordu. Ne gariptir ki İncillerde Rab Teâlâ’nın şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Sen biricik oğulsun. Biricik olan, nasıl insanlardan biriyle temsil edilebilir.” Şehristani, hristiyan akidesinin besatet ve sadeliğinin Pavlus’un eliyle bozulduğunu ve Yunan felsefesiyle karıştırıldığını söylemektedir. Pavlus, aslen yahudi olan ünlü St. Paul’un kendisidir. Hz. İsa’nın rüyada kendisine göründüğünü iddia eden Pavlus, Şam yolu üzerinde seyahat ederken hristiyan olmuştur.

Hristiyanlığın en eski mezhebi Milkaiye yahut Milkaniye mezhebidir. Milkaiye mezhebi daha çok müslümanların fetih yoluyla aldıkları ülkelerde yaygındı. Öyle görünüyor ki bu mezhep o dönemde resmi olan hristiyanlığı temsil ediyordu. Bu mezhep, Allah’ın üçün üçü olduğu görüşünü savunmaktaydı. Yani Allah; “Baba, oğul ve ruhü’l-kudus”tür. Bunların üçü de kadimdir, ezelîdir. Yani cevher ekanimden ayrılmıştır. Tıpkı mevsuf ile sıfat gibi. Bu üç unsurun birbiriyle kaynaşıp birleşmesi ise şöyle olmuş-

tur: Cevher -ki Allah'tır- ve külli nasut -ki bu Hz. İsa'nın cesedi- dir- kadim ve ezelidir. Yani ceset önceden beri ezelidir. Ki, bu Allah'tır. Vücudun üç unsurundan biri olan "kelime" İsa'nın cesediyle birleşmiş ve nasutu geçmiştir. O halde Meryem de ezelî olması itibariyle ilah olarak doğmuştur. Öldürme ve çarmıha gerilme hadisesi hem lahut, hem nasutta vuku bulmuştur. Yani çarmıha gerilme İsa'nın bütün varlığı üzerinde cereyan etmiştir. İsa ise hem lahut hem nasuttur."⁵

Mar Petros'un öğrencisi olan Arius, "oğul uknumu'nun ezeliyette baba uknumuna eşit olduğu"nu ilan edince, Mar Petros ünlü İznik toplantısında Milkaniye akidesini şöyle izah edecekti: "Her şeyin maliki, görünen ve görünmeyen varlıkların sahibi bir olan Allah'a ve O'nun bir tek oğlu Yesu-Mesih'e iman ediyoruz. O, bütün varlıklardan ayıdır. Hiçbirine benzemez. Yaratılmamıştır. Hak olan ilahtan gelen hak bir ilahtır. Her şeyi en mükemmel biçimde bizim için yaratmış olan babasının cevherinden gelmektedir. Hz. İsa, bizim kurtuluşumuz için semadan yeryüzüne inmiş, Ruhü'l-Kudüs vasıtasıyla ceset olmuş ve iffet sahibi olan Meryem'den doğmuştur. Yine, bizim kurtuluşumuz için Platus döneminde çarmıha gerilmiş ve defnedilmiştir. Ölümünün üçüncü gününde ise mezardan kalkmış, semaya çıkarak babasının sağına oturmuştur. Hz. İsa, ölümler ve diriler arasındaki ihtilaflara bakmak için yeniden gelmeye hazırlanmaktadır. Aynı şekilde bir tek Ruhü'l-Kudüs'e da iman ediyoruz. O, babadan kaynaklanan hak bir ruhtur. Günahlarının affolunacağı kudsi bir hristiyan cemaatine da inanıyoruz. Ölümünden sonra bedenlerimizin yeniden dirileceğine ve ebedi bir hayatın olacağına da iman ediyoruz."

Böylece Milkaniye mezhebi teslis akidesine olan inancını vurgulamış oluyor. Kur'an, teslis inancını şu ayetle çürütmektedir: "*Allah'ın üçün üçüncüsü olduğunu söyleyenler kafir olmuşlardır.*" Bu arada seçkin bazı İslâm alimleri uknum, cevher, birleşme ve cesed şekline dönüşme konularında Milkaniye mezhebinin görüşlerini akli ve felsefi kanıtlarla tartışarak çürüttüler.

İkinci fırka ise, Nastur adındaki bir hristiyanın kurmuş olduğu Nasturiye fırkasıdır. Yalnız, Şehristani'nin zikrettiği⁶ gibi Nastur adındaki şahıs Me'mun döneminde gelmemiştir.⁷ Bilakis miladi ikinci yüzyılın başlarında yaşayan Nastur, Bizans'ta patrik

mevkiine kadar yükselmiştir. Hz. İsa'nın tabiatıyla ilgili görüşlerini açıklayınca, o dönemin hristiyanları tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmıştır.

Hayatının ilk dönemini Antakya'da geçiren Nastur, bir taraftan hristiyanlığı anlatıyor öte yandan İncilleri tedris ediyordu. Daha sonra hristiyanlıktaki cevher ve ekanim gibi konuları akılcı bir üslûpla ele alan Nastur bu tartışmalar sonunda şu görüşe vardı: Hz. İsa, bizim gibi bir insandır ve insan olarak doğmuştur. Meryem ise "eksik bir insandır." Eksik olan insan ise ancak eksik, yani cüzi olan bir insan doğurur. Sonra, daha önceki peygamberlere "gökten inen ilahi nimet" hadisesi meydana gelince "lahut" diğer peygamberlerle birleştiği gibi bu eksik insan olan İsa ile de birleşmiş oldu. Fakat Allah'ın, Hz. İsa ile olan birleşmesi devamlı ve istikrarlı olmuştur. Bunun içindir ki İsa'ya, Allah'ın biricik oğlu denmiştir. İsa'nın cesediyle birleşme, ne Milkaniye'nin ileri sürdüğü gibi "imtizac" yoluyla ve ne de Yakubiyye mezhebinin iddia ettiği gibi zuhur yoluyla olmuştur. Söz konusu zuhur, güneşin parlak şişelerdeki yansıması, yahut yüzük üzerindeki nakış gibidir. Güneşin parlak camdaki tecellisi, onu güneşin kendisi yapmadığı gibi, yüzük üzerinde görünen nakış da yüzüğü nakışın kendisi yapmaz. Bu sadece manevi bir ilişkidir. Ne var ki lahut ile birleşmesinden sonra, Hz. İsa'dan sudur eden her şey ilahi meşietten sudur etmiş sayılır. Vahdet simgesi kimlik ve karakterde değil, meşiettedir. Birleşme, kadim olanın kıdemini bozup iptal etmediği gibi, sonradan gelen, varlığın varoluşunu da değiştirmez. İkisi bir tek Mesih olmuştur. Meşiet de bir tek meşiettir artık.

Bundan sonra çarmıha gerilme hadisesi meydana gelmiştir. Nastur, öldürme olayının sadece Mesih'in nasuti yönüne taalluk ettiğini, lahuti yönünün ise bundan etkilenmediği görüşünü savunur. Çünkü ilah olana elem ve üzüntü tesir edemez. Roma, Antakya ve İskenderiye patrikleri ise Nastur'un savunduğu görüşlere karşı çıkmışlardır. Burada, söz konusu olayları tarihi teferruatıyla birlikte verecek değiliz. Şunu belirtelim ki, bu tartışmalardan sonra çok sayıda patrik Nastur'un görüşlerini desteklemiştir. Daha sonra gelen Botinos ve Paul Şemsati de ilahın bir olduğunu, Mesih'in Meryem'den geldiğini ve yaratılmış salih

bir kul olduğunu açıkladılar. Şu farkla ki, Allah O'nu kutsamış ve kendisine evlat edinmiştir. Şark hıristiyanlarının birçoğu işte bu Nasturi mezhebini izlemişlerdir.

Müslümanlar iki nehir arasındaki toprakları ve Şam havalisini fethedince Nasturi mezhebinin bağlarıyla karşılaştılar. İslâm dünyasında hayatlarını sürdüren Nasturilerden birçoğu, müslümanlar arasında başlatılmış olan bilimsel hareketlere özellikle felsefe ve tıp konularındaki çalışmalara büyük ölçüde katıldılar. Yunanca ve Süryanice'den birçok kitabı müslümanlar için Arapça'ya çevirdiler.

Eş'ari bir düşünür olarak Şehristanî, her vesile ile Mutezile'ye karşı mücadele vermiş, Mutezile'nin görüşleriyle Nasturi mezhebi arasında irtibat kurmaya çalışmıştır. Şehristani Nasturilerle Mutezile'yi karşılaştırırken şöyle demektedir. “Nastur, Incillerde kendi görüşüne dayanarak tasarruflarda bulunmuştur. Onun, Incillerde yaptığı ilaveler, Mutezile'nin İslâm şeriatında yapmış olduğu ilaveler gibidir.” Ekanim konusunda Mutezile'nin görüşleri tıpkı Nastur'un görüşlerine benzemektedir. Nastur, Allah Teâlâ'nın üç uknuma sahip bir ilah olduğunu söylemektedir; vücut, ilim ve hayat. Bu üç uknum Allah'ın zatının gayrisi olmadığı gibi zatının kendisi de değildir. Bu görüş Mutezile mezhebinin temelini teşkil eder. Ebu Haşim el-Cübbai'nin açıklamaları da Mutezile'nin Nasturi mezhebine benzerliğini açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü Ebu Haşim, bir tek şeyin çeşitli yönlerini ispat etmektedir. Nastur'un, Allah'ın birliği konusunda yaptığı tanımın ve kullandığı “bir” lafzının, parçalara ayrılmayan basit bir cevher manasına geldiğini söylemektedir. Cübbai'ye göre bu cevher, “Uknumların ilkidir. Daha sonra gelen ikinci uknum “hayat”tır. Bu da cevherdir. Üçüncü uknum ise ilimdir. O da bir cevherdir. Bunun anlamı şudur; varlığın üç temeli yahut üç ilkesi vardır; vücut (yani Allah), hayat ve ilim. Cübbai buradan insanın felsefi tarifine varmakta ve onu hayvanı natık (bilen canlı, Müt.) diye tanımlamaktadır. Nastur'un tarifinde ise Allah “Bilen canlı varlık”tır. Aslında bu iki tarif birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü insan mürekkebdir, oysa Allah mürekkebe olmayan basit bir cevherdir. Şehristani, yaptığı bu açıklamalarla teslis inancını Nastur'a dayandırmaktadır. Şehristani'nin bu açıklamaları gerçekleri yansıtmamaktadır.

Zaten Şehristani'nin son olarak naklettiği hususlar tam olarak anlaşılmamaktadır. Ancak önemli olan husus, Şehristani'nin Mutezile mezhebinin görüşleriyle Nasturi mezhebi arasında bir irtibat kurmaya çalışmasıdır. Şehristani, Ebu Haşim el-Cubbai'nin görüşleriyle Nastur'un görüşleri arasında bir mukayese yapmıştır. Eş'ariye mezhebine muhalif olanların görüşleriyle İslâm'a karşı olanların yahut mülhidlerin mezhepleri arasında irtibat kurmaya çalışmak öteden beri Şehristani'nin izlemiştir olduğu bir yoldur. Ne var ki bu girişimlerinde çoğunlukla hataya düşmüştür. Örneğin, Ebu Haşim'in "ahval"i, "zâtın gerisindeki sıfatlar ne mevcuttur ne de madumdur" biçimindeki tanımının, Nasturi mezhebiyle uzaktan veya yakından bir ilişkisi yoktur. Bu düşünüş biçimi, mutlak tevhide inanmış bir Mutezile düşünürünün tenzih girişimidir. Hristiyanlıktaki ekanim düşüncesiyle kesinlikle alakası yoktur.

Son fırka Yakubiyye fırkasıdır. Bu mezhebin kurucusu hakkında ihtilafa düşülmüştür. Mezhebin kurucusunun Yakub el-Berzaani mi yoksa Antakya patriği Saviris mi, yahut Otahus mu olduğu hususunda ihtilaf vardır. Fakat öyle anlaşıyor ki bu mezhep, Hz. İsa'nın tabiatında bölünmeyi ve parçalara ayrılmayı kabul etmemektedir. Bu mezhebin bağlıları, Hz. İsa'nın üç parçaya bölünemeyeceği görüşünü savunmuşlardır. Bunun içindir ki bunlar, tabiatı birleştirme mezhebinin bağlıları olarak tanınmışlardır. Her ne kadar Hristiyanlık bu mezhebe karşı durmuşsa da sözkonusu mezhep, doğu ülkelerinde süratle yayılmıştır.

Bazı kavramları tam bir açıklıkla kullanmamış olmasına rağmen Şehristani bu mezhebi bize çok özlü biçimde aktarmıştır. Açıklamalarında, mezhebi iyi anlamış olduğu da görülmektedir. Şehristani'ye ve Kadı Abdülcebbar'ın aktarmasına bakılırsa Yakubiyye mezhebinin bu konudaki görüşleri şöyledir: Mesih olan Hz. İsa bir tek cevher ve bir tek uknumdur. Ancak bu, iki cevherden müteşekkildir; biri kadim olan ilah cevheri, diğeri ise ihsan cevheridir. Bu ikisi birleşerek bir tek cevher ve bir tek uknumu meydana getirmiştir. Hatta denilebilir ki iki tabiattan oluşmuş bir tek tabiattır.⁸ Sonra şöyle diyor: "Ezeli olan ilahın cevheriyle muhdes olan insanın cevheri birleştirildi. Tıpkı nefis ile beden birleşmesi gibi. Bu suretle bir tek cevher haline geldi. Bu şekliyle Hz. İsa bütünyle insandır ve bütünyle ilahtır. Lahut

nasutta görünmüştür. Mesihin nasut yönü ilahiliğe mazhar olmuştur. Bu, cüz'i bir hulûl yolu yahut sıfat hükümünde olan kelimenin birleşmesi yoluyla meydana gelmiş değildir. Bilakis Hz. İsa, ilahın bizzat kendisi olmuştur.”

Böylece Yakubiyye mezhebine göre, lahut ve nasut gibi iki tabiat bir tek kimlikte yani Hz. İsa'nın şahsında tamamiyle birleşmiştir. O halde İsa, kendisinde insan ve ilah özellikleri olan bir tek cevherdir. Öldürme olayı, İsa'nın cevher yönü üzerine vaki olmuştur. Yani, hem insanlık hem de ilahlık yönü olan İsa'ya vaki olmuştur. Hz. İsa'nın vahdeti bu görüşü yıkmaktadır. “Çünkü, şayet İsa'nın iki yönünden biri olan nasut yani lahutun birisine vaki olmuş olsa ittihad bozulmuş olur.” Şehristani, Yakubiyye mezhebinin görüşünü şöyle bir yoruma tabi tutuyor: “İlah haline dönüşen insan tekrar eski haline dönemez.” İnsan ilah olmuştur. Tıpkı ateşe atılan kömür parçasının ateşe dönüşmesi gibi. Bu durumda, kömür ateşe dönüştü denilir, ateş kömür oldu denilmez. Bilakis o bir kordur artık. Hz. İsa şayet ilahsa, ilah çarmıha gerilmek suretiyle ölmüştür. Alem, üç gün süresince idarecisi kalmıştır. Sonra Mesih-ilah alemini idare etmek için yeniden dirilmiştir.⁹

Kur'an, iki tabiatın birleştiğini iddia eden mezhep bağlılarına seslenerek şöyle demektedir: “Şüphesiz ki ‘Allah, ancak Meryemoğlu İsa Mesih’tir’ diyenler kafir olmuşlardır. (Ey Muhammed) De ki: Allah, Meryemoğlu İsa Mesih’i, anasını ve bütün yeryüzündekileri helak etmek istese, O’na kim engel olabilir?” Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin mülkiyeti sadece Allah’a aittir. O, dilediğini yaratır. Allah, herşeye kadirdir.”¹⁰

Kur'an, İsa Mesih'in yaratılmış bir insan olduğunu söyler. Adem'i topraktan yarattığı gibi onu da yaratmıştır. O İsrailoğullarına gönderilmiş bir peygamberdir. “Bir zaman melekler şöyle demişlerdi: ‘Ey Meryem! Allah, seni kendi tarafından bir emirle meydana gelecek olan bir çocukla müjdeler ki, onun adı Meryemoğlu İsa Mesih’tir. Dünya ve ahirette şefaât sahibi ve Allah’a yaklaştıranlardan olacaktır. İnsanlara, beşikte iken de, yetişkin iken de konuşacaktır. O, salih kimselerden olacaktır’. Meryem ‘Rabbim! Bana hiçbir insan dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur?’ dedi. Allah da şöyle dedi: ‘Bu böyledir. Allah

dilediğini yaratır. O, bir şeyin olmasını hükmedince ona sadece 'ol' der ve o da hemen olur. Allah O'na kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretecektir. O'nu İsrailoğullarına peygamber olarak gönderecektir. İsa, onlara şöyle diyecektir: 'Ben size Rabbiniz tarafından bir mucize ile gönderildim. Ben, çamurdan kuş şeklinde bir şeyi yapıp ona üfleyeceğim. O da Allah'ın izniyle canlı bir kuş olacaktır. Körü ve alaca hastalığına yakalanmış olanı iyileştiririm. Allah'ın izniyle ölüyü diriltirim. Yediklerinizi ve evde biriktirdiklerinizi size haber veririm. Eğer inanıyorsanız, şüphesiz ki bunlarda, sizin için büyük bir ibret vardır. Ben, ben-den önceki Tevrat'ı tasdik ederek daha önce haram olan bazı şeyleri size helal kılmak için gönderildim. Rabbimizden size bir mucize getirdim. Allah'tan korkun ve bana itaat edin. Şüphesiz Allah benim de Rabbinizdir. O halde O'na itaat edin. İşte dosdoğru yol budur.'"¹¹

Sonra başka bir ayette ise şöyle diyor: "Allah katında İsa'nın durumu da Adem'in durumu gibidir. Allah Adem'i topraktan yarattı. Ona "ol" dedi ve o da oldu."¹² Hz. İsa, İsrailoğullarının İshaya, Yeremya ve diğer rasulleri gibi bir rasuldü sadece. "Rabbimiz, senin indirdiğine iman ettik ve peygambere uyduk. Bizi şahitlerle beraber yaz." Bir diğer ayette ise şöyle demektedir: "Ne İsa Mesih Allah'a kulluk yapmaktan kaçınır ne de Allah'a yaklaştırmış melekler. Kim Allah'a kulluk etmekten çekinir ve kibirlenirse, bilsin ki, hepsini huzurunda toplayacaktır."¹³

Kur'an, daha sonra Hz. İsa'nın insan olduğunu, dolayısıyla onda yeme-içme gibi beşeri birtakım özelliklerinin bulunduğunu da söyler: "Meryemoğlu İsa Mesih de ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Onun annesi dosdoğru bir kadındır. Her ikisi de yemek yerlerdi. Bak onlara ayetleri nasıl açıklıyoruz? Yine bak nasıl yüz çeviriyorlar?"¹⁴ En sonunda Kur'an, diğer insanlar öldüğü gibi onun da insan olması hasebiyle sonlu ve ölümlü olduğunu söyler. Çünkü Allah, onun dışındaki diğer insanlara hitap ettiği gibi ona da bu dünyada ve ahirette hitap etmişti: "Yine bir zaman Allah şöyle demişti: "Ey Meryemoğlu İsa, sen mi insanlara; 'Allah'ı bırakıp da beni ve anemi iki ilah edinin' dedin?" İsa dedi ki: 'Seni tenzih ederim. Hakım olmayan şeyleri söylemek bana yakışmaz. Eğer böyle söy-

lemişsem Sen onu bilirsin. Ben ise Senin gizlediklerini bilemem. Şüphesiz ki Sen gaybleri çok iyi bilensin. Ben onlara sadece bana emrettiklerini söyledim. Benim ve sizin Rabbiniz olan Allah'a ibadet edin dedim. Aralarında olduğum müddetçe onlara şahit idim. Sen beni semaya aldığın zaman, onları Sen gözlüyordun. Sen, herşeye şahitsin. Eğer onlara azap edersen, şüphesiz onlar senin kullarıdır. Şayet bağışlarsan, muhakkak ki Sen Aziz'sin, Hakîm'sin, her şeye galipsin, hüküm ve hikmet sahibisin."¹⁵

Böylece Kur'an, Hz. İsa'nın hayatının bütün yönlerine değinerek açıklamalarda bulunmuş ve görüşünü de ortaya koymuştur. Kur'an'ın bu açıklamalarının ardından İslâm alimleriyle hristiyan bilginleri arasında fikrî planda şiddetli münakaşalar cereyan etmiştir.

İslâm alimlerinin, hristiyan bilginlerle yaptığı tartışmaların en bariz örneği olarak, büyük Mutezile üstadı Ebu Ali el-Cübbai ile onun öğrencisi olan Kadi Abdülcebbâr'ı gösterebiliriz.¹⁶ Keza Eş'ari'lerden İmam el-Bakillani'yi de zikredebiliriz. Bakillani, *Temhid* adlı kitabında, mesihilerle yapmış olduğu çok parlak ve dakik tartışmaların yer aldığı sayfalar bırakmıştır bize. Mesihilerin, "Allah cevherdir" şeklindeki sözlerini eleştiren el-Bakillani, diyalektik yollarla, mesihelerin Allah hakkında cevher lafzını kullanmalarındaki hatayı tesbite çalışmıştır. Yine mesihilerin, mevcudatı cevher ve araz diye bir sınıflamaya tabi tutmalarına ve Allah'ı cevher olarak nitelemelerini de eleştirmiştir. el-Bakillani, Allah'ın cevher ya da araz olmasının mümkün olmadığını O'nun cevher ve arazın fevkinde bir vücuda sahip bulunduğunu söylemiştir.

el-Bakillani daha sonra ekanim (unsurlar, asıllar, Müt.) düşüncesine ve bunların mesihilerce üçe hasredilmesi konusuna değinerek, bizzat hristiyanların kullandıkları diyalektik metoda dayanarak ekanimin üç olduğu gibi dört yahut on ve ilaahir olabileceğini isbat etmiştir. İmam el-Bakillani, tecessüd (Allah'ın Hz. İsa şeklinde cesede bürünmesi, Müt.) ve ittihad (Hz. İsa'nın Allah'la birleşmesi yahut Allah'ın Hz. İsa'ya hulûl etmesi, Müt.) konularında üç hristiyan mezhebi olan Milkaniye, Nasturiye ve Yakubiyye ile tartışmalarda bulunmuştur. Bakillani, bunların herbirinin müstakil olduğunu ispatlamıştır. Çetin tartışmalardan sonra, Hz. İsa'nın, sonradan yaratılmış

bir yaratık ve Allah'a bağlı bir kul olduğu kanıtlanmıştır. Çünkü, çarşı pazarda dolaşarak alışveriş yapan ve yiyip içen cismani bir kimse için Rablık iddiasında bulunmak mümkün değildir. Ebu Ali el-Cübbai ile öğrencisi Kadı Abdulcebbar da aynı düşünceyi paylaşmaktadır.¹⁷

Sonuç olarak, el-Bakillani ve diğerlerinin yapmış olduğu tartışmalar, "cevher ve araz", "cevher ve ekanim" ve "ittihad ve tecessüd" konusunda saf İslâm düşüncesini ortaya koymuştur; hristiyanlarla yapılan tartışmalarda ise Kur'an'la tam bir uyum içinde olan bir felsefe takdim edilmiştir.

Avrupalı müellifler, İslâm kelimcilerinin, bu tartışmalardan iki şekilde faydalandıkları kanaatinde idler: Hristiyanların bazı görüşlerinin benimsenmesi ve kelim akidelerinin oluşturulmasındaki metod. Rivayete göre Balagios, Bizanslılar arasında cebir ve ihtiyaz kavramlarıyla ilgili meseleler üzerinde tartışmalarda bulunmaktadır. Aynı konular üzerindeki tartışmalar daha sonra müslümanların arasında cereyan etmeye başladı. Şehristani, Nasturileri Mutezile'ye benzetmektedir. Çünkü Nasturiler, akli dinde hakem olarak kabul etmişlerdir. Şehristani, Ebu Haşim el-Cübbai'nin "ahval" kavramını hristiyanların "ekanim"ine benzetmiştir. Genel olarak Mesihilerin müslümanlarla yapmış oldukları tartışmaların kelim ilminin kurulmasında yardımcı olduğunu inkar edememekle beraber, bu iki taife arasında büyük anlaşmazlıklar olduğunu da gözardı edemeyiz. Bu iki fırka arasında meydana gelen en büyük problem; Allah'ın birliği, taaddüd, ilahi cevherin başkasına intikali, tahayyüzü ve araz ile biraraya gelmeyi kabul etmesi gibi meseleler de kendini göstermiştir.

Müslümanlar tüm diyalektik vasıtalarla dayanarak teslis, taaddüt, tahayyüz ve Allah'a a'raz isnad etmek gibi düşünceleri reddettiler. İslâm alimleri, müslüman nesilleri meşgul eden sıfatlar problemi konusunda dinî bir bakış açısı ortaya koydular. Mutezile mezhebinin bu ilk öğrencileri, kilise ileri gelenlerinin öğrencileri değillerdi. Her iki fırkanın görüşleri tamamen birbirine aykırı idi. Bu fırkalardan ilki, taaddüt eden, şekilden şekile giren, sonra yeniden bire bazen dönüp bazen dönmeyebilen "bir"den işe başladılar. Diğerleri ise değişmez ve mutlak "bir" olandan işe koyuldular.

Bu iki fırkanın arasını birbirinden ayıran bir başka problem de metod problemidir. Kilise önderleri münakaşalarında özel bir biçimde Aristo mantığını kullandılar. Mantık, onların, akidelerini üzerine bina ettikleri silahları idi. İlk kelimciler, mantığa iltica edip, bilimsel araştırmalarda onu bir metod olarak kullanmakla çeşitli ithamlara maruz kaldılar. Oysa çağdaş araştırmalar, mütekaddiminden olan kelimcilerin, hicri beşinci asra kadar bu mantığı kullanmamış olduklarını ispat etmiştir. Buna mukabil ilk kelimciler, özünde Aristo mantığına uymayan bir mantık geliştirmişlerdir.

O halde Müslüman kelimcilerle hristiyan mesihiler arasında konuda ve metodda olmak üzere iki yönden bir farklılık bulunmaktadır.

¹1947 yılında Ölü Deniz'den çıkan vesikalar Mesihiliğe ait ilk kaynakları açık bir şekilde ortaya koymuş oldu. Bu vesikalar üzerine yapılmış bir çalışma bu kitabın yazarı tarafından yakında İngilizce olarak neşredilecektir.

²Kadı Abdülcebbar, *el-Mugni*, thk. Mahmud el-Hudayri, c. 5, ss. 80-151

³Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, ss. 39-44

⁴*A.g.e.*, c. 2, s. 44

⁵Kadı Abdülcebbar, *el-Mugni*, c. 5, s. 84

⁶Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, ss. 39-44

⁷*A.g.e.*, c. 2, s. 44

⁸el-Kadi Abdülcebbar, *el-Mugni*, c. 5, s. 83

⁹Şehristani, c. 1, s. 133; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 49

¹⁰Maide Suresi: 17

¹¹Ali İmran: 45-51

¹²Ali İmran: 59

¹³Nisa: 172

¹⁴Maide: 75

¹⁵Maide: 116-118

¹⁶Kadı Abdülcebbar, *el-Mugni*, c. 5, ss. 80-151

¹⁷Bakillani, *et-Temhid*, ss. 78-96.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

,

İSLÂM VE YUNAN FELSEFESİ

İslâm'ın, Kur'an'a dayalı kendi metafiziğini ortaya koymuş olduğunu daha önce söylemiştim. İslâm metafiziği, özünde, Yunan felsefesine aykırı düşmektedir. Yunan felsefesi vahyin ahenkli sesini hiçbir zaman tanımamıştır. Eflatun'un dilinde birazcık kendini bulmuş olsa bile, o güzelim neşidelere kulak verilmemiştir. Yunan felsefesi, dinsiz bir milletin yaşamını dile getiren uğursuz bir terennümden ibaret kalmıştır. Yunan felsefesi, "ferdin kesinlikle yok olup gideceğine, türün ise ebediyen baki kalacağına olan inancını hiçbir zaman gizlememiştir. Bu felsefe, ölümden sonra yeniden dirilişin keyfiyetini bilmediği gibi, kainatın yaratıcısından da habersizdi. Sadece akıl çerçevesinde dönüp dolaşan, varlık, tabiat ve insan konularında gücü nisbetinde bir yorum sunmaya çalışan Yunan felsefesi, akılla kavrayabildiğimiz bu varlığın ötesinde, aklın fevkinde insana evrenin gerçeğini, gayb aleminin hakikatını gösterebilen ve insanı tüm bu gerçeklere inandırarak bunların hakikatını nefsinde yaşatabilen bir gücün varolduğunu hiçbir zaman idrak edemedi. Yunan ruhu, evrenin yaratıcısını, varlığın yoktan yaratılmış olduğunu -kendi dili ile ifade etmek istersek- cismani bir yeniden dirilişin hakikatini izah edebilmiş midir acaba? O halde Yunan fitnesinin, İslâm

dünyasına girince herkesi etkilemiş olduğu söylenebilir mi? Dayanaklarını kesin tasavvurlardan alan ve bu yönüyle Yunan felsefesinin haber verdiği akli tasavvurlara tamamen muhalif olan bir medeniyetin mensupları için bu sözkonusu olabilir mi?

Bütün insanlığa düşünce örneklerini ve üslûbunu öğreten bu Arî kavmin ortaya koymuş olduğu medeniyetin simgesi olarak Yunan felsefesinin varlık sahasına çıkması kaçınılmazdı. Bu felsefenin kendine özgü bir hususiyeti, Yunan toplumuna has bir karakteri vardı. Onun içindir ki, İslâm espirisi, kendi toplumunun yapısıyla alakalı ve kendi medeniyetinin değerlerini ifade eden felsefesini kurmaya çalışınca Yunan felsefesiyle, işlediği konular ve izlediği metodlar açısından köklü bir ihtilafın ve uyuşmazlığın ortaya çıkacağı kaçınılmazdı. İslâm'ın ilk vatanı olan Arap yarımadası, Yunan düşüncesine açık olmasına rağmen Yunan felsefesinden etkilenmemiş olması dikkat çekicidir. Yarımadaya giren yahudilerin ise, burada kayda değer bir başarıları sözkonusu değildir. Arap yarımadası yahudilerden de pek etkilenmedi. Yahudilerin, burada yaşayan insanlar olmaktan öte bir mevkileri yoktu. Cahiliye döneminde çok az sayıda kimse Yahudiliğe girmişse de, Yahudilik yarımadada pek rağbet bulmuş değildir. Bu arada şunu belirtelim ki, kuzeyden gelen yahudiler, sonradan Yahudiliğe girenlere mevali muamelesi yapıyor ve onları İsrailoğullarının köleleri olarak görüyorlardı. Bunlar kendileri gibi Allah'ın çocukları yahut sevgili kulları değillerdi.

Arap yarımadasına Yahudilik gibi Hristiyanlık da girmişti. Ne var ki bu dine girenlerin sayısı oldukça azdı. Hatta cahiliye araplarının şirkine ve putçuluğuna uzak duranlar bile Hristiyanlığa girmediler. Cahiliye araplarının putçuluğunu kabul etmedikleri gibi, Yahudilik ya da Hristiyanlığa da girmeyen bu kimseler fıtrat üzere Allah'a ibadette bulundular. Bunlar İbrahimi dinin bağlıları olarak "*hanîf*" diye tanındılar. Kendilerine hangi dine tabi oldukları sorulduğunda hanif dinine uymuş olduklarını söylüyorlardı. Peygamber'in halası oğlu Nadr b. Haris vasıtasıyla Arap yarımadasına çok sönük bir şekilde giren eski Yunan felsefe ve düşüncesi ise cahiliye dönemindeki Arap düşüncesi üzerinde pek etkili olmadı.

Ve nihayet İslâm geldi. Daha önce de belirttiğim gibi, İslâm dini, Allah, insan ve tabiat konularında eski Yunan metafizik an-

layışına benzemeyen yeni birtakım anlayışlar ve kurallar getirmiş oldu. Arap yarımadasında Yunan ruhunu temsil eden hiçbir kimse yokken, İslâm, yarımada'nın kuzeyinde, batısında ve doğusunda hızla yayıldı ve kabul gördü.

YUNAN FELSEFESİNİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ

Araştırmacılar -çok eskilere uzanmasa da- Abbasi halifesi Mansur döneminde başlayan, Me'mun döneminde ise doruk noktasına ulaşan tercüme hareketine gelinceye kadar İslâm'ın, Yunan felsefesini tanımadığını söylemeyi adet haline getirmişlerdir. Yine bunlara göre, müslümanların Yunan felsefesiyle ilişki kurması ancak Yunan felsefe kitaplarının dışardan, mesela Bizans'tan getirilmesiyle gerçekleşmiştir. Güya Araplar, Halife Ömer bin Hattab'ın, kumandanı Amr bin As'a, Iskenderiye kütüphanesini yakmasını emrettikten sonra, bu felsefeden kurtulmuşlardır. Fakat çağdaş araştırmalar, müslümanların fethetmiş oldukları eski dünyada felsefi araştırma merkezlerinin yaygın olduğunu ve müslümanların bunları olduğu gibi muhafaza ettiklerini kanıtlamıştır. Fetihlerden sonra da bu felsefe merkezleri ilmi çalışmalarını durdurmadı. Yine bilimsel incelemeler, Iskenderiye Kütüphanesi'nin yakılması yalanını ve bir kısım Arap tarihçilerin -ahmakça ve aptalca- bu yalanı dillerine dolayarak ikide bir ortaya atmalarının, hiçbir tarihi belgeye ve ilmi araştırmaya dayanmadığını ortaya koymuştur.

Max Meyerhof, Grek ilminin Arap dünyasına geçişi konusunda yaptığı incelemesinin girişinde, Iskenderiye Okulu'nun arapların Mısır'ı fethetmelerinden sonra da devam ettiğini kanıtlayıp sunmaktadır. Iskenderiye okulu, arapların birinci merhalede fethettikleri ülkelerde, Yunan karakterini koruyabilen biricik medrese idi.¹

Araplar bu okula bağlı olanların isimlerini aktarırken Yahya en-Nahvi -Yahya Philoponnes-'nin adını da zikrederler. Philoponnes, altıncı yüzyılın ilk yarısında yaşamıştır. Arap tarihçileri yanlış olarak onu Amr bin As'a muasır olarak zikretmişlerdir. Oysa Filobunus, Arap taarruzundan bir asır önce vefat etmiş bulunuyordu. Aynı şekilde filozof Yuhanna el-Abami ve doktor filozof Sergius er-Re's Ayni de bunlar arasında sayılabilir. Müslü-

manlar yine bu medresenin bazı simalarını yedinci yüzyılın başlarında tanımış oldular. İskenderiyeli Stephan'ı ve herbiri birer doktor olan Pavlus el-Icaniti ile Ebran'ı² da tanımış oldular. Müslümanlar son dönem İskenderiye medresesinden araştırma metodunu da öğrenerek bir süre bu metodu kullandılar. Mesela, Aristo mantığıyla ilgili yazılmış kitapları bu metodla incelediler. İskenderiye medresesinde bunun dışında zaten başka bir mantık da okutulmuyordu. İskenderiye okulunun son dönemlerinde yazılmış olan Galen (Calinus) külliyyatı da araplara ulaşmış ve araplar tarafından tetkike tabi tutulmuştu. el-Kıfti şöyle demektedir: "İskenderiye'yi tıbbın ve diğer bilimlerin okutulduğu bir ilim yuvası haline getirenler İskenderiyelilerdir. Bunlar bugün okutulduğu şekliyle, Calinos'un kitaplarını okuyorlar ve okuduklarını da belli bir düzene sokuyorlardı."³ Bütün bu anlatılanlarla, söz konusu kitapların Arapça'ya tercümesinden kısa bir zaman sonra yakılmış olduğu iddiası nasıl bağdaşabilir.

Müslümanlar medrese anlamına gelen "school" (ekol) kelimesini bu süre içinde öğrenmiş oldular. Huneyn bin İshak, *Felsefe Tarihi* adlı kitabında Calinos'a ait yirmi kitabı saydıktan sonra şöyle demektedir: "İşte bu kitaplar İskenderiye medresesinde okutulmakta olan tıp kitaplarıydı. Öğrenciler bu kitapları medresenin üstadlarından birinin yanında okuyorlardı. Nasıl ki bugün de bizim hristiyan arkadaşlarımız school denilen öğretim merkezlerinde, ister mütekaddiminin kitapları ister diğerlerinin olsun, hergün bir üstadın yanında okumak için biraraya gelmektedirler."

Max Meyerhof bunu şöyle yorumlamaktadır: "Öğrenim, ortaçağ boyunca doğuda ve batıda işte bu minval üzere devam etmiştir. Günümüzde doğu İslâm ülkelerinde aynı tarz bir öğretim hâlâ sürmektedir. İskenderiye'deki öğretim usulünü yani bir üstadın etrafında halkalanma biçimindeki öğretim şeklinin bir benzerini görmek için herhangi bir mescide girmek yeterlidir. Öğrenci, üstadının önünde temel kitaplardan birinden bir parça okumakta, sonra üstad bunu şerhetmekte ve öğrencilere parçayla ilgili sorular sormaktadır."⁴

Max Meyerhof İskenderiye okulu ile kütüphanesi hakkında ve bu kütüphanenin yakılmadığı konusunda aşağıdaki bilgileri

sunmaktadır: Farabi felsefesinin ortaya çıkışıyla ilgili kaybolmuş bu kitabından aktarılan ifadeler şöyledir: “Öğretim -İslâm’dan sonra- İskenderiye’den Antakya’ya intikal etti ve burada bir tek öğretmen kalıncaya kadar uzun süre devam etti. Buradan mezun olan iki kişi beraberinde birçok kitap bulundurmaktaydı. Bunların birisi Harranlı, diğeri ise Mervli idi. Mervli olanın yanında da iki kişi tahsil gördü. Bunlardan birisi İbrahim el-Mervezi, öbürü ise Yuhanna bin Haylan idi. Harranlıdan ise İsrail el-Askaf ile Kuveyri talim gördüler. Daha sonra bunların ikisi de Bağdat’a gitti. İsrail el-Askaf din işleriyle Kuveyrî ise öğretimle meşgul oldular. Yuhanna bin Haylan mensup olduğu dinin meseleleriyle uğraştı. Bağdat’a giderek orada ikamet eden İbrahim el-Mervezi, Metta ibn Yunan’dan mantık tahsil etti.⁵ Farabi de Yuhanna bin Haylan’dan ilim tahsil ettiğini zikretmektedir.”

Konuyla ilgili olarak aktarılan ikinci metin Mesudi’ye aittir. Mesudi şöyle demektedir: “(*Fünunu’l-Maarif*) adlı kitabımızda felsefeden, felsefenin çıkışından, kaç bölüme ayrıldığından, öğretim kurulunun Atina’dan İskenderiye’ye nasıl intikal ettiğinden -kraliçe Kleopatra öldürülünce- kral August’un öğretimi, İskenderiye ve Roma öğretimi diye iki merkeze bağlamasından, kral Teodorus’un -Ashab-ı Kehf’in yaşadığı dönemdeki kral- öğretimi Roma’dan İskenderiye’ye nasıl geri çevirdiğinden, Hz. Ömer bin Abdülaziz döneminde eğitimin hangi sebeplerden ötürü İskenderiye’den Antakya’ya nakledildiğinden, aynı eğitimin daha sonra Mütevekkil döneminde Harran’a intikal ettiğinden ayrı ayrı bahsettik. Bu durum, Muktedir döneminde yaşayan Kuveyri ve Yuhanna bin Haylan’a kadar devam etti. Yuhanna bin Haylan, Muktedir döneminde Bağdat şehrinde vefat etti. Sonra sözkonusu eğitim geleneği İbrahim el-Mervezi’ye, daha sonra Mervezi’nin öğrencileri olan Muhammed bin Kernib ile Ebu Bişr Metta bin Yunus’a intikal etti. Günümüzde hâlâ, Metta bin Yunus’un Aristo mantığı üzerine yazmış olduğu şerhlere müracaat edilmektedir. Metta bin Yunus, er-Raşid’in hilafeti döneminde Bağdat’ta vefat etti. Daha sonra bu görev Yuhanna bin Haylan’ın öğrencisi olan Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed el-Farabi’ye intikal etti. Farabi, hicri 399 yılında Şam’da vefat etti. Günümüzde, hristiyanlardan Ebu Zekeriya bin Adiy diye bilinen bir kimseyi bilmi-

yorum. Onun tedristeki metodu ve görüşü Muhammed bin Zekeriya er-Razi'ninkinin aynıydı. Sözkonusu metod daha önce zikrettiğimiz gibi Pisagorcuların ilk felsefe konusundaki görüşleridir.”⁶ Üçüncü metin ise tıpta ileri gitmiş bir doktordan bahseden İbn Ebi Usaybia'ya aittir. Ebu Usaybia bu doktordan söz ederken şöyle demektedir: “Bu doktor, Abdülmelik bin Abdül-Kenani'dir. Kenani bilgili ve hünerli bir tabib idi. Önceleri İskenderiye'de oturmakta olan el-Kenani burada daha önce de zikrettiğimiz gibi İskenderiyelilerden sonra tedris geleneğini gözetimi altına almış bulunuyordu. Bu, ülkenin hristiyan kralların yönetimi altında olduğu bir döneme rastlıyordu. Daha sonraları, müslümanlar buraları fethederek İskenderiye'yi de ele geçirince İbn Ebcür, Ömer bin Abdülaziz vasıtasıyla İslâm'a girdi. Bilindiği gibi Ömer bin Abdülaziz, babası Abdülaziz bin Mervan Mısır haki-mi iken burada uzun süre yaşadı. Ömer bin Abdülaziz halife olunca tedris Antakya ve Harran'a nakledilerek ülkenin her tarafına dağılmış oldu.”⁷ Abdullah İbn Ebcer'le ilgili anlatılanlarda Max Meyerhof'un şüphesini saklı tutarsak, önceki iki metinden aktardığımız paragraflar da göstermektedir ki, İskenderiye okulu kütüphanesi Antakya'ya tam bir güven içinde nakledilmiştir. Antakya'ya naklediliş sebebine gelince; Arap fetihlerinden sonra İskenderiye önemini yitirdi. Artık bundan böyle devletin bir merkezi sayılmayacaktı ve en önemlisi hilafet merkezi Şam'a taşınmıştı. Sadece kütüphanenin Antakya'ya taşınması ise, Antakya'nın coğrafi konumundan ileri gelmekteydi. Bilindiği gibi Antakya, Bizans ve İslâm İmparatorluklarının sınır ucunda yer alı-yordu. Bunun için Yunan elyazmalarının küçük Asya'dan buraya getirilmesi kolaydı.

Bu okul yaklaşık olarak 130 veya 140 yıl Antakya'da devam ettikten sonra Harran'a intikal etti. “Eski Sabiilerin, yıldızlara ta-pınların şehri” Harran ise Yunan kültürünün önemli merkezle-rinden biriydi. Buradaki öğretim; astronomi, matematik, sihir ve felsefe gibi bilimleri kapsamaktaydı. İskenderiye okulunun An-takya'dan sonra Harran'a intikal tarihini *et-Tenbih* adlı eserinde belirleyen el-Mesudi bunun halife el-Mütevekkil döneminde ol-duğunu söylemektedir. Mesudi, kitapların Antakya okulundan iki öğrenci tarafından intikal ettiğini, bu öğrencilerden birisinin

Sabiî diğzerinin ise Nasrani olduğunu açıkça belirtmektedir. Har-ran'da kırk yıl boyunca devam eden bu medrese daha sonra Bağ-dat'a intikal etmiştir.

İskenderiye, Antakya ve Harran'da mevcut olan ilmi ve felse-fi okullara, müslümanlardan herhangi bir kötülük dokunmamış-tır. Reha (bugünkü Urfa, Müt.), Nusaybin, Medain ve *Cündişa-bur*'da bulunan ilmi ve felsefi okulları Nasturi üstatlar idare ederken, Antakya ve Amid'de (Diyarbakır'ın eski adı, Müt.) bulunan medreseleri ise Yakubiyye'den olan üstadlar yönetiyordu. Müslü-manlar, daha sonraları İslâm öncesi bu iki medresenin mensup-larını ve okumuş oldukları kitaplarını öğrenmiş oldular. Nasturi Reha Medresesi'nden *Hiba'yı* (5. yüzyıl) ve *Beruba'yı* öğrendikle-ri gibi, altıncı yüzyılda yaşamış olan Ebu Kaşkari'yi de öğrendi-ler. Nasturilerden Yuhanna el-Abami'yi, Sergius er-Re's Ayni'yi, S-tephan Bar Sadila'yı, yakubilerden de Ahu Dimye'yi tanıdılar.⁸

Hicri birinci yüzyılda (miladi 7. yy.) Nasturilerden şu sima-larla karşılaşırız: Salvanius el-Kardî, I. Hayna Nişu el-Caslik ve Tabib Tibeveyh diye bilinen rahip Şem'on. Yakubilerden ise şunları görüyoruz; Suveyris Siboht ve iki öğrencisi olan; Ignatius el-Beledî ile Eyyub er-Rahavî. Sonra Suriye'nin Havran bölgesinden hristiyan bir arap papazı olan Sergius'u görüyoruz. Sergius, adı geçen son iki hristiyan alimin yanında yetişmiştir. Sonraları, müslümanlar onu Aristo şarihi ve yorumcusu olarak tanımışlardır.

Miladi sekizinci yüzyılda yetişen Aristo şarih ve mütercimleri ise şunlardır; Maraba, Yuşa' Buht, Denca ve I. Timavus el-Caslik. *Cündişapur*'da ise Yunanca, Süryanice ve Farsça dillerinde çeşitli ilimlerin okutulduğu bir okul gelişti. Hintten aktarılan bilimlerle burada okutulmakta olan bilimler birleştirilince ortaya bir halita çıkmış oldu. Burada büyük bir hastahane de bulunmaktaydı. Hastahanenin müdürü Georgius bin Buhtişu Bağdat'a yerleşti. Üç yüzyıl boyunca Georgius ailesi, Abbasi halifelerinin himayesi al-tında yaşadı.

Üçüncü hicri yüzyılın başında Cündişapur Medresesi'nde ye-tişen Yuhanna bin Maseveyh, 215 yılında Halife Me'mun tarafın-dan tercüme hareketi için inşa edilen "Beytül-Hikme"ye müdür olarak tayin edildi. Maseveyh'den sonra Beytül-Hikme'nin idare-

sini 311 yılında Huneyn bin İshak üstlendi. Huneyn bin İshak ve oğlu İshak, çağlar boyunca en büyük bilimsel hareket olarak tanınacak olan bir harekette felsefe ve bilim kitaplarını tercüme ederek Arap diline aktardılar. Huneyn bin İshak ve Medresesi'nin yanı sıra Sabii bir mütercim olan Sabit bin Kurra el-Harrani, Kusta bin Luka en-Nasrani el-Baalbekki ile daha bir çok sayıdaki mütercim de tercüme hareketinde yerini aldı.⁹

Tercüme hareketi müslümanların Yunan felsefesiyle ilişki içine girmelerine doğrudan doğruya kapı açmış oluyordu. Ebu Yusuf Yakub bin İshak el-Kindi (ö. 257 h.) İslâm felsefesini onaylayınca onu, öğrencileri olan Ebu Ahmet el-Huseyn bin Ebî'l-Hüseyn bin Kernib, Ahmed bin Tayyib es-Serahsi, Ebu Zeyd Ahmed el-Belhi (322) ile el-Amiri izlediler. İbn Teymiye'nin deyişiyle bunlar gerçekten de "Yunan yavruları" ve "Rum öğrencileri" idiler. Bunların İslâm filozofları olduklarını söylemek ve bu görüşü ileri sürmek hatalıdır. Doğrusu o ki, bunlar ancak Yunan felsefesinin güvenilir öğrencileridir. Helenistik kültür mirasının etkisinde kalarak giderek yavaş yavaş İslâm dairesinden çıktılar. Yunan felsefesine dalarak kelim felsefesinde ihdas ettikleri bidatlarla İslâm' dan uzaklaştılar. İbn Teymiye şunları söylerken ne kadar da isabet etmektedir: "Yakub bin İshak el-Kindi, kendi döneminde İslâm filozofu idi. Yani İslâm'daki filozof... Çünkü İslâm'da filozof söz konusu değildir."¹⁰ Bunlar tıpkı Yunan filozofları gibidir. Yunan felsefesinin şarihleri yahut İslâm dünyasındaki Helenistik ruhun uzantılarıdır.

Mutezile'nin, mantığı el-Kindi ve okulundan öğrendiğini söylemek yanlış olur. Aslında Mutezile bu mantığı, -daha sonraları Eş'arilerin yaptıkları gibi- felsefeye hücum etmek için kullanmıştır. Max Meyerhof, gah Mutezile'nin el-Kindi gibi Yunan mantığından etkilendiğini, gah bunların mutlak anlamda felsefeci olmadıklarını, sadece akli önplana çıkaran kelamcılar olduklarını ve mantığı yalnızca dini savunmak için kullandıklarını¹¹ söylemekle m eseleleri tamamen birbirine karıştırmıştır. Sonra gerçek biraz olsun ortaya çıkınca bu kez, "müslümanların mantık üstadları Mutezile'ye istihfaf nazariyle bakıyorlardı" diye söylemektedir." Doğrusu Mutezile için söylenecek en doğru görüş şudur: Onlar Yunan mantığını kullanmayan İslâm filozoflarıdır.

Max Meyerhofun, müslümanların Yunan felsefesiyle ilişki içine girmelerinin ikinci hicri yüzyılda başlamış olduğu, yahut daha dikkatli bir deyimle, el-Kindi ve okulunun bu felsefeyi kullanmasıyla başlamış olduğu yolundaki görüşü enine boyuna araştırılmaya ve büyük ölçüde düzeltilmeye muhtaçtır. Öyle anlaşıyor ki, müslümanlarla Yunan felsefesi arasında gerçek ilişki hicri birinci yüzyılda başlamıştır.¹²

Ibn Kesir bize, Yunan maarifine ait olan bilgilerin İslamî aklın uyuşmadığı Yunan felsefesinin, yıldızlar ilmiyle benzeri bilgilerin, hicri birinci yüzyılda nakledildiğini anlatır. Daha sonra eş-Şirazi, ünlü eleştiri kitabı *el-Esfaru'l-Erbaa*'da, Ibn Kesir'in bu sözünü daha bir açıklığa kavuşturmaktadır; Benî Ümeyye dönemindeki ilk kelimcılar, Yunan felsefesini, kendilerine ulaşan birtakım kitaplar aracılığıyla tanımış oldular. Ancak bu felsefe, müslümanların daha sonraları tanıştıkları meşşai felsefesi türünden bir felsefe değildi. İşte bu kelimcılar, öğrenmiş oldukları bu Yunan felsefe kurallarını kendi felsefelerine temel yapmışlardır.¹³ Oysa biz, Huzeyl el-Allâf, Hişam b. Hakem ve benzeri ilk kelimcilerin kitaplarında bunların Yunan felsefesiyle ilgili geniş bir bilgiye sahip olduklarını ve tüm felsefi terimleri kullanmış olduklarını görüyoruz. Bütün bunlar, müslümanların Yunan felsefesiyle olan ilişkilerinin çok önceden başlamış olduğunu kanıtlamaktadır. İlk Şii kelimci olan Hişam b. el-Hakem'in, daha ilk dönemlerde Aristo felsefesini tenkit eden bir kitap yazmış olduğunu görüyoruz. Aynı şekilde, bu konuda Ebu Huzeyl el-Allâf'ın da yazmış olduğu birkaç eleştirisi mevcuttur. Bütün bunlar bize, Yunan felsefesinin, tarihçilerin çeşitli yönleriyle inceleyerek aktardıkları resmi tercüme hareketinden önce de çok iyi biçimde bilindiğini kesin olarak kanıtlamaktadır.

Yunan felsefesinin, İslâm düşüncesiyle giriştiği sert ve acımasız çatışma esnasında dolaylı yollarla İslâm dünyasına sızmış olduğu ihtimalleri de mevcuttur.

Bu ihtimallerden ilki kelimcilerle, İslâm dünyasının her tarafında yaygın biçimde bulunan kilise adamları arasındaki sözlü tartışmalardır. Bu münasebetle bir görüş alışverişi yapılmıştır.

İkinci ihtimal, "school"ları -kilise ve manastırlara bağlı okullar- ziyaret eden bir kısım müslümanların, bu ziyaretleri esnasında felsefi bir kısım konuları öğrenmiş olmalarıdır.

Üçüncü ihtimal; ilk müslümanların Yunan felsefesiyle tanışmaları Gnostikler yoluyla olmuş olabilir. Çünkü Gnostik felsefe, Yunan felsefesinden birçok unsuru bünyesinde taşımaktaydı.

Şüphesiz, ilk kelimacılar da -İbn Hişam ve diğerleri gibi- görülen Stoacılar felsefesine ait unsurlar bunlara Deysaniye kanalıyla girmiştir. Stoa ve Eflatun felsefeleri, Hermanius b. Berdesan tarafından Atina'dan Doğu'ya aktarılırken bu fikirlerin Reha'daki (Bugünkü Urfa, Müt.) Deysaniye medreselerinde tanınmış olduğunu da biliyoruz. Bunun gibi Mani felsefesi de -ki her çeşit Yunan, Mesihi ve Gnostik felsefelerin bütün varyantlarını bünyesinde taşımaktadır- İslami çevrelerde oldukça erken dönemlerde tanınmış ve ilk kelam üstadları ile bu felsefenin bağlıları arasında amansız bir mücadele geçmiştir.

O sıralarda başa geçen Emevi emirlerinden Halid b. Yezid tamamen kendini ilme vererek marifet ve sanatla ilgili bilimlere yöneldi. Halid b. Yezid için birçok menkıbe uyduruldu, birçok şey ona isnad edildi. Prof. Leclerc "*Arab Tıb Tarihi*" adlı eserinde, kendisine ulaşan bazı metinlere dayanarak Halid b. Yezid'in, Aristo'nun mantıkla ilgili kitaplarını yahut *Organon*'u Arap diline çevirmek için emir verdiğini söyler.¹⁴

Organon'un o dönemde tercüme edilmiş olduğu görüşünü şüphe ile karşılamakla birlikte, müslümanların o dönemde *Organon*'dan bazı bölümlerle tanışmış oldukları ise ihtimal dahilindedir. *Organon*'un tamamının yahut bir kısım parçalarının tercümesi şayet tamamlanmış ise, bu bize ilk tercüme hareketi hakkında bilgi vermiş olacaktır. Endülüslü Said bu konuda şöyle demektedir: "Mantık ilminde bu devlette ün yapan kişi, Ebu Cafer el-Mansur'un katibi olan Farslı hatip Abdullah İbn Mukaffa'dır. İbn Mukaffa, Aristo'nun mantıkla ilgili en ünlü üç kitabını tercüme etmiştir. Bu üç kitap sırasıyla; *Kategoriler*, *Peri Hermenias*, ve *Analitika*'dır. İbn Mukaffa, bunlardan sadece ilk kitabın kendisinden önce tercüme edilmiş olduğunu zikreder. Aynı şekilde Porfirius es-Süri'nin *Isagoci* diye bilinen mantık kitabına girişi de tercüme edildi. İbn Mukaffa tercümenin aslına uygun, kolay ibarelerle yapılmış olduğunu zikreder.¹⁵ Paul Kraus -Beyrut'ta St. Joseph Kütüphanesi'nde no: 338'de kayıtlı elyazmasına dayanarak- *Organon*'u tercüme edenin Abdullah İbn Mukaffa'nın oğlu

Muhammed olduğunu tesbit etmiştir. Abdullah İbn Mukaffa hicri 139'da vefat etmiştir. Oğlu Muhammed ise h. 158'de halife Mansur'un hizmetinde bulunmuştur. Bütün bunlar -P. Kraus'un da tesbit ettiği gibi- Muhammed b. Abdullah İbn Mukaffa'nın Yunanca'yı bildiğini göstermektedir.

Yine bu tesbitler Yunan ilimleriyle olan bağlantıların daha önceleri başlamış olduğunu ifade etmektedir. Nallino, Fars asıllı İbn Mukaffa'nın Aristo'yu tercüme ederken Yunanca "Osiya" kelimesini, müslümanların daha sonraları kullanacakları "cevher" terimi mukabilinde "ayn" olarak tercüme etmiş olduğuna haklı olarak dikkat çekmiştir. Bu, "ayn" ve "cevher" terimlerinin kelimacılar nezdinde yerleşmiş, belirli ve değişik kavramlar olduğunu gösterdiği gibi, İslâmın, Yunan felsefesiyle, çeşitli ülkelere karşı başlattığı savaşıardan beri yüzyüze geldiği, Yunan felsefesinin İslami düşünce ve kavramlara karşı mukavemet ettiği anlamına da gelmektedir.

Mantıkçı hristiyanlar, Yunan felsefesini müslümanlar arasına aktarmakla bunun, İslâm akidesini çökertmenin vesilelerinden biri olduğunun idrakinde idiler. Müslümanlara düşen, buna karşı koymaktı. Nitekim Yunan felsefesine ilk kez karşı çıkanlar Mutezile kelimacıları ile Şia ve İmamiye'nin mutedil fırkaları olmuştur. İzledikleri metotta Yunan felsefesinin silahlarını bir ölçüye kadar taklid etmiş olmalarına ve bu felsefenin bazı görüşlerinden etkilenmiş bulunmalarına rağmen Yunan felsefe ekolüne karşı işin derinliklerine ve özüne inerek karşı durdular. Daha sonra ehl-i sünnet alimleri geldi. Eş'ariyye mezhebi imamları, Yunan felsefesine karşı büyük bir mücadele verdiler. Ebu Hasan Eş'ari, Bakillani ve İmamü'l-Haremeyn Yunan felsefesine karşı amansız şekilde savaştılar. Daha sonraları Ebu Hamid el-Gazali, Yunan felsefesine en büyük darbeyi indirerek onu adeta çökertti. Şehristani de, *Musaraatü'l-felsefe* adlı kitabında felsefeye aynı darbeyi indirdi. Böylece Yunan felsefesi son kez olarak öldü.

Şimdi, Yunan felsefesinin genel çizgileriyle kısa bir özetini verdikten sonra İslâm düşünürlerinin bu felsefe karşısındaki tutumlarını sunacağız.

MÜSLÜMANLAR NEZDİNDE YUNAN FELSEFESİNİN
GENEL GÖRÜNÜŞÜ

Yunan felsefesi bütünyle İslâm dünyasına intikal etti. Şüphesiz, bu geçiş esnasında ilmî ve teknik birtakım hatalar olmuştur. Bazı görüşler tahrif edilmiş, felsefi okullardan bir kısmı diğer bazılarıyla karıştırılmış, bazıları ise o mezhepten olmayanlara nisbet edilmiştir. Ama bütün bu olup bitenlerden sorumlu olanlar müslümanlar değildir. Çünkü sözkonusu felsefi mezhepler onlara bu şekliyle aktarılmıştır. Birbirleriyle çelişkili olan Yunan felsefe ekolleri arasındaki bu telfik ve uzlaştırma hareketi, araplarla yunanlılar arasındaki aracı kültür sayesinde tamamlanmıştır. Bu aracı kültür mirası, Süryani kültürüdür. Ortadoğu yahut Yakındoğu diye adlandırılan bu bölgede suryaniler yunanlıların varisleri idiler. Yunanca'yı iyi bilen süryaniler, Arapça'dan önce Yunan kültüründen birçok eseri Süryanice'ye çevirmişlerdi. İşte bu Süryani ortamında Yunan mezhepleri ve özellikle Aristo'dan gelen kültür mirası çirkin bir hal aldı. Aslında Eflatun'a ait olan birtakım eserler Aristo'ya mal edildi. Proklus'a ait bazı kitaplar da aynı şekilde Aristo'ya nisbet edildi.

Müslüman meşşai filozoflar, Meşşailerle Yeni Eflatuncular arasındaki görüş ayrılığını bir türlü açıklığa kavuşturmadılar. İslâm düşünürlerinin Aristo hakkındaki anlayışları genel olarak Yeni Eflatuncu karakterini muhafaza etti. Aristo, bu şüpheli ve karışık durumdan geç vakitlere kadar, daha doğrusu Ortaçağ'da kendisinin en büyük şarihi İbn Rüşd gelinceye kadar kurtulamadı.

Aristo mantığının incelenmesi de bir dereceye kadar gelip durmuştu. Yani, bu mantıkla ilgili olarak yapılan ilk dönem tahlillerin sonunda duraklayıp kalmıştı. Süryani kiliselerindeki durum bu merkezdeydi. Bunun, daha önce bahsettiğimiz İskenderiye okulunun kendi çağındaki hristiyanlığın etkilerinden ileri geldiğini söyleyenler de olmuştur.

Aristo mantığıyla ilgili yapılan ikinci kademedeki tahliller "mutlak hak" konusuna taalluk etmektedir. Kilise ileri gelenleri, bu konunun öğrencilere öğretilmesinde büyük tehlike görmüşlerdir. Bunun için de bu konunun öğretilmesini yasaklamışlardır. Yuhanna bin Haylan, önceleri Farabi'ye kipsiz kıyaslardan sonraki bölümleri öğretmeye yanaşmadı. Daha sonra Farabi, onun bu

dersi kendisine okutması için ısrar edince bunu öğrenmesine izin verdi. İşte, Yunan kültür mirası müslümanların elinde önceleri bu durumda idi. Yunan felsefesi tercüme edilirken iki yoldan biri takib edilmekteydi; eserler ya Yunanca'dan Süryanice'ye ve daha sonra da Arapça'ya çevriliyor, yahut doğrudan doğruya Arapça'ya tercüme ediliyordu. Birinci tür tercüme metodu müslümanların, Yunan felsefe tarihinde büyük hatalara düşmelerine sebep olmuştur. Tercümede esas tutulan diğer yol ise, bir süre hamasi bir çizgi izlemiş olsa da tercüme hareketine önderlik yapmış ve Yunan kültürünün en doğru biçimde öğrenilmesini sağlamıştır.

Her ne olursa olsun, İslâm düşünürleri Yunan felsefesini çeşitli merhaleleriyle birlikte öğrenmiş ve böylece eski bir felsefenin bulunduğunu keşfetmişlerdir. Bu en eski felsefeciler "tabiatcılar" yahut bazen de "*dehriyyûn*" diye isimlendirilmişlerdir. Bunları da Sofistler izlemiştir. Sonra, Sokrat ile Eflatun'un düşüncelerini telif etmeye çalışırken ister bu iki filozof arasında olsun, ister bunlarla daha öncekiler arasında olsun büyük düşünce ayrılıklarının bulunduğunu anlamışlardır. Burada tasavvuri (zihinsel, Müt.) veya akli felsefenin başlangıcı sözkonusudur. Sonra mantıkçı Aristo'yu en güzel şekilde anlamış oldular. Mantık kitaplarına karşı daha bir itina ve ilgi göstererek, bunları Arapça'ya çevirdiler. Bu kitaplar arasında en ünlüsü İshak b. Huneyn'in "*Düstur*" adı altında *Organon*'un her cüzü için yapmış olduğu tercümedir.

Günümüzde mevcut bulunan sözkonusu tercümenin bir nüshası Paris'teki Halk Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir. Ama Aristo'nun doğa ve metafizik ile ilgili teorileri, daha önce belirttiğim gibi, Yeni Eflatunculuğun etkisi altında asliyetini kaybetmiştir. Değişik yollarla müslümanlara ulaşmış bulunan Aristo'dan sonraki felsefi okullar hakkında ise elimizde yeterli bilgi mevcuttur. İslâm ve Yunan felsefeleri üzerine araştırma yapan genç araştırmacıların dikkatlerini, Yunan felsefesinin kendi kaynaklarını esas alarak karşılaştırmalı bir tarzda incelemenin önemine çekmek, daha sonra bunun müslümanlar nezdindeki şekline ve bu felsefi mezheplerin, müslüman filozof, kelimacı ve tasavvufçuların bağlı bulundukları felsefi okullar üzerindeki etkilerini gözönüne almak için; müslümanların, bu felsefi okullar hakkında sahip oldukları bilgileri genel bir plan çerçevesinde vermeye çalışacağız.

Üstad Santillana, eski Mısır üniversitesinde “İslâm Dünyasındaki Yunan Okulları” konulu ünlü konferanslarında, İslâm dünyasında izlenen Yunan felsefe okullarının etkilerini açıklamaya çalışmıştır. Bu konuda sunmuş olduğu değerli ve parlak çalışmasının elyazma bir nüshası halen Kahire Kütüphanesi’nde mevcuttur. Santillana’nın bu incelemesi çok dikkatli bir eleştiriyi ve karşılaştırmayı içermektedir. Buna rağmen sözkonusu araştırma günümüz için eksik sayılmaktadır. Elli yıldan bu yana konuyla ilgili olarak araştırmacıların eline geçen yeni belgeler, neşredilen ve bulunan yeni elyazmaları, İslâm felsefesiyle ilgili etraflı dökümanlar ve sair vesikalar kuşkusuz Santillana’nın eline ulaşmamıştı. Konu, İslâm felsefesinin çeşitli yönleriyle derinliğine incelenmelidir. Santillana’nın ölümünü takip eden yıllarda olduğu gibi halen de araştırmacılar Yunan felsefesinin müslümanlar nezdindeki genel planları üzerine araştırmalarını sürdürmektedirler.

FELSEFENİN VE DİNİN GAYELERİ

Yunan felsefesi üzerine araştırma yapan müslüman tarihçiler, incelemelerinin giriş kısmında önce felsefenin ve dinin gayeleri üzerinde durmaktadırlar. Yunan felsefe tarihi üzerine araştırma yapan Şehristani, tarihinin giriş kısmında önce filozofların şu görüşünü aktarıyor; Saadet bizzat istenilen bir nesne olduğuna göre, insan ona ulaşmak için çaba sarfetmektedir. Saadet ancak hikmetle elde edilebilir. Hikmet ise ya amel edilmek içindir yahut da sırf öğrenmek içindir. O halde hikmet iki kısımdır; ilmî hikmet ve amelî hikmet. Amelî olan hikmet, hayırlı amellerden ibarettir. Ilmî hikmet ise hak ilmidir. Bunlara ulaşmak ise kamil bir akıl ve sağlam bir görüşle mümkündür. Ancak, bunlardan amelî olan kısımda başkalarının yardımına daha çok ihtiyaç vardır.

Peygamberler, önce amelî hikmetin sonra da kısmen ilmî hikmetin gerçekleşmesi için manevi yardımlarla yani vahiyle teyid edilirler. Filozoflar ise, pratik hikmetin kısmen de ilmi hikmetin tahakkuku için aklın yardımına dayanırlar. Filozofların gayesi, tüm varlığı akıl yoluyla izah etmek ve mümkün olduğu kadar hak olan ilaha benzemektir. Peygamberin gayesi ise, kainattaki nizamı anlamak ve kamu yararını önplanda tutmaktır. İnsanların maslahatları ve alemin nizamı ancak bu yolla devam

edebilir. Bu da peygamberlerin terhib ve terhib, teşkil ve tahyil metodunu kullanmalarıyla olabilir. “Bütün milletlerin ve şeriat sahiplerinin ortaya koymuş oldukları nizamlar, felsefeciler nezdinde insan tarafından üstesinden gelinmesi mümkün olan şeylerdir. Ancak ilmini peygamber چراغından alan kimsenin onlar nezdinde tazim noktasına erdiği ve kamil bir mertebeye sahip olduğu hususunda hüsnüzan edilebilir.”¹⁶

Şehristani acaba bu ifadelerdeki tehlikenin farkına varmış mıdır? O, burada, din ile felsefe arasında bağ kurmaya çalıştığını iyice bilmektedir. Fakat dinle felsefe arasında cereyan etmiş olan macerayı ise bize anlatmamaktadır. Ta başından beri din, Yunan felsefesine karşı amansız bir mücadele vermiş ve ona karşı gelmiştir. Bu mücadele el-Kindi ve İbn Kernîb ve öğrencilerinin kelamı felsefe ile mezcederek müslüman bir Meşşai okulun oluşmasına doğru ilk adımı atmış olduklarından bu yana başlamış olan bir mücadeledir. el-Kindi’nin kurmuş olduğu okul bir süre sonra bir daha dirilmeyecek şekilde son bulmuştur. Fakat bunun yerini bu kez Farabi (ö. 339) okulu almıştır. Ehli Sünnet uleması bu okula karşı da şiddetli biçimde karşı koymuşlardır. Goldzieher, Ehl-i Sünnet’in Farabi’ye karşı gelmelerinin nedenini, onun mantık konusunda yazmış olduğu kitapta görmektedir. Bu kitapta Peygamber’in konuyla ilgili bir kısım sözleri de aktarılmaktadır. Mesela: “Hüküm vermek için -din nokta-i nazarından- mantık yararına bir hüküm kullanılabilir.”¹⁷ İbn Ebî Usaybia’nın belirttiği gibi, Goldziher bununla Farabi’nin “*Mantık ilmine delalet eden Peygamber sözlerinin biraraya getirilmesi*”¹⁸ adlı kitabı yazmış olduğunu kastediyor.

Nietzsche ve benzeri çağdaş düşünürlerden önce, İslâm düşünürlerinin Yunan felsefesinin dini bir ruhtan kaynaklanmış olduğu konusunda genel bir fikir ileri sürmüş olduklarını görüyoruz. İslâm düşünürleri, ilk Yunan filozoflarının “nübüvvet penceresi”nden bir şeyler duymuş olduklarını; bunların bazılarının mukaddes kitap sahipleri peygamberlerden birinden ders almış olduklarını ileri sürmüşlerdir. -Daha sonra görüleceği gibi- bunlar, peygamberlerden birini büyük bir filozof şeklinde düşünebilmektedirler.

Müslümanlar ta başından beri felsefeye karşı koymuşlardır. Müslüman filozoflar, eski Stoacılar filozoflarının ileri sürdükleri

şu görüşe bağlanmayı istemişlerdir: Saadet bizatihi istenilen bir şeydir. İnsan ona ulaşmak için büyük çaba sarfeder. Oysa saadet hikmetten başka bir yolla elde edilemez. Aynı şekilde müslüman filozoflar hristiyan Revakıyyunun şu görüşlerine de davet etmişlerdir: Filozofun asıl gayesi kainatta aklıyla tecelli etmek ve hak olan ilaha benzemeye çalışmaktır. Bu tür fikirler, İslâm dünyasında, Yunan felsefe tarihçileri ve onların yardımcıları tarafından ileri sürülerek, felsefeyi ve felsefi bazı görüşleri İdris yahut Hermes'e maletmek için ortaya atılmıştır. Daha açık bir deyimle Ammonius Sakkas'ın bu düşüncelerini İdris Peygamber'e maletmek istemişlerdir. Bununla da kalmayarak, müslüman düşünürler nezdinde ilk Yunan felsefe tarihçisi diye bilinen Mübeşşir ibn Fatik, yazmış olduğu kitabına Peygamber'in (s.a.v.) hadisleriyle başlamıştır. Bu hadislerden birisi şöyledir: "Hikmet mü'minin yitiğidir, kimden geldiğine bakmadan nerede bulursa alır." Mübeşşir İbn Fatik, Yunan filozoflarının adabını ve eski ulemanın vaazlarını¹⁹ yukarıdaki hadiste geçen hikmetten sayıldığını söyler. İbn Fatik daha sonra Şit peygamberin görüşlerini serdedir. "Şit'in adı eski Yunanlılarda Urani idi. Yunanlılar şariat ve hikmeti ilk kez ondan almış oldular."²⁰ Daha önce de söylediğim gibi Farabi de aynı yolu izlemiştir. Farabi'nin bize ulaşan, *Tahsilu's-Saade* "*Saadetin Elde Edilmesi*" adlı eserinde aynı şeyler söylenmek istenmiştir. İbn Sina da birçok kitabında aynı şeyleri zikretmektedir.

Müslümanların Yunan felsefesinin çeşitli dönemlerini öğrenmiş olduklarını söyledik. Yine İslâm düşünürleri, felsefenin Yunan'da çıkmış olduğunu, Yunanlılardan önce felsefenin, hatta hikmet türünden bir şeyin bulunmadığını da öğrendiler. Şehristani şöyle diyor: "Filozoflardan Hint hükeması olan Brehmenler ile önemsiz sayıda bir grup da olsa Arap hükeması, aslında peygamberlikten sözetmemişlerdir. Hikmet diye söyledikleri şeylerin çoğu söz kırıntıları ve düşünce artıklarıdır çünkü. Demek ki, Yunan'dan önce de eski ulemanın hikmetten haberi vardı. Ne var ki, tek başına gerçek anlamıyla felsefeyi temsil edenler yunanlılar olmuştur. Bunlardan bir kısmı Rum filozoflarıdır. Bunlar da, felsefenin ileri gelenleri sayılan kudema, meşşai, stoacı ve Aristocu olan müteahhirin ve Acem hükeması olan İslâm filozofları gibi kısımlara ayrılmaktadır. İslâm'dan önce felsefe konusunda Acem'den hiçbir şey nakledilmemiştir. Çünkü bunların dayandıkları, eski

milletlere yahut diğer kavimlere kadar uzanan hikmetlerin tümü peygamberliğe ulaşmaktaydı. Şu var ki Sabiiler, hikmeti Sabiilikle karıştırıyorlardı. Biz burada Rum ve Yunan felsefelerine ait en eski filozofların felsefi okullarını zikrederken, bunu kendi kitaplarındaki tertibe göre anlatıyoruz. Felsefenin aslı ve hikmetin başlangıcı Rum'a aittir. Diğerleri de buna bağlı kimselerdedir.”²¹ Acem kültürü İslâm dünyasına nasıl girmişse Hint kültürü de aynı şekilde İslâm alemine girmiştir. İslâm düşünürleri eski hukemanın sözlerini iyice anladıkları gibi Sabiiliği de iyice anlamışlardır. Bunlar eski birtakım akidelerle Yunan felsefesini karıştırmışlardır. İslâm düşünürleri bütün bunları anlamalarının yanısıra “felsefenin” felsefe olması hasebiyle Yunan'a özgü bir şey olduğunu ve orada zuhur etmiş olduğunu da bilmektedirler.”

İslâm felsefe tarihçileriyle birlikte, felsefenin yurdu olan eski Yunan'a intikal ettiğimizde, bu tarihçilerin -kendilerine ulaşan biyografiler kanalıyla- Yunan felsefesi konusunda sahip oldukları bilgilerin bir kısmının doğru, diğer kısmının ise karışık ve gerçeği yansıtmadığını göreceğiz. Bunlar daha karışık olan tarafı seçmişlerdir. Yahut daha yerinde bir deyimle, kendilerine intikal eden açık-seçik bir filozof çehresi ile Süryani kimlikli olanı arasında bir seçim yaparken ikincisini tercih etmişlerdir. Seçtikleri bu karışık ikinci çehre, Süryani mizacının ilave ettiği bazı unsurları ve yorumları da taşımaktaydı. Bazan da Yeni Eflatunculuğun izlerini yansıtmaktaydı. İslâm düşünürleriyle birlikte Yunan felsefesinin tarihini araştırdığımızda onların da bizim gibi Yunan felsefe tarihini “Tabiatçılar”la (Natüralistler) başlatmış olduklarını göreceğiz. Tabiatçıları anlatırken, bunların felsefi tartışmalarının kainatın niteliği ile ibda konuları etrafında dönüp dolaştığını, yaratılışın kaç temel ilkeye dayandığını, kaç tane olduğu, evrenin oluşumu, Allah'ın zatının mahiyeti, hareket ve sükunun hangi türden olduğu gibi mevzular üzerinde durmaktadırlar. Büyük ölçüde bütün bunlar doğrudur ama İslâm düşünürleri, kendi dinî mizaçlarının verdiği tesirle olacak ki, felsefecilerin Allah'ın vahdaniyetinden de bahsetmiş olduklarını söylemişlerdir.²² Acaba İslâm düşünürleri, İyonya nezdindeki maddenin birliği düşüncesiyle Allah'ın vahdaniyetinin aynı şeyler olduğunu mu düşünmüşlerdir?

1. TABİATÇI OKUL

THALES

Iyonya okuluna bağlı filozofları öğrenmiş olan müslümanlar bunların her birinden ayrı ayrı söz etmişlerdir. Daha önce de belirttiğim gibi, söz konusu filozofların felsefelerini anlatırken bu anlatılanlardan bir yönünün gerçek diğer yönünün ise çarpıtılmış olduğunu göreceğiz.

Müslümanlar Thales'in okulunun ilk temsilcisi olduğunu öğrendiler." Milet'te ilk olarak felsefi görüşler ileri süren Thales, varlığın aslını yorumlamaya çalıştı. Varlığın nereden geldiği, niçin geldiği ve nereye doğru seyrettiği gibi sorulara cevap aradı.²³ Birkaç cüzü Arapça'ya çevrilen Porfirius'un filozoflar tarihinden "yedi filozoftan ilkinin Miletli Tales b. Malos"²⁴ olduğunu öğrendiler.

Daha sonra müslümanlara Thales'in belli başlı şu düşünceleri intikal etti: "İlk yaratılan şey sudur. Su her kalıba girmeye müsaittir. Bütün cevherler sudan yaratılmıştır; gök, yer ve ikisi arasındaki tüm varlıklar... Su her yaratılan şeyin ve cismani unsurdan terki olunan her şeyin ilk illetidir. Su donduğunda yer küre, çözüldüğünde ise hava oluşmuştur. Havanın özünden ateş oluşmuş, duman ve buhardan ise gök oluşmuştur. Esir tabakasından meydana gelen ateşlemeden de yıldızlar meydana gelmiştir..." Evet bütün bunlar Thales'in görüşleridir. Ne var ki daha sonra Thales'in görüşleriyle Aristo'nun görüşleri birbirine karıştırılmıştır. Yıldızlar "merkez" in etrafında dönmektedir. Müsebbebin sebepten ötürü olan deveranı, sebepten hasıl olan sevin ona sirayet etmesiyledir. Bu sözlerde Aristoculuk apaçık görünmektedir. Yerkürenin ve yıldızların ilk muharrikin etrafında döndüğü fikri de Aristo'nundur. Böylesi bir şevk hareketinde aşık maşukuna doğru yönelir. Bu ise Aristocu illiyet düşüncesi üzerine mebnidir.

Müslümanlar daha sonra Thales'in şunları da söylediğini nakleder; su erildir, yer ise dışıldır. İkisi beraber aşağı tabakayı (süfla) oluştururlar. Ateş diril hava ise dışıldır. Bu ikisi de ulvi tabakayı meydana getirirler. İlk ve son olan -yani mebde ve mün-teha- unsur cismanidir, elle tutulabilir (melmus) bir unsurdur. Mürekkebe olmayan ruhani bir unsur değildir.

Oysa biliyoruz ki Thales, varlıkları sayısal bir tertibe tabi tutmamıştır. Bu, ondan çok sonra gelen Pisagorcuların bir teşebbü-

südü. İslâm düşünürleri, Thales'in tabiatçı olduğunu ruhani olandan değil cismani olandan bahsettiğini biliyorlardı. İslâm düşünürleri, Thales'in, Yeni Eflatunculukla bulaşmış şu görüşünü de ortaya koymaktadırlar: "Bu unsurun saf ve bulanık iki yönü vardır. Saf yönünden cisim, bulanık yönünden ise cirm olur. Cirm örtünür, gizlenir ama cisim gizlenmez ve örtünmez. Cirm kesiftir, zahirdir; cisim ise latiftir, batındır. Ölümden sonraki yenden dirilişte cisim ortaya çıkar, cirm ise gizlenir. Latif olan cisim görünür, kesif olan cirm ise gizlenir."

Müslümanlar, Thales'in görüşlerini tamamen Yeni Eflatunculuğa dönüştürmüşlerdir. Onlara göre Thales şöyle demektedir: "Semanın yukarısında mantığın tavsif edemediği nurani alemler yaratılmıştır. Bunların güzelliğini ve zarıflığını akıl idrak etmekten acizdir. Bu alemler öyle bir unsurdan yaratılmıştır ki, ne dibi ve künhü idrak edilebiliyor ve ne de nuru görülebiliyor. Mantık, nefis ve tabiat onun çok altında ve aşağısındadır. Öncesi ve sonrası açısından tamamen ebedidir. Nefisler ve akıllar ona müştaktır. Ölümden sonraki dirilişte isimlendirdiğimiz devamlılık, sermedilik ve beka işte budur." Oysa Thales, ne dünyaya ilk gelişten (neş'e-i ula) ve ne de ölümden sonra yeniden dirilişten (neş'a-i saniye)den sözetmemiştir.

Şehristani²⁵ Thales'in "su varlığın ilkesidir" sözünün uluhiyet düşüncesiyle çelişmediğini yorumlamaya çalışmıştır. Thales'e göre su, cismani mürekkebatın başlangıcıdır, ulvi varlıkların yaratılışında ilk mebde değildir." İlk unsurun her şeyle girebilmeye müsait olduğuna -yani bütün şekillerin kaynağı olması- inandığımda, o zaman cisimler dünyasında bütün şekiller kabul edecek bir unsuru tesbit etmiş oluyorum. Bu tarzda, su gibi hiçbir unsur bulunmaz. Mürekkebat olan varlıkların başlangıç maddesi sudur. Yerdeki ve gökteki cisimler ve kütleler hep bu ilk madde olan sudan yapılmıştır." Şehristani daha sonra, Thales'in sözleriyle, Tevrat'ın tekvin bölümünde yaratılışla ilgili olarak anlatılanlar arasında bir karşılaştırma yapıyor: "Yaratılışın başlangıcı, Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu bir cevherdir. Sonra Allah bu cevhere ilahi bir nazarla bakınca cevherin parçaları eridi ve suya dönüştü. Sonra da galeyana gelerek duman gibi buhara dönüştü. Ondan da gökleri yarattı. Su üzerinde tıpkı deniz üzerindeki köpük gibi

bir köpük peydahlandı. Ondandır yerküreyi yarattı ve dağlarla sağlamlaştırdı.” İşte Miletli Thales böylece felsefi görüşlerini Şehristani'ye göre nübüvvet penceresinden almış oluyordu.

Şehristani, semavi kitaplarda ve bizzat Kur'an'da, Thales'in felsefi görüşleriyle bazı benzerlikler bulmaya çalışmıştır. Yaratılışın ilk unsuru ile şekillerin kaynağı konusunda olduğu gibi. Şekillerin belli bir kaynağa irca edilmesi tıpkı ilahi kitaplarda zikredilen “levh-i mahfuz”u andırıyor. Varlıkların bütün şekilleri, kainatla ilgili haberleri ve tüm malumatların kaynağı levhi mahfuzdadır. Thales'in zikrettiği su da Kur'an'da zikredilen Arşın üzerinde olduğu rivayet edilen suya oldukça benzerlik göstermektedir. “Allah'ın Arşı su üzerinde idi.”²⁶

Oysa Thales'in sözleri, Tevrat'ın ve Kur'an'ın ayetlerinden ve burada anlatılanlardan ne kadar da uzaktır! Tevrat'ta ve Kur'an'da su, yaratılmıştır. Thales, herşeyin kaynağı olan ve levh-i mahfuzda tekabül eden yüksek bir unsurdan söz etmediği gibi, suyun da cisimler dünyasının esasını teşkil ettiğini söylemiş değildir.

Son olarak müslüman tarihçiler Thales'in tam bir muvahhit olduğunu zikretmişlerdir. Çünkü o, alemin yaratılmış olduğunu, cevhere ait niteliklerin akılla idrak edilemeyeceğini, ancak bu cevherin tezahürlerinin akılla anlaşılabilirliğini söylemiştir. Bu cevherin hüviyeti bilinemediği gibi ismi de meçhulümüzdür. Biz onun ancak, fiillerini, yaratıcılığını, eşyayı var etmesi gibi faaliyetlerini anlayabiliriz. Zatına ilişkin isimleri idrak edemeyiz.

Bütün bunların Thales'e yüklenerek, bundan tevhide inanan bir filozof çıkarılmak istenmesi doğrusu gariptir. Konuyla ilgili metinleri nakletmemdeki maksat okuyucunun, kültür nakli esnasında yapılanlardan haberdar olması içindir. Hem sonra bunların İslâm filozofları olduklarını iddia edenler, filozofların görüşlerinin İslâm toplumunda kabul görmesi için bunlara tevhide bir biçim vererek bu düşüncülerin düşmanca karşılanmamasını sağlamayı amaçlamışlardır. Bunlara göre Thales, bir tek ilahın varlığına inanan muvahhid bir kimsedir. Bu ilah, varlıkları yoktan yaratmıştır. Suretten, cihetten, mekandan münezzehtir. Daha önce varolan kadim bir maddeden değildir. Mevcudatın suretlerinden hiçbirisi onda yoktur. İşte bu noktada Thales; Eflatun yahut Yeni Eflatuncu bir tarzda takdim etmeye çalışıyorlar. Thales varlık-

ların ve bilgilerin tümünün kendisinde bulunduğu bir unsur yaratmaya koyuldu. Böylece, akıl aleminde, birinci unsurdaki örneğe uygun biçimde her suretten bir varlık çıkmış oldu. Bütün suretlerin ve varlıkların kaynağı bu unsurun kendisidir. Akıl ve duygu aleminde hiçbir varlık yoktur ki, bu unsurun bir sureti ve benzeri olmasın. Thales sonunda şunları söylüyor; “Bu tür bir unsuru yaratması, hak olan ilk zatın kemalindendir. Zat-ı Teâlâ’da herkesin tasavvur ettiği şey, onda her şeyin bilgisinin örneğinin bulunmasıdır. Hak olan ilk zat, hüviyetinin birliği dolayısıyla yaratıcısının vasıflarıyla vasıflanmaktan uzaktır.”²⁷ Bu tasvir -daha önce söylediğim gibi- tıpkı levh-i mahfuza benzemektedir.

İşte bu şekilde Thales, İslâm felsefe tarihçilerinin nazarında bazen muvahhid bir müslüman, bazan Aristocu ve bazan da Eflatuncu yahut Yeni Eflatuncu oluvermiştir.

Thalesle ilgili anlatılanların bazen bir dereceye kadar gerçeğe yaklaştığını görüyoruz. el-Kiftî, ilk kez “varlığın yaratıcısı yoktur” diyenin Miletli Thales olduğunu söylüyor. Fakat çok geçmeden el-Kiftî, Thales’in sözleriyle Hint filozoflarının söylediklerini birbirine karıştırıyor. el-Kiftî, Thales’in, yaratıcıya inanmamasını, bu alemde gözlemlenen ihtilaftan ötürü olduğunu, yani bir sebebe bağlı olduğunu söylüyor. “Güzel sıfatlarla muttasıf olan bir zattan ise, birbirine aykırı olan şeyler sudur etmez.”²⁸

Thales hakkında müslümanlar arasında bazan gerçek ve doğru bilgilerin de bulunduğunu görüyoruz. Aristo’nun “*Metafizik*” adlı kitabı İslâm dünyasına tercüme yoluyla girmiş oldu. Bu kitabın birinci makalesinin üçüncü bölümünde, Thales ve görüşleri hakkında yeterli bilgiler vardır ve müslümanlar bu kitabı gayet iyi bilmekte idi.

Aristo’nun “*Tabiat*” isimli kitabın şarihlerinden birisi Yahya b. Adi’dir. Yahya b. Adi yaptığı araştırmalar sonunda şu bilgileri elde etmiştir: “Bunların dışında kalan, ilk tabiatçılar, evrende en etkili illetin bu unsur olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre bu unsur herşeyi idare edendir. Büyüklükte eşi yoktur. O ne oluş ve ne de yokoluştur.” Tabiatçılar daha sonra, evrenin varoluşundaki bu illeti belirlemeye çalışmışlardır. Bunlardan Anaximenes, ilk unsurun hava olduğunu, Thales ise su olduğunu söylüyor. Anaximendros ise bunun ikisi arasında bir şey olduğunu belirtiyor.

Aristo yorumcusu Yahya b. Adi, bu ilk tabiatçıların, yaratılış konusunda birbirini tutmayan ifadelerini fazla tuhaf karşılamamamız gerektiğini, aslında bunların herşeye şamil bir güç üzerinde durmalarının fikir tarihinde erken bir dönem olduğu sonucuna varmaktadır. Bu tabiatçı filozoflar, varlığın tek illeti olan ustukuss'un, ilah olan unsurun artığı olduğunu sanmışlardır. Bunun sebebi de şudur "varlığın yaratılışındaki illetin sadece unsur olduğunu düşününce, bunun varlık için ilk illet olduğunu zannetmişlerdir."²⁹ Bu metinden açıkça anlaşılıyor ki, müslüman düşünürler Thales ve genel olarak ilk tabiatçılar hakkında, açık ve net bilgilere sahip idiler. Tabiatçıların, aleme etkili olan ilk illet biçimindeki bir ilah düşüncesinden çok, varlığın ilk sebebinin, unsur illeti olduğu biçimindeki bir fikre ulaşmış bulunduklarını biliyorlardı.

Aristo'nun İslâm dünyasına intikal eden "*Nefs*"le ilgili kitabında, Thales'in nefis hakkındaki görüşleri konusunda geniş bilgiler yer almaktaydı. Şöyle diyor Aristo: "Mıknatısın demiri kendine çekme özelliğini nefisle izah ettiğine bakılırsa, filozof Thales'in nefis konusundaki zannı, onun faal bir muharrik olduğu noktasındadır."³⁰ Başka bir ifadesinde ise şöyle diyor; "Thales, nefsin küll ile karışmış olduğunu, küllün ise ruhani olanla meşbu olduğunu söylemektedir."³¹ Kitap, İyonya okulunun son temsilcisi ve Thales'in, sonradan gelen bir öğrencisi olan filozof Hibbon'un, suyun varlığın asli olduğu konusunda Thales'in görüşüne bağlı kaldığını zikretmektedir. Hibbon "nefs"ın su olduğu görüşündedir. Onu bu görüşe iten "bütün varlıklarda en çok rutubete sahip şeyin nutfe (saf ve duru su, Müt.) olduğu" hususudur."³²

İslâm dünyasında yayılan ve Cabir b. Hayyan, Şehristani, Makdisi ve Şehrazuri gibi müslüman felsefe tarihçilerine kaynaklık eden bir kitapta, Thales'in gerçek hüviyetine ait bilgilerin yer aldığını görüyoruz. Bu kitap Plutarkos'un yazmış olduğu "*Tabiatçı Görüşler (el-Arau't-Tabiiye)*" kitabıdır. Bu kitabında Plutarkos müslümanlara Miletli Thales'le ilgili bilgiler aktarırken "O'nun mebde ile ustukus'un aynı şey olduğu"³³ görüşünü ileri sürdüğünü zikretmektedir. Plutarkos, daha sonra ilkeler konusundaki görüşlerini açıklarken şunları söyler: "Miletli Thales'e gelince; o varlıkların ilkinin su olduğunu söylemiştir. Felsefeyi ilk kez başlatanın bu adam olduğu, İyonya okulunun onun adıyla

la bilindiği tahmin edilmektedir. Bu adam Mısır'da felsefeyle uğraşmış ve felsefesi büyük ölçüde diğer milletlere intikal etmiştir. Daha sonra Milet'e giden Thales, felsefede üstad sayılır. Evrenin tümünün sudan yaratıldığı ve tekrar suya dönüşeceği görüşündedir." Plutarkos, Thales'in bu görüşlerinin dayandığı sebepleri izah ederken, üç delil zikreder:

Birincisi; Thales her canlının başlangıç noktasının rutubetli bir cevher olan nutfeye dayandığını, bütün varlıkların mebdeinin rutubet olduğunu keşfetmiştir. İkinci delil; Thales, bütün bitkilerin rutubet sayesinde gelişip meyve verdiğini, rutubet çekilince bitkilerin canlılıklarını kaybedip kuruduklarını, bunun ise her şeyin hayatîyetinin rutubete bağlı olduğu görüşünü desteklediğini söylemiştir. Üçüncü delil: ateşin bizzat kendisi -yani güneş ve yıldızların harareti- suyun buharıyla beslendiği gibi, bütün alem de esirden aynı şekilde gıdasını alır." Plutarkos, daha sonra Thales'in bu görüşlerinin dayandığı kaynağı takdim eder. Thales, bu görüşlerinde, kendisinden önce yaşamış olan, ilahiyatçı şairlere dayanır. Bunların en ünlüsü ise şair Homeros'tur. Plutarkos şöyle der: "Şair Homeros okyanusun her şeyin anası olduğunu söylerken işte bu görüşü dile getirir"³⁴

Plutarkos, başka bir yerde Thales'in, "Allah alemin aklısıdır"³⁵ görüşünü ileri sürdüğünü zikreder. Plutarkos bunu zikretmekle herhalde Thales'in Allah tasavvurunun maddi olduğuna işaret etmek istemiştir. Bu görüş aslında İonya okulunun daha önce bilinen maddeci birlikçilik görüşünün aynıdır. Yine Plutarkos, Thales'in şöyle dediğini de zikrediyor: Demon nefisle ilgili cevherlerdir; İron ise bedenlerden ayrılmış olan nefislerdir. Bunlardan hayırlı olanı faziletli nefislerdir, şerli olanları ise aşağı olan nefislerdir." Dikkat edilecek olursa bu görüşün Thales'in görüşü olmadığı anlaşılabacaktır. Evet, Thales, her şeyde bir nefis olduğunu söylemiştir, ama bu nefislerin faziletli yahut şerli nefisler olduğunu belirtmemiştir. Bütün bunlar kendisinden sonra ortaya çıkmıştır. Ancak İslâm felsefecileri arasında felsefi görüşlerin sıhhatini araştırarak bir eleştiri metodu bulunmuyordu. Ama Plutarkos, Thales'in yine şöyle dediğini nakleder; "Nefis, daima hareket halinde olan yahut kendi kendine hareket eden bir karaktere sahiptir."³⁶ Plutarkos daha sonra, Thales'in maddeci görüşlerini açıklı-

yor ve maddenin zarureti konusunda şunları söylemiş olduğunu aktarıyor: “Zaruret son derece güçlü olan şeylerden birisidir. Çünkü o herşeyi güçlendirir.”³⁷ Thales’in “alem sadece bir tanedir”³⁸ görüşüne de değinen Plutarkos, onun tabiatla ilgili konulardaki çeşitli görüşlerini gerçek biçimiyle zikretmiştir.

ANAXIMENDROS

Anaximendros’u değişik isimlerle zikreden müslüman felsefe tarihçileri onun Pisagor’un üstadı olduğunu söylemektedirler. Mübeşşir b. Fatik, Pisagor’un, filozof Anaximendros’tan hikmet öğrenmek için Milet’e gittiğini, ayrıca ondan geometri, yüzölçümü ve yıldızlar ilmini öğrenmiş olduğunu, tabiatçı filozof Filonlu Diyojen’in de Anaximendros’un öğrencisi olduğunu söylemektedir.³⁹

Anaximendros’un felsefesine gelince; anlatımında çok dikkatli bir kimse olmasa da Şehrazuri, onun sonsuzluk (lamütenahi) konusundaki görüşünü anladığını kaydederek şöyle diyor: “Anaximendros’a göre, ilk yaratılan varlıklar, ebedi ve sonsuz olan Bârî Teâlâ’ya aittir. Yaratılmış, her şey ondan geldiği gibi her şey de ona dönecektir.” Oysa biz Anaximendros’un, Allah fikrine aşına olmadığı gibi, yaratılış düşüncesine de bîgane olduğunu biliyoruz. O, Allah’ın lamütenahi olduğunu da bilmez. Fakat Şehrazürî, Anaximendros’un eşyanın aslının sonsuzluk sahibi bir cisim olduğu yolundaki görüşünü naklederken, Anaximendros’un mezhebine daha yakın bir düşünceyi anlatmış oluyor. Anaximendros, bu cismin unsurlardan biri mi, yoksa bunların dışında bir şey mi olduğu hususunda, onun mahiyetiyle ilgili olarak herhangi bir şey söylemiyor.⁴⁰

Şehristani, Anaximendros’ın görüşüyle Anaximenes’in görüşlerini birbirine karıştırıyor. Ayrıca bunu Anaximendros okulunun öğrencisi olan Anaximenes’in diliyle aktarırken Anaxagoras’un akıl üzerindeki görüşleriyle de birleştiriyor. Şehristani Anaximendros’ın, Allah’ın ezeli ve ebedi olduğunu ve varlığının kendi zatında gerekli bulunduğunu söylediğini naklediyor. Anaximendros’un bu görüşü İslâm düşüncesindeki lamütenahi görüşün bir ifadesidir. Sonra bu lamütenahiliğe, müslüman bazı fırkaların Allah’ın sıfatları konusundaki şu görüşleri de ekleni-

yor; Allah'ın birliği, yaratıkları tarafından idrak edilmektedir. Zatinin hiçbir şeye benzerliği yoktur. Bütün varlıklar onun yaratmasıyla vardır. O birdir. Bu birlik sayısal değildir. Sayısal olan birlik, çoğalmaya müsaittir çünkü. Daha sonra, bu lamütenahilik fikrine, Yeni Eflatunculuğa ait bazı sıfatlar da eklendi. Yaratılış safhasına gelen herşey, ezeli ilimde varolan asla göre bir biçim alır. Allah'ın katındaki biçimler ise O'nun ezeli olmasıyla ezelidir ve ebedî olmasıyla da ebedidir. Malumatın çoğalmasıyla O'nun zatında bir çoğalma olmadığı gibi, bunların değişmesiyle de onda herhangi bir değişme olmaz. Allah, unsurları kendi birliğine dayanarak yaratmıştır. Akıl da O'nun bir yaratığıdır. Allah, akılda nurların tabakaları sayısınca unsurun çeşitli biçimlerini düzenlemiştir. Böylece bu tabakalar bir defada çok biçimlere girmiş oldular. Anaximendros bunu zaman ve tertibe uymayarak, aynada birçok şekillerin görünmesine benzetmektedir. Aynı şekillerin "heyula"da zamansız ve düzensiz olarak bir defada meydana gelmiş olmasına da ihtimal vermektedir. Onun içindir ki bu biçimler belli bir tertib üzere meydana gelmiştir. Bunu, birbiri peşisıra gelen alemler izlemiştir. Maddede suretlerin nuru eksilinceye kadar akıl işte bu alemlerde dolaşıp durmaktadır. "Heyula"nın kendisi de eksilmiştir. Hadise nitelik olarak meydana gelmiş, daha sonra yoğunlaşmıştır. Böylece nefisler ruhaniyeti, hayvaniyeti veya bitkiselliği kabul etmez olmuştur. Hayatın ve güzelliğin kabul ettiği her şey işte bu nurların eserlerinden sayılmaktadır. Çeşitli alemlerin sebat ve istikrarının sebebi sözkonusu nurlardır. Bu alemler, bu nurların azlığı ve çokluğu oranında sebat göstermektedir. Aksi halde bir an bile dayanamaz, dağılıp giderler. Bu alemler, akıl ve nefsin bunlarla karışmış durumda olan cüzlerini tasfiye edinceye kadar devam ederler. Akıl ve nefis kendi cüzlerini tasfiye edince bu alemler karışıklığa düşer, fesada uğrar ve karanlıkta kalır. Alemlerdeki akıl ve nefisten çok az bir kısmı mahrum bırakılınca, karanlıktaki şerli nefisler narsuz, neşesiz, ruhsuz ve hareketsiz bir vaziyette kalmışlardır.⁴¹

Fakat İslâm düşünürlerinin Anaximendros'tan öğrenmiş oldukları bilgiler sadece bu tip bilgiler midir acaba? İslâm düşünürlerinin, Anaximendros'un düşüncelerini, Aristo'nun kitapları Arapça'ya tercüme edilirken öğrenmiş olduklarını biliyo-

ruz. Huneyn b. İshak'ın Arapça'ya çevirdiği "*Tabiat*" adlı kitap-
tan daha önce bazı paragraflar aktardık. Burada Miletli üç filozo-
fun; Thales, Anaximendros ve Anaximenes'in görüşleri ortaya
konmuştur. Aristo bu kitapta tabiatçıları eleştirirken bunların
görüşlerini de aktarmaktadır. Aristo zıtlar konusunda Anax-
imendros'un görüşlerine karşı gelerek şunları söylemektedir: Ba-
zı kimseler zıtların bir şeyde toplanmış olduğunu, burada gizle-
nip sonra ortaya çıktığını söylemişlerdir. Bu Anaximendros'un
görüşüdür.⁴² Aynı kaynakta ilk mebdde konusunda Anaximend-
ros'un görüşüne ait daha dikkatlice arzedilmiş parçaları görüyo-
ruz.⁴³ Aynı şekilde Aristo'nun kitabında Anaximendros'la ilgili
verilmiş birçok değişik izah şekilleri bulmaktayız (Nefs, ulvi
eserler ve sema) gibi. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, bu kitap-
ların tercümeleri araştırmacılara ulaşmamıştır. Müslüman araş-
tırmacılar arasında yaygın olan bir kitap da "*Plutarkos'un Tabi-
ata İlişkin Görüşleri*" adlı kitaptır. Daha önce de söylediğim gibi;
Müslümanlar bunu Yunan kültürünün en önemli kaynağı olarak
bildiler. Yunan filozoflarının müslümanlar nezdindeki durumla-
rını aktarırken hep bu kitab gözönünde tutulacaktır.

Plutarkos'a göre Anaximendros'un görüşleri şöyledir; varlık-
ların başlangıcı ebedidir. Bütün bir varlık ondan geldiği gibi so-
nuçta ona dönecektir. Onun içindir ki Anaximendres, alemlerin
de ebedi olduğunu, sonuçta bunların bozulup tekrar ebedi olana
yani kendisinden çıktığı şeye geri döneceğini söyler. Nihayetsiz
olan şeyin eksiksiz ve ebedi olması gerekir.⁴⁴ İşte Anaximend-
ros'un, lamütenahi konusundaki görüşünün özü budur. Plutar-
kos, Anaximendros'un, sonsuz olan semavatın ilahlardan ibaret
olduğunu söylemiş olduğunu da nakleder.⁴⁵ Anaximendros can-
lıların meydana gelişi konusunda ise şunları söyler: İlk hayvanlar
rütubetten doğmuştur. Rütubet onları balıkların cildi gibi örtü-
yordu. Seneler geçince bu kabuklar kurumuş oldu. Kabuklar so-
yulunca da bunların hayatı kısa zamanda ortaya çıkmış oldu.⁴⁶
Müslüman düşünürler böylece canlı olmayandan sınırsız olan
canlılar alemine doğru bir tekamül göstermiş olduğunu öğren-
miş oldular. el-Makdisi bu sözleri tekrarlayarak nakleder.⁴⁷

Bütün bunları şununla bitirmek istiyorum ki, Anaximend-
ros'a ait, biri flu ve şüpheli, diğeri net ve açık olan iki tür görüş

açısı vardır. İslâm düşünürleri bunlardan flu ve müşevveh olanı seçmişlerdir.

Aynı şeyler Anaximenes hakkında da varittir. Bu filozofa ait olan bilgiler de yine biri gerçek ve net diğeri bulanık ve çarpıtılmış olan iki kaynaktan gelmektedir. İslâm düşünürlerinin Anaximenes'le ilgili bilgilerine baktığımızda, net olmadığını görürüz. Anaximendros'in varlığın başlangıcı konusundaki lamütenahilik görüşü buna da isnad edilmiştir. Anaximenes de üstadı olan Anaximendros gibi ilk maddenin bir ve lamütenahi olduğunu söyler. Sadece şu noktada üstadıyla ihtilafa düşmüştür; Anaximendros ilk maddenin belirli olmadığını söylerken Anaximenes, bunun belirli olduğunu ve bu ilk maddenin hava olduğunu söyler. Fakat, İslâm düşünürleri ilk muayyen maddeye -kendisinin ve Anaximendros'un diliyle- ilave ettiklerini eklememiştir. Bu net olmayan duruma rağmen İslâm tarihçileri Anaximenes'in, varlığın aslının hava olduğunu söylediğini naklediyorlar. Bunlara göre Anaximenes, ilk yaratılan şeyin de hava olduğunu söylemiştir. Ulvi ve süfli bütün varlıklar işte bu havadan yaratılmıştır. Havanın özünden ve hulasasından yaratılan şeyler latif ve ruhanidir; bozulma, pislik ve dağılma kabul etmezler. Havanın kirli kısmından yaratılanlar ise kesif ve cismanidirler. Pislige, bozulmaya ve dağılmaya müsaittirler. Havanın fevkinde olan alemler onun özünden yaratılmış olduklarından bunlar ruhani alemlerdir. Kirli havadan yaratılanlar ise cisimler alemini teşkil ederler. Bu alemde olanlar, havanın pislighinden ve kirliliğinden ötürü yükseklerle çıkamazlar. Burada oturmayanlar ise bu kirlilikten kurtularak, neşeli ve latif olan aleme yükselirler. Anaximenes, "unsur"u, ruhani alemdeki cisimlerin başlangıcı yaptığı gibi, havayı da cisimler alemindeki varlıkların ilkinin ilki yapmıştır.⁴⁸ Oysa Anaximenes cismani ve ruhani diye iki alemden söz etmez. Unsuru ve onun biçimini meydana getiren lamütenahi biçimin nurlarından akli yarattıktan sonra diğer bir ilke olan havadan da cisimler aleminin yaratılması gibi bir ikilem Anaximenes'in felsefesinde yoktur.

Anaximenes hakkında Theofristas'ın anlattıkları acaba İslâm filozoflarına ulaşmış mıdır? Miletli Anaximenes, Anaximendros'in arkadaşıydı. O da ilk maddenin bir ve lamütenahi olduğu-

nu söylüyordu, ancak Anaximendres gibi maddenin muayyen olmadığını savunmuyor; bilakis maddenin belirli ve muayyen olduğunu ve bunun havadan ibaret olduğunu söylüyordu.⁴⁹ İslâm düşünürleri bu ikisinin arasını buldu. İlk maddenin bir ve lamütenahi olmasını Allah'ın kendisi olmakla yorumladılar. Buna, mahiyetin birliği ve kudret gibi sıfatları da ilave ettiler. Sonra havayı, kendisinden sayısız alemler yaratılan, cismani unsurların esası olarak kabul ettiler. Bütün bu düşünceleri Yeni Eflatunculuk ve gnostik felsefe biçiminde ortaya koydular. Son olarak Şehristani şöyle der: "Thales'le Anaximenes arasında "unsur"u ve mukabilindeki maddeyi tesbit etmede benzerlikler vardır. Thales, unsuru isbat ettikten sonra bunun karşısında suyu koyuyor.

Anaximenes ise unsurun karşısına su yerine havayı koymuştur. Unsuru ilk kalem olarak kabul etmiş, akli ise şekillerin biçimlenmesi fonksiyonunu yerine getiren "levh" makamına oturtmuştur. Bütün varlıkları bu minval üzere düzenlemiş olan Anaximenes de peygamberlik ocağından iktibas etmiş, söyledikleri iltibas olunmuştur."⁵⁰ İşte Anaximenes bu şekilde peygamberlerin ve asfiyanın öğrencisi oluvermiştir. Oysa bu sözler, İyonyalı tabiatçı filozof Anaximenes'in, maddeci söylemine ve varlığı maddeci görüşle yorumlayan kişiliğine ne kadar da uzaktır!

Anaximenes'in gerçek kişiliği İslâm düşünürleri nezdinde bilinmektedir. Aristo'nun çeşitli kitaplarını tanıyan İslâm düşünürleri onun "*Tabiat*" adlı kitabında Anaximenes'in görüşüne ait serdedilen ibareleri de öğrenmişlerdir. Buna göre ilk ilke havadır.⁵¹ Varlıkların doğuşu terkip ve tahlil sonucuna dayanır.⁵² İslâm düşünürleri daha sonra, Dr. Fuat Ahvani'nin, Anaximenes hakkında eski Yunan tarihçisi Etyos'dan naklettiği şu ibareleri de öğrenmişlerdir: "Nefs -ki havadır- bizi ayakta tuttuğu gibi evreni kuşatarak onu da ayakta tutmaktadır." Şehrazürî şu ibareyi zikreder: "Miletli Anaximenes, Allah'ın yaratmış olduğu ilk mahlukun hava olduğunu tekrarlamıştır. Herşey ondan geldiği gibi sonuçta her şey çözülerek yine o'na döner. Tıpkı taşıdığımız nefes gibi. Bizim hayatımızı koruyan havadır. Aynı şekilde ruh ve hava tüm evreni de ayakta tutmaktadır." Dr. Fuat Ahvani, Şehrazuri'nin felsefi konularda, Etyos'un görüşlerinden etkilenmiş eski bir kitaba müracaat etmiş olduğu kanaatını tercih etmektedir.⁵³ Şunu

kesin olarak söyleyebilirim ki Şehrazuri bu söylediklerini Plutarkos'un şu sözlerinden almıştır:

“Anaximenes varlıkların mebbeinin hava olduğunu söyler. Her şey havadan geldiği gibi, sonuçta yine ona döner. Tıpkı bizdeki nefes gibi. Nefes ve hava bizi koruduğu gibi ruh da bütün alemini ayakta tutmaktadır.” Plutarkos, kitaplarının birçok yerinde tabiatçı filozof Anaximenes'in görüşlerinden söz etmekte.⁵⁴

Ve havanın evrende nasıl egemen olduğunu, yoğun ve dayanıklı havanın yıldızları nasıl hareket ettirdiğini nakletmektedir.⁵⁵

Bütün bu anlatılanlar Anaximenes'in gerçek kişiliğini bize göstermektedir. Ne var ki İslâm düşünürleri Anaximenes'in her iki yönüyle ilgili olan bilgiler ellerine ulaşmış olmasına rağmen bütün bunları gözardı ederek onun hakkında gerçek kişiliğini yansıtan görüşleri bir tarafa iterek, çarpıtılmış olan kişiliğini tercih etmişlerdir.

2. PISAGORCULUK

İslâm tarihçileri Pisagor'un hayatı hakkında çok sağlam bilgilere sahip olmuşlardır. Mübeşşir b. Fatik, Pisagor'un yaşamı, daveti, medresesi, cemaati ve ortaya koyduğu düşünceleri konusunda *Muhtarû'l-Hikem ve Mehasinu'l-Kelim*⁵⁶ adlı kitabında uzun uzadıya açıklamalarda bulunmuştur. Pisagor'dan İbn Ebî Usaybia da söz etmiştir.⁵⁷ el-Kiftî ise Pisagorla ilgili bize kısa fakat çok dikkatle not edilmiş bilgiler bırakmıştır.⁵⁸ İbn Miskeveyh *Cavidan-ı Hired* adlı kitabında Pisagor'un maruf olan vasiyetnamesini muhafaza ederek aktarmaktadır. Menhul da olsa söz konusu vasiyetnamede Pisagor'a ait en eski malumatlar yer almaktadır.⁵⁹ Daha önce de söylediğim gibi, Pisagor'a ait bilgiler İslâm düşünürleria, Aristo'nun “*Tabiat ve Tabiat Ôtesi*” adlı eseri vasıtasıyla geçmiştir. Daha sonra, Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye* adlı eserinde Pisagor'un yaşamı ve görüşleri konusunda çok açık bilgiler vermekte, bu felsefesinin aslında Sisamlı Pitagoras b. Mensarkos'a dayandığını ileri sürmektedir. Pisagor felsefesini bu isimle ilk kez adlandıran odur. O, felsefenin ilkelerini sayılar ve denklemler olarak görüyor ve bunu geometriye ait şekiller diye adlandırıyordu.⁶⁰

Pisagor fırkası, kendisi İtalya'da ikamet ettiği için İtalyalılar diye adlandırıldı. Çünkü Pisagor asıl oturduğu yer olan

Sisam'dan İtalya'ya geçmişti.⁶¹ Pisagor ilkelerinin “bir” sayısından doğduğu söylenir. Örneğin; birlik ilkesi “ilah”ı ve hayrı gösterir. Akıl da bir olandan doğmuştur. Sınırsız olan iki sayısı ise “devada” yani şer -kötülük- diye adlandırılır. İki sayısında unsurların çokluğu ve görünen alem vardır.⁶² Yine Pisagor, unsurun, bütünüyle değişken, akıcı ve seyyar olduğu görüşündedir.⁶³ O'na göre çevreyi kuşatan şey alem diye adlandırılmıştır. Nefis ise onu harekete getiren sayılardan ibarettir.⁶⁴ Nefiste bulunan konuşma ve canlılık özellikleri bozulmayan türdendir. Nefis ilah değildir ama sermedi olan ilahın fiilidir. Konuşma dışında kalan parçaları ise bozulmaya mahkumdur.⁶⁵ Kitapta Pisagor ve Pisagorcularla ilgili daha birçok açıklamalar yer almakta ve Filalavus'un görüşleri aktarılmaktadır. Alemin son bulmasının iki yoldan biriyle gerçekleşeceği belirtilmektedir. Alem, ya gökten akan bir ateşle yahut Ay'dan akıp gelen bir suyla son bulacaktır. Alemi besleyen gıda buhardır.⁶⁶ Pisagorculukla ilgili görüşler Phaidon'un yaptığı karşılıklı konuşmalar sayesinde sağlıklı biçimde nakledilmiş ve İslâm dünyasına ulaşmıştır.

Gerçek Pisagorculuğu temsil etmeyen, bulandırılmış Pisagorcu görüşler ise müslüman düşünürlere Yeni Pisagorculuk diye intikal etmiştir. Pisagor okulu hakkında Şehristani şu bilgileri nakletmektedir: Pisagor, alemleri hissiyle ve göksel sezgisiyle gözlemlediğini, nefis terbiyesinde, göğün en küçük sesini bile duyabilecek bir noktaya vardığını ve gök makamına ulaştığını iddia etmektedir. Pisagor, göğün hareketlerinden daha tatlı bir hareket duymadığını, onun şekillerinden ve biçimlerinden daha güzel bir şey görmemiş olduğunu zikretmektedir.”⁶⁷ Nefse hoş gelen şeyler ona müzik nağmeleri gibi gelmektedir. Ayrıca bunları istemeğe ihtiyaç kalmamaktadır.⁶⁸ Pisagor'a hakikatı duymayı sağlayan şey işte bu semavi nağmelerdir. Peki Pisagor'a göre hakikat nedir?

İşte bu noktada İslâm düşünürleri, Pisagor'un diliyle yeni bir Pisagorculuk ortaya koymaktadır. Ortaya koydukları bu okul, Eflatunculukla Pisagorculuk karışımı bir şeydir. Eflatun'un Pisagor'dan aktardığı düşünce üzerine kurulmuş bir okuldur bu. “Kim ilahlara uyarsa mutlu olur, fani olan şeylere tabi olursa mutsuz olur.” Sufiler Pisagor'un sayı sistemine benzer biçimde, sayıların özelliklerine dayanarak hakikatın karakterini bu yolla

belirlemeye çalışmışlardır. Bu Yeni Pisagorculuğu Modrates el-Kadisi temsil etmektedir. Kadisi bu konuda şöyle der: “Eflatun’un Timaios’ta arzettiği tabiat teorisi aslında Pisagor nazariyesidir. Bunu Eflatun’a nakledenler de Pisagorculardır.”

Rehiyye, Modrates’in metafizikle ilgili olan hesap nazariyesinin, Eflatun metafiziğinin sayısal bir ifadesi yahut bunun bir tercümesi olduğunu söyler. Bu nazariye, gerçeğin değişik görünümünün, ilk ilkenin değişik halleri, görünümleri yahut dereceleri olduğunu söyler. Ortada vücudu ve mahiyeti aşan birinci bir vardır. İkinci bir ise, gerçek, yahut makul olan vücuttur. Yani örnek olandır. Üçüncü bir ise, örnek olana iştirak eden nefistir. Bu birden çıkan üç’ün altında ise örneğe iştirak eden ve buna uyan madde bulunmaktadır. İşte bu nazariye daha sonraları Yeni Eflatunculuğun temel teorisini teşkil etmiştir. Varlığın sayılarla ifade edilmesi ise sembolik bir şeydir. Konuştuğumuz dil -Modrates’in de dediği gibi- ilk unsurları bize tam bir açıklıkla nakledememektedir. Bunun içindir ki Pisagorcular bu unsurları izah etmek için sayılara iltica etmişlerdir. “Bir” sayısını toplanma sebebi, “iki” sayısını ise ayrılma illeti olarak kabul etmişlerdir. Pisagorcular sayıları bağımsız bir bilim olarak tanımlamışlar, bunu, duyularla idrak edilmeyen gerçeği yakalamak için bir metod adanmışlardır. Pisagorculuk, Timaus’dan istifade eden Philon’un kitaplarında etkisini göstermiştir. Sayıların nefis üzerindeki özelliklerini yorumlayan Modrates’in yaptığı şeyin tamamen bir Pisagorculuk işi olduğunu daha önce gördük. Yeni Pisagorculuğun en önemli simalarından birisi Nikomahos el-Cirasi’dır. Pisagorcu görüşlerin *el-Lahutu’r-Riyadi*⁶⁹ adlı eserinde dağınık biçimde serpiştirilmiş olarak görüyoruz. İlk Pisagorculuğa dayanan bu Pisagorculuk İslâm dünyasına ulaştı ve daha sonra Yeni Eflatunculukla karıştı. Müslüman düşünürlerin Yeni Pisagorculuğu, tanımış olmalarında kuşku yok.. Pisagorcu Nikomahos de tanımış oldular. Her ne kadar onu (Nikomahos Ebu’l-Fadl Aristotali) diye kabul etmiş olsalar da... Sayı ve nağmelerle ilgili bilgiler ondan alındı. Daha sonraları ise, Yunan filozofları arasında sadece Pisagori diye tanınmış oldu.⁷⁰

İşte Şehristani’nin ona bağlı kalarak, bize aktardığı Yeni Eflatunculukla karışmış olan Yeni Pisagorculuk mezhebi.. Şehristani,

Pisagor'un Davud oğlu Süleyman aleyhisselam döneminde yaşadığını ve hikmeti Peygamberlik kaynağından almış olduğunu söylemektedir. Yine Şehristaniye göre Pisagor ilahiyat konusunda şunları söylemektedir: Allah'ın birliği sayısal birlik değildir. O sayıya girmediği gibi akıl ve nefis tarafından da idrak edilemez. Ne akıl ne de nefis, O'nu bir sıfatla niteleyemez. O, akli ve ruhani sıfatların fevkindedir. Zatı idrak edilemez. O'nu, ancak eserleri, sanatı ve fiilleriyle anlayabiliriz. Her alem, içinde bulunduğu durumu ve izhar ettiği eserleri ölçüsünde O'nu anlayabilir. Manevi sıfatlara haiz olan varlıklar O'nu manevi yönden tavsif ederken, maddi nitelikteki varlıklar da O'nu maddi bir nitelemeyle niteler. Böylece varlıklar, O'nu tavsif etmede ve hakikatını anlamada farklılık arzederler. Hayvan, kendine özgü birtakım özelliklerle yaratılmış, Allah'ı bununla tavsif etmektedir. İnsan da kendine has bazı sıfatlar taşımakta ve fitratıyla yaratanını tavsif etmektedir. İnsanların gücü ve kuvveti de değişiktir, herbiri kendi gücüne göre O'nu nitelemekte ve takdis etmektedir.

Pisagor -Şehristani'ye göre- birliği iki kısma ayırmaktadır: Allah'ın birliği, ki bu birlik her şeyi kuşatan ve her şeye hükmeden ve her şeyin kaynağı olan bir vahdettir. İkinci kısım vahdet ise varlıkların birliğidir. Bu vahdet başkasına muhtaçtır, birliği kendiliğinden değil başkasındandır. Pisagor, birliği başka bir tasimata da tabi tutmaktadır; dünyadan önceki vahdet, dünya ile birlikte olan vahdet ve dünyadan sonraki vahdet. Zamandan önceki birlik, zamanla beraber olan birlik.. Dünyadan önceki birlik Allah'ın birliğidir, dünya ile beraber olan birlik ilk aklın birliğidir, dünyadan sonraki birlik ise nefsin birliğidir. Zamanla beraber olan birlik ise elementlerin ve mürekkebatın birliğidir. Pisagor ayrıca şöyle bir ayırımı da yapmaktadır; kendi kendisiyle kaim olan birlik, arazi olan (başkasına bağımlı olan) birlik.. Bağımsız olarak kendi kendine olan birlik, sadece her şeyin yaratıcısı olan Allah'a has olan birliktir. Sayılarda ve sayılanlardaki birlik ondan kaynaklanır. Arızî olan birlik ise, sayıya dahil olmayıp ona mebdede olan birlik ile, sayıya esas teşkil edip onun içinde olan birlik şeklindeki kısımlara ayrılır. Birinciye faal akıl örnek verilebilir. Çünkü faal akıl ne sayıya ve ne de sayılana girmez. İkincisi de yine ikiye ayrılır: Kendisinden bir parçaymış gibi sayıya dahil

olan birlik. Örneğin iki sayısı, iki tane birden oluşmuştur. Diğer sayılar da aynı şekilde kaçınılmaz olarak birden çok sayıdan meydana gelmiştir. Sayı yukarıya doğru yükseldikçe birlik oranı asgariye doğru iner. İkinci kısım sayıya dahil olup onun ayrılmaz bir parçası olur. Çünkü sayılardan oluşan her sayı bir birlikten bağımsız değildir. İki ve üç sayısı kendi yapısı içinde bir birlik oluşturur. Aynı şekilde bileşimli ve bileşimsiz olan şeylerde de bir birlik vardır. Bu ister cins, ister tür ve isterse fertte olsun fark etmez. Cevher olması hasebiyle cevherde, insan olması hasebiyle insanda, belirli bir şahıs olması hasebiyle Zeyd'de vs. varlıkların hiçbirisinden birlik sıfatı eksik olmaz ve onlardan ayrılmaz. Bu birlik Allah'ın birliğinden alınma bir birliktir. Kendi zatında çokluk olsa da tüm varlıklarda birlik, ayrılmaz ve kopmaz bir parça olmuştur. Her varlık kendisinde bulunan vahdetin galip gelmesiyle şerefelenmiştir. Bir şey kesretten uzak olması oranında daha mükemmeldir ve daha şereflidir.⁷¹

Pisagor'a nisbet edilen bu düşünceler, Yunan felsefesine ait meselelerin İslâm düşünürleri arasında ne dereceye kadar ulaşmış olduğunu gösteriyor. Yeni Eflatuncu metinler Meşşailerin görüşleriyle karıştırılmıştır. Buradan Aristocu terimler ortaya çıkmış ve bütün bunlar da Pisagor'a maledilmiştir. Şehristani neredeyse Aristocuların şekil ve madde üzerindeki düşüncelerinde de Pisagor'un etkisinin olduğu görüşüne varmaktadır. Şehristani'ye göre Pisagor'un, kendisinden önce ve sonra gelip geçmiş filozoflarla ihtilafa düştüğü bir nokta vardır ki, o da şudur; Pisagor sayıyı sayılandan soyutlamış, biçimi maddeden tecrid etmiştir. Oysa Pisagor aslında sayıyı sayılandan soyutlamamıştır. Ne var ki Aristo konuyu bu şekilde tasavvur etmiştir. Bu tür bir tasavvur ise insanı şekil ve madde düşüncesine götürmüştür.

Bütün bunlara rağmen İslâm düşünürleri her halükarda eski Pisagor okulunun özünü teşkil eden "sayılar varlıkların asıllarıdır" düşüncesine vakıf olmuşlardır. Yeni Aristocu ve Pisagorcucu görüşle, Yeni Eflatuncu görüş bu düşünce üzerine oturtulmuştur.

İslâm düşünürleri, "alem, nağmelerden ibarettir" sözünün Pisagor'a ait olduğunu söylemeye kadar işi götürmüşlerdir. "Pisagorculardan bir grup, evrenin ilkelerinin, sayısal münasebetlerin geometrik bir uyuşumundan ibaret olduğunu söylemişlerdir.

Semavi cisimlerdeki hareketlerin musikî türünden bir uyum içinde olmasının nedeni işte budur. Bu, hareketlerin en şerefli ve ritmin en latif olanıdır.” Burada Şehristani, Pisagorcuların harfîlikle (harflerden çeşitli anlamlar çıkarma akımı /çn.) de iştiغال ettiklerini kaydetmektedir. Bunlardan bir taife, evrenin temel ilkelerinin maddeden soyutlanmış harflerden ibaret olduğu görüşünü ileri sürmüştür. “Elif” harfi bir rakamının, “ba” harfi iki rakamının, diğer harfler de öbür rakamların yerini tutmaktadır. Pisagorcular, zihinlerde mevcut olan şekillerden ayrı olmamak kaydıyla, sayıların varlıklara benzeyen örnekler olduğunu söylerken, İslâm düşünürleri bunun ne anlama geldiğini kavramışlardı. Pisagorcular, varlıklar alemiyle sayılar alemini aynı paralelde kabul etmişlerdir. Bu onlara, sayılar hesabi bir yekûn olarak değil de miktar ve şekil yönünden nazara almalarını sağlamıştır. Sayıları rakamlarla ifade etmiyorlar, bilakis bunlardaki birler adedince noktalar biçiminde değerlendiriyorlardı. Bu noktaları da geometrik bir şekil halinde düzenlemekte idiler. Bir rakamının karşılığını nokta, ikinin karşılığını çizgi, üçün karşılığını üçgen, dördün karşılığını ise bir dörtgen karşılıyordu. Doğrusu Pisagorcular geometri ile hesab ilmini birbirine karıştırmışlar ve bunu uzatabildikleri kadar uzatmışlardı. Sayıyı ve birbirinden ayrı olan kemmiyeti miktara yahut muttasıl olan kemmiyete çevirmişlerdi.⁷² İslâm düşünürleri, Pisagorcuların bu çok eski düşüncesini öğrenmiş oldular. Yine bunlardan bir grup cismin üç boyutlu olduğunu ileri sürmüştür. Cisim üç boyuttan ibarettir. Noktayı bir sayısının mukabilinde, çizgiyi iki sayısının karşılığında, düzlemi üç sayısının mukabilinde, cismi ise dört sayısının karşılığında kabul etmişlerdir.

Cisimlerin terkinde ve sayıların arttırılmasında bu düzenlemeye uyuldu.⁷³ Yine müslüman düşünürler, Pisagorcuların, nefsin sayısal yahut nağmeli bir terkin olduğunu ve bunun için nefsin nağmelere uyum sağlayacak biçimde bir yapıya sahip olduğu yolundaki eski görüşlerini de öğrendiler. Ruh bedene girmeden önce bütün bu nağmelerden zevk alıyor, bu nağmelerin akışına göre biçim alıyordu. Bu ilk sayısal uyuşumdan oluşan ruh daha sonra bedenlerle birleşmiştir. Şayet bu, fitrata uygun biçimde bir temizlenme kabul edilirse, ruhun dış ilişkilerden so-

yutlanmasıyla kendi alemiyle ittisal peyda etmiş, öncekinden daha kusursuz ve daha güzel bir biçimde yola koyulmuştur.⁷⁴

Daha da ötesi, Pisagor -İslâm düşünürleria göre- şöyle demektedir: “Ben bu ulvi alemleri ancak şiddetli bir riyazetten sonra hissedip anlayabildim. Arzular aleminden ruh ve akıl alemine yükseldim. Buradaki soyut suretlerde bulunan güzellik, parlaklık ve aydınlığı seyrettim. Yine bu aleme ait olan ruhani ve temiz nağmeli sesleri duydum.”⁷⁵ Pisagor, içinde yaşadığımız dünyanın karakterinin hastalıklı olması sebebiyle güzelliklerin çok az bir kısmını ihtiva etmekte olduğunu, dünya ötesindeki alemlerin ise daha parlak, daha temiz ve daha güzel olduğu görüşündedir. İslâm düşünürleri kıyas yoluyla Pisagorculardaki nefis düşüncesini de öğrenmiş oldular. Nefsin, ecramın uyuşmasından ibaret olduğu düşüncesi Pisagorculardan onlara ulaşmış oldu. Tıpkı bir ud’un telleri gibi. Udu telleri ne kadar uzarsa buna göre bir ahenk bırakır. İşte bu uyumdur. Udu tellerinin gerilmesinden önceki sesle sonraki uyumlu ses arasında fark vardır. İşte insan da böyledir. Yapısındaki karışım iyice imtizac edip uyum sağlarsa bu imtizactan özel bir karakter ortaya çıkar. Bedeni diri tutan işte bu özel mizactır. Nefis de işte bu mizacın bir eseridir.⁷⁶ Tabii ki bu Pisagorcuların nefis konusundaki görüşüdür. Aynı düşüncüyü Pisagorculukla ilgili en önemli tarihi kaynaklardan biri olan *Phaidon*’da görüyoruz.

Bütün bu bilinenlere rağmen Yeni Eflatunculuk ve Aristoculuk münasebetiyle de belirttiğim gibi, eski Pisagor okuluna ait görüşlerin, tam tamına bize ulaşmamış olduğunu söyleyemeyiz. Bize ulaşmış olan düşünceler, Yeni Pisagorculuk ve Yeni Eflatunculukla sonradan gelen Meşşailer tarafından ulaşmıştır. Bütün bunlar İslâm dünyasındaki gnostikler nezdinde Pisagorculuğa bir kudsiyet izafe etmiştir.

Ama gerçek İslâm düşünürleri -Ehli Sünnet, Mutezile ve Şia uleması- Pisagorculuğu kabul etmemişlerdir. Ancak Şia’nın İsna Aşeriye mezhebindeki oniki sayısı ve buna atfedilen kudsiyet düşüncesi Pisagorculuktan gelmedir denilebilir. Kur’an ve Sünnette oniki sayısı ile ilgili herhangi bir delil ve çıkış noktası bulunmama ile birlikte Şia’da bu rakamlara olağanüstü bir değer verilmiştir. Yeni Pisagorculuk, en büyük öğrencilerini Gulat-ı Şia’da ve

gnostik düşünce mensupları arasında bulmuştur. Sayı düşüncesi- nin bu iki okulun çeşitli grupları arasında büyük bir yeri vardır. Daha sonra Yeni Pisagorculuk, İsmailiye mezhebi, daha doğrusu bu mezhebe mensup olan İhvan-ı Safa üzerinde büyük etkiler bırakmıştır. İhvan-ı Safa mensuplarının yazmış oldukları kitaplarda bu düşünce tamamen mezhebe hakim olmuştur. İhvan-ı Safa, göklerdeki melaikenin -ki bunlar Allah'ın en halis kullarıdır- yapmış oldukları hareketlerin nağmeli bir sese sahip olduğuna inanmışlardır. Bunları işiten, gören ve düşünen varlıklar olduklarını, gece ve gündüz durmadan Allah'ı tesbih ettiklerini, çıkardıkları nağmeli seslerin Davud'un mihrapta *Zebur*'u okuması esnasındaki sesinden ve nağmesinden daha güzel olduğunu söylemişlerdir. Melaikenin hareketleri esnasında çıkarmış oldukları sesler yüksek eyvanlarda çınlayan ud sesinden daha tatlı nağmelerdir. İşte bu kıraatlar, bu tesbihler ve bu ihlaslı yönelişler göklerdeki hareketlerin uyumlu sesleri ve nağmeleridir. Bu nağmeler ve terennümler sade yaratılışlı olan meleklerle, yaratılış cevherleri daha yüksek ve kıymetli olan ve gökler aleminin fevkinde bulunan ruhlar alemine doğru bir şevk vermekte ve onu hatırlatmaktadır. İşte orası ruhlar alemidir. Gerçek hayatın bulunduğu alem orasıdır. Kur'an'da zikredildiği gibi, bu alemin tüm nimetleri revh ve reyhandır. Aynen bunun gibi bu dünyada da, ruhları ferahlatan düzenli ve uyumlu nağmeler, insanı bu alemin ötesine doğru alıp götüren ve oraya doğru bir şevk uyandıran terennümler vardır.

İhvan-ı Safa son olarak şunları söyler: "Gök ehlinin hareketlerinde ve bu hareketlerdeki nağmelerde onlar için bir lezzet ve sevinç vardır. Tıpkı bu dünyada udun tellerinden çıkan nağmelerin bununla uğraşanlara verdiği lezzet ve sevinç gibi... Bundan dolaydır ki, göklere doğru insan ruhunda bir şevk uyanmış, orayı görmek ve ondaki nağmeleri dinlemek arzusu peydahlanmış- tır. Tıpkı nefsi arınıp temizlenince, hikmetle göklere yükselen ve oraları gören Üçüncü Hermes (Hermes Trimegistos) gibi. Kuşkusuz Hermes, peygamber olan İdris (aleyhisselam)'dır. Kur'an şu ayetiyle O'na işaret etmiştir: O'nu yüksek bir yere yükselttik.⁷⁷

Böylece Yeni Pisagorculukla Yeni Eflatunculuk karışımının Kur'anî bir yorumla karıştırılmış olduğunu görüyoruz. Bunu da İhvan-ı Safa'ya göre, İdris (aleyhisselam) olan üçüncü Hermes

yapmıştır. Gerçekte bu kimse bir Yeni Pisagorcu olan Ammonius Sakkas'tır. İhvan-ı Safa'nın risaleleri İslâm düşünürleri nezdinde kabul görmemiştir. Hatta, Şia, Ehli Sünnet ve Mutezile kalamcılarını İhvanı Safa'nın İsmailiye olduğunu ilan etmişlerdir. Bu görüşler, ihtiva ettiği Yunan ve Fars karışımı mezheplerle yani gnostik düşünce ile İslâm akaidini yıkmak için ortaya atılmıştır. Aynı görüşler Batınlık ve Karamita'ya de nisbet edilmiştir. Müslümanlar Batınlığı ve Karamita'yi günümüze kadar lanetle anmıştır.

Ebu Süleyman Muhammed b. Tahir b. Behram es-Sicistani el-Mantiki gibi bir grup filozof ve mantıkçılar, İhvan-ı Safa'nın, felsefe ile Kur'an'ı birbirine mezcetmeye ve şeriatı felsefeye bağlama teşebbüslerine karşı çıktılar. Ebu Süleyman, bunun çok utandırıcı, aşağılayıcı ve kötü sonuçlarının olacağını ileri sürdü. "Şeriat, Allah ile halk arasında elçilik görevini üstlenmiş olan Cebrail vasıtasıyla vahiy yoluyla doğrudan doğruya Allah'tan alınmıştır. Çeşitli ayetler ve mucizeler buna şahittir. Derinlemesine irdelenmesi ve incelenmesi mümkün olmayan konularda davet olunana teslim olmak zorunludur."

Ebu Süleyman böylece biri sımâî olan nakil ve diğeri akıl olan iki metod arasındaki farklılığa işaret etmiş oluyor. Şeriat, din ehli arasında "eser"e ve "haber-i meşhur"a dayanmakta olup ümmetin ittifakına mazhar olmuştur. Şeriatla ne yıldızların ve göklerin hareketinden mülhem müneccim sözlerine ne tabiatla cereyan eden hadiseler ve bunların sonuçlarına bakan ve ne de sıcaklık, soğukluk, rutubet ve kuraklık gibi olgulardan hareketle obje ve subjeyi tesbite çalışan tabiatçıların sözlerine; ne varlıkların ölçülerini ve miktarlarını tesbit eden mühendislerin sözlerine ve ne de söylenen sözler arasındaki ilişkileri ve bunların derecelerini tesbit etmekle uğraşan mantıkçıların görüşlerine yer vardır.

Ebu Süleyman el-Mantiki, İslâm ümmetinin usûl ve furû'da, tefsir ve te'vilde, müşahade ve rivayette, usûl ve ıstılahta ihtilafa düşmüş olmalarına rağmen felsefeye sığınmadıklarını söylemektedir. Çünkü Allah Teâlâ bu dini, peygamberi Muhammed (s.a.v.) vasıtasıyla tamamlamıştır. Vahiy yoluyla gelen bir açıklamadan sonra akla dayanan kişisel görüşlere ihtiyaç kalmamıştır. Bu ümmetin din konusunda herhangi bir meselede felsefeye müracaat ettiği görülmemiştir.

İslâm ümmeti arasında görüş ve mezhep ayrılıkları olmuş, Mutezile, Mürctie, Şia, Ehli Sünnet ve Havaric gibi birçok fırkalar ve gruplar meydana gelmiştir. Ama bu fırkalardan hiçbirisi, görüşlerini felsefecilerin delilleriyle kanıtlama yoluna gitmemiş ve felsefeye sığınmamıştır. Aynı şekilde, İslâm'ın ilk dönemlerinden tutun da günümüze kadar sürüp gelen İslâm fıkıhçıları da, helal ve haram konusundaki hükümlerde görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir, ama hiç bir zaman felsefeye başvurarak⁷⁸ filozofların yardımına sığınmamışlardır. Sicistanlı Ebu Süleyman böylece Yunan felsefesiyle İslâm düşüncesi arasındaki önemli farkta dikkatleri çekmiş oluyor.

Şia'nın son dönemlerdeki aşırı fırkalarından birisi iken daha sonra İsna Aşeriye'den ayrılan ve İslâm dairesinin tamamen dışına çıkmış olan Bahaiyye fırkasının görüşleri üzerinde Yeni Pisagorculuğun etkisi büyüktür.

Hurûfilik düşüncesine gelince; harflerin belirli sayılara yahut sayıların harflere işaret ettiğini ve harflere özel birtakım nitelikler atfedildiğini savunan bu hareket de, aslında Yeni Pisagorculuktan gelen bir düşüncedir. Hurûfilik akımı, gulat-ı Şia'nın düşünceleri üzerinde büyük etkiler bırakmıştır. Gulatı Şia arasında yaygın olan "mim", "sin" ve "ayn" harflerinden çıkarılan düşünceler Yeni Pisagorculuktan mülhem gnostik fikirlerdir.

Daha sonra gelen el-Kiftî, Muhammed b. Ebi Bekr er-Razi'nin (ö.310/922) felsefesinde Pisagorcu etkilerin bulunduğunu söyleyerek, Razi felsefesinin Pisagorcu bir yol izlediğine dikkatleri çekmektedir.

el-Kiftî burada eski Pisagorculuğu kastetmemiş olabilir. Onun kastettiği şey, Razi felsefesinin genel olarak eski tabiatçı felsefe ile karışmış olmasıdır.⁷⁹

Mesudi, Yahya b. Adiy'yi (ö. 364 H-975 M.) anlatırken, onun Muhammed b. Zekeriya er-Razi'nin mezhebini okumuş olduğunu, zikretmektedir ki, bu mezhep felsefede Pisagorcuların mezhebidir.⁸⁰ Kaldı ki Yahya b. Adiy'in okulu da Pisagorcu bir okul idi. Mesudi yine, er-Razi'nin vefatından üç yıl önce "*Pisagor Felsefesi Üzerine Üç Makale*" başlıklı bir kitap yazmış olduğunu kaydeder.⁸¹

Max Meyerhof ise, er-Razi'nin bu tür bir felsefi yola meyletmesini, el-Kindi'nin bir öğrencisi olan Ebu Zeyd Ahmed el-Bel-

hi'ye (ö. 322H-934 M.) bağlanabileceği ihtimalini ileri sürmektedir. Fars ülkesinin doğusundan olan el-Belhi'nin birçok seyahatte bulunduğu, hatta Hint ülkesine kadar gitmiş olduğu söylenmektedir. el-Belhi'de Yeni Pisagorcu birtakım eğilimler bulunmaktaydı. Yaklaşık olarak tüm kitapları kaybolmuş olmasına rağmen bunu, bazı eserlerinden çıkarmak mümkündür. el-Belhi, Razi'nin Yeni Pisagorcu görüşlerin kaynağını teşkil etmekteydi.⁸² Max Meyerhof'un dediği gibi er-Razi, Belhi'nin yanında mutlaka okumuş olmalıdır. İbn Nedim konuyla ilgili olarak şöyle der: "er-Razi, felsefeyi el-Belhi'nin yanında okudu. Belh'li olan el-Belhi ise sürekli seyahat eden, çeşitli ülkeleri dolaşan birisi idi. Felsefeyi ve eski ilimleri iyice biliyordu." er-Razi, el-Belhi'nin yazmış olduğu kitapların kendine ait olduğunu iddia etmiştir. Söz konusu kitaplar Horasan'da bulunmaktaydı.⁸³ İbn Ebî Usaybia, el-Kindi'nin diğer bir öğrencisi olan Ahmet b. Tayyib es-Serahsi'nin (ö. 268 H.) "*Pisagor'un tavsiyeleri*" konusunda yazılmış bir eser bıraktığını zikretmektedir.⁸⁴ Hatta bizzat bu medresenin üstadı olan el-Kindi'nin bile (ö. 257 H-870M.) Yeni Pisagorculuktan etkilenecek yazmış olduğu eserlerini görüyoruz. "*Sayıların Te'lifi üzerine*", "*Sayılar Açısından Tevhid*" gibi... Musiki ile ilgili yazmış olduğu kitaplarında da Yeni Pisagorculuk vardır." Yüksek şahısların karakterlerini gösterecek biçimde "*Nağmelerin Tertibi*" adlı risalesi gibi.⁸⁵ el-Kindi, felsefe ve tıbbın yanı sıra, hesap ilmi, lahnların uyuşumu, sayıların karakteri ve yıldızlar ilmiyle olan uğraşısıyla da ünlü idi. el-Kindi'nin Meşşai ve Yeni Eflatuncu yönünün yanı sıra, Pisagorcu yönü de vardır.

İbn Kernib de -Ebu Ahmed el-Huseyn b. Ebi'l Hüseyin İshak b. İbrahim b. Yezid el-Katib- Yeni Pisagorcu görüşü benimseyen filozoflardandı. İbn Nedim, onun kelimcilerin en keskinlerinden biri olduğunu ve tabiatçı filozofların görüşlerini benimsediğini zikreder. Buradaki tabiatçı felsefeden maksat herhalde Pisagorculuk olsa gerektir. İbn Kurneyb, üyelerinin hendeseyle uğraştığı bir ailede büyüdü.⁸⁶ İbn Nedim, İbn Kernib'in, Bağdat'ta ilk felsefe okulunu açan kimse olduğunu da zikretmektedir.⁸⁷

Bu okulun Pisagorcu bir okul olması ihtimal dahilindedir. Konuyu, eski Pisagorculuğun müslümanlar nezdinde ancak Yeni

Pisagorculuk sayesinde tanınmış olduğunu belirtmek istiyorum. Şunu da belirtelim ki, Pisagorculuğun taraftarları genel olarak azdı. İslâm dairesindeki kelimacılar hiçbir şekilde bu felsefeyi kabullemediler. Bu felsefeyi temsil edenler İsmailiyye ve Karamita sayılan İhvan-ı Safa topluluğu oldu. el-Kindi okulu ile Pisagorculuğu bu okuldan almış olanlar şiddetle hücumla maruz kaldı. İster Pisagorcu eğilimi yüzünden, ister açık-seçik Eflatuncu temayülü nedeniyle, Ebu Bekr er-Razi, mülhidlik damgasını yiyerek derin bir yara aldı ve İslâm cemaati havzasından tardedildi.

3. ELEA OKULU

Elea okuluna gelince; müslüman düşünürler (İslâm düşünürleri) bu okulu ve bu okula bağlı bütün filozofları da tanıdılar. Xenofanes, Parmenides, Zenon ve Melisos gibi... Arapça'ya tercüme edilmiş bulunan Yunan kaynakları İslâm düşünürler, bu okula bağlı olan tüm filozoflar hakkında sağlam ve otantik bilgiler takdim etti.

İslâm düşünürleri arasında "Ksenofanes" diye bilinen Xenofan'ın şöyle dediği nakledilir: "İlk yaratıcının hüviyeti ezelîdir, kadimdir. Onun kimliği, akıl ve mantık türünden bir sıfatla idrak edilemez. Çünkü O, sıfatların yaratıcısıdır." Bu düşüncelerin Xenofan'a nisbet edildiğini biliyoruz. Ayrıca onun şöyle dediği de rivayet edilir: "*O var idi ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu.*" Bunun anlamı, "O soyuttur, onunla beraber mürekkep olan bir şey yoktur." Çünkü, beraberinde bir şey yoktur dediğinde O'nun hakkında şekil ve maddenin -yani varlıkların şekil ve maddesinin- ezeliyetini nefyetmiş oluyorsun. Ortaya yeni bir şey koyan her mübdi ise biçim ve heyuladan ibarettir. Her var olan şey ise sadece suretten ibarettir. Kim inniyetiyle birlikte suret ezelîdir derse, ezeli olan sadece o olmaz, onunla birlikte birçok şeyin de ezeli olması lazım gelir. Sûretin zatının ortaya çıkmasıyla alemler de ortaya çıkmıştır. Bu ise muhaldır.⁸⁸

"Vücut vardır, vücuttan başka hiçbir şey yoktur" ibaresini, Rasulullah'ın (s.a.v.) "O var idi ve O'nunla birlikte hiçbir şey yok idi" hadisinden mülhem olarak dile getirmiş olsa bile, bu anlayış biçimi bu okul için pek garip sayılmaz.

Müslüman düşünürler aynı şekilde Parmenides'i ve onun vücut ve varlık hakkındaki görüşlerini de öğrenmiş oldular.

Parmenides ve Melisos'un başlıca düşünceleri olan "vücut birdir ve hareketsizdir"⁸⁹ görüşü, Aristo'nun "*Tabiat*" kitabından İslâm düşünürlerine aktarılmış oldu. Aristo bu düşünceyi daha sonra eleştirmiştir.⁹⁰ Aynı kitap İslâm düşünürlerine Parmenides'in varlığın son bulması konusunda da bilgiler aktararak⁹¹ varlığın bir ve mutlak olduğunu söyler.⁹² Plutarkos ise, -ki o, Şehristani, Makdisi ve Şehrazuri gibi İslamiyunun kaynak olarak gösterdikleri en seçkin Yunan felsefe tarihi kaynaklarından biridir-Parmenides'in tabiat konusundaki düşüncelerini eksiksiz olarak aktardıktan sonra Parmenides'in, Melissos ve Zenon'un her şeyin hareketsizliğini ileri sürerek⁹³ evrendeki fesat (dağılma, bozulma) olayını eleştirip çürütmektedir. Parmenides, alemin katmanlı bir yapıya sahip olduğunu bir kısmının boşluklarla dolu, diğer kısmının ise menfezlere yer bırakmayacak biçimde yoğun olduğunu; kalan kısmının ise nur ve zulmet karışımı bir yapıya sahip olduğunu söylemektedir.⁹⁴ Ay, güneş büyüklüğündedir ve ışığını ondan almaktadır.⁹⁵ Arzın sabit ve hareketsiz olduğundan söz ederken de bunun sebebinin şu şekilde ileri sürmektedir; yerin her yöresindeki uzaklık birbirine müsavi olduğuna göre, bir yönünün belli bir tarafa meyletmesini gerektirecek herhangi bir sebep de yoktur. Bunun içindir ki yerküre sadece dalgalanmakta olup hareket etmemektedir.⁹⁶ Bunun dışında Kitap, Parmenides'in tabiat olaylarıyla tıbbî vakıalar ve diğer konularla ilgili açıklamalarıyla doludur.

İslâm düşünürlerinin Zenon'la ilgili bilgileri, Parmenides hakkındaki malumatlarından geri değildir. Zenon'un hareketle ilgili bazı delilleri İslâm düşünürlerine, Aristo'nun "*Tabiat*" adlı kitabı aracılığıyla ulaşmıştır.⁹⁷ Yahya b. Adi, Aristo'nun *et-Tabia* adlı kitabı üzerine yazdığı yorumunda Zenon'un ileri sürdüğü şu delili zikretmektedir; "Şayet hareket mevcut olsaydı, sonsuz olan zamanı bir noktada inkıtaa uğratması gerekecekti. Çünkü büyük üzerindeki noktalar sonsuzdur."⁹⁸ Yahya b. Adi kendi tenkitlerini kaydettikten sonra, Aristo'nun, Zenon'un, hareketin ibtali hakkındaki görüşüne olan eleştirilerini de zikretmektedir. Bu eleştirilerinde Zenon'un felsefi mirasında önemli yer tutan ünlü ok delilini de ustalıkla kullanmaktadır.⁹⁹

Daha sonra Zenon'un görüşlerini metodik bir eleştiriye tabi tutan Yahya b. Adi şunları söyler: "Zenon'un hareket konusunda ileri sürdüğü deliller dörttür.

Birinci delil: Hareket önceden yoktu. Mütenakkal olan bir şeyin sonuna varmadan önce yarısına ulaşmalıdır.” Aristo, bu delili, *et-Tabia* adlı kitabının çeşitli yerlerinde zikrederek eleştirilerde bulunmuştur.¹⁰⁰

İkinci delil: Ahlus diye tabir edilen hüccettir ki, o da şudur: En yavaş hareket eden bir şeye en süratli hareket eden başka bir şey hiçbir zaman yetişemez. Çünkü bu durumda buna yetişmek isteyenin, kendisinden önce hareket edip gitmiş olanın katettiği yere yetişmesi gerekecektir. Oysa yavaş hareket edenin, kendisinden sonra gelenden daima bir fazlası olacaktır.

Üçüncü delil: Ok, sakın olduğu halde hareket ederek bir yerden başka bir yere intikal etmektedir.

Dördüncü delil: Büyüklüğü aynı olan iki cismin zıt yönlerde doğru hareketlerinde, birisi alanın başından hareket ederken diğeri hareket eder. Zıt yönde hareket eden bu iki cisimden alanın ortasından başlayanın kat ettiği zaman diğerrinin iki katına eşittir.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki Zenon'un delilleri ve bununla ilgili Aristo eleştirisi tümüyle İslâm düşünürlerine ulaşmıştır. Müslüman şarihler bu delilleri şerh ve izah ederek Aristo'nun eleştirilerini tekrarlayıp durmuşlardır.¹⁰¹ Aristo ise, kitaplarının birçok yerinde Zenon'un delillerini tenkid ile ele almaktadır.¹⁰²

İslâm düşünürleri, Zenon'u ve felsefesini nasıl değerlendirmişlerdir? Şimdi bunun üzerinde duralım. Mübeşşir b. Fatik, yazmış olduğu kitapta Zenon'un hayatını tarihî açıdan ele almakta ve bu konuda bize güzel bilgiler vermektedir. Daha sonra felsefi bazı görüşlerini de aktaran Mübeşşir b. Fatik onu Megara Okulu'nun kurucusu saymakta ve şöyle demektedir: “Zenon, mağuriki diye adlandırılan Şia görüşünün ilk mucididir.” Aslında bu yanlıştır. Bunun yanı sıra, Zenon ve Parmenides mezheplerinin “Gavamid mezhebi” olduğunu söylemektedir. Mübeşşir b. Fatik'in kitabının edisyon kritiğini yapan Dr. Bedevi, “Gavamid” kelimesinin burada “diyalektik” anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Aslında Mübeşşir b. Fatik'in bu sözü, Diojenes Laertius'un sözlerinden alınmadır. Aristo burada, Empedokles'in hatabenin mucidi, Zenon'un da diyalektik'in yaratıcısı olduğunu söylemiştir. Oysa Mübeşşir b. Fatik, Zenon'un ortaya attığı delillerin bir tür safsataya yolaçmış olduğunu ve sofist olan Lakinos'un da Zenon'un öğrencisi olduğunu zikretmiştir.¹⁰³

Yakubi, Zenon'un arkadaşlarından bir grubun Sofistlerden olduğunu söyler. Yunanca bir kelime olan "Sofistik" muğalata (demogoji) ve çelişki anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁴

Şehristani ise onu "Büyük Zenon" diye zikretmektedir. Gerçekten de Zenon, "Büyük Zenon" diye çağrılmaktaydı. Şehristani Zenon'la bağlantısı olmayan ve fakat ona atfedilen bir kısım sözler nakletmektedir. Bunlardan bazıları: "Her cevherin yaratılışı ve ortadan kaldırılması biçimi, ilk yaratıcının ilminde mevcuttur. Onun ilminde mevcut olan yaratılış biçimleri sonsuz olduğu halde ilmi sonludur. Aynı şekilde varlıkların ortadan kaldırılması biçimleri de gayrımütenahidir. Her an ve her zaman alemler yokolup ortadan kalkmaktadır." Acaba bu, ilmin aslını, yani varlığın kamil olduğunu, onun dışında hiçbir şeyin bulunmadığını, herşeyin onda bulunduğunu ifade eder mi? Ne var ki, Zenon ve Parmenides'ten önce Allah'ın ilminden sözeden bir görüşe rastlamıyoruz. Bunlardan ikisi de cevher ve suret ıstılahlarını kullanmamıştır. Şehristani, Zenon'a isnat ettiği bir başka görüşü de zikretmektedir: "Alemlerde bizim için anlaşılması konusunda problem teşkil edecek herhangi birşey yoktur. Daha sonra Zenon'un varlık ve çözülme konularındaki görüşlerini aktarır: "Mevcudat süreklidir ve bakidir. Mevcudatın bekası demek şekillerin değişmesi demektir. Fena bulup yok olması ise, yenilenen biçimlerin karşılığında eskilerin ortadan kaybolmasıdır."

Zenon, çözülme, suret ve heyulanın birlikte olmasını gerektirir, derken de şunları zikreder: "Güneş, ay ve gezegenler güçlerini gökten alırlar. O halde gök değişime uğrarsa yıldızlar da değişime uğrayacaklardır. Hem sonra tüm bu suretlerin bekası Allah Teâlâ'nın ilminde mevcuttur. İlim ise bunların sürekli olmasını (bekasını) gerektirir. Hikmet de bunu gerektirir. Çünkü bu hal üzere kalmaları daha efdaldır." Bu ifadeler, kainattaki değişmeyi inkar anlamına gelir mi? Aslında Zenon böyle bir görüşü savunmuştur. Ama Allah'ın ilminde, suretlerin bekası ve fena bulmasıyla ilgili bir teoriyi hiçbir şekilde kabul etmemiştir. Şehristani daha sonra, Zenon'un 'Allah'ın dilerse evreni bir günde yoketmeye kadir olduğu' görüşüne de yer verdiğini kaydeder. İlahiyatçı olmayan cedelci mantık uleması bu görüşü paylaşmışlardır. Şehristani, Plutarkos'tan naklen; Zenon, elementlerin Tan-

rı olduğunu zannediyordu diyor. Ona göre Allah “fail-i illet”tir. Unsur (element) ise münfaildir.¹⁰⁵ Bu üslûbun Meşşai mezhebine ait olduğu herkesçe bilinmektedir.

Elea Okulu'na bağlı Yunan filozofları arasında en ünlü felsefecilerden bir diğeri de *Melisos*'tur. Bu filozof İslâm dünyasında “Malsis” adıyla tanınmıştır. Aristo, “*Tabiat*” adlı kitabında bazen münferiden bazen de Parmanides ismiyle birlikte olsun bu filozofun adından sıkça söz etmektedir. Aristo'nun “*Tabiat*” adlı kitabı bu iki filozofun, varlığın başlangıcı ve hareketsizliği konusunda ittifak ettiklerini, ama varlığın başlangıcının mütevakki olup olmadığı konusunda ise ihtilafa düştüklerini kaydeder. Parmanides ilk “mebde'in bitimli olmadığı görüşünde iken Melisos ilk “mebdein hareketsiz olduğunu söyler. *Tabiat* kitabının şarihleri bu hususu kitaba yaptıkları yorumlarında belirtmişlerdir. Aristo, Parmanides'ten çok Melisos'a hücum etmektedir. İslâm filozofları bu hücumları , yaptıkları şerhlerde nakletmişlerdir.¹⁰⁶ Mübeşşir b. Fatik yazdığı kitabında iki yerde Melisos'tan söz etmektedir.¹⁰⁷

Artık bu konuda kesin bir sonuca varabiliriz: Müslümanlar Elea Okulu'nun temsil ettiği felsefeyi büyük ölçüde tanıdıkları gibi bu felsefi okulun temsilcilerinin adlarını da öğrenmişlerdir. Ne var ki, müslüman düşünürlerin kitaplarında bazan bu filozofların temsil etmiş oldukları görüşler Yeni Pisagorculuk ve Eflatunculukla karıştırılmıştır.

4. DEĞİŞİM OKULU: HERAKLEITOS - PLUTARKOS

Daha önceki felsefi okullar, Sokrat'tan önce en büyük ve belki de düşünce tarihinde bırakmış olduğu etkin eseriyle tartışmasız olarak dünyanın büyük filozoflarından birisi olan Herakleitos'un zuhurunu haber veren birer irhasat türündendi. İşte burada karşımıza şu geleneksel soru çıkıyor: Herakleitos'un görüşleri İslâm düşünürlerine ulaşmış mıdır? Ulaşmışsa ne şekilde ulaşmıştır. Bu fikirlerin müslüman düşünürlerin düşünceleri ve felsefeleri üzerindeki etkisi nedir?

Aristo'nun “*Tabiat*” adlı kitabı İslâm düşünürlerine, Herakleitos felsefesi hakkında yeterli ve eksiksiz bilgiyi sunmuştur. Aristo, Herakleitos felsefesinin ana mihverini oluşturan görüşleri şu

şekilde özetliyor: Varlığın aslı ateştir. Varlık cismanidir.¹⁰⁸ Aristo, Herakleitos'un şu görüşünü de zikreder; -ki müslüman düşünürler arasında böyle kaydedilmiştir.- "Varlıkta bulunan her şey günün birinde ateşe dönüşecektir." Şu görüş de ona aittir. "Herşey zıddına dönüşebilir."¹⁰⁹ Aristo'nun "es-Sema" adlı kitabı İslâm düşünürlerine "deveran" fikrini aktarmaktadır. Herakleitos'a göre sema sürekli olarak vücut ve tahallüle maruzdur. Bazı filozoflar ise "sema"nın gah fesada uğrayarak dağıldığını gah yeniden toparlandığını söylemişlerdir. Tıpkı Agragontaslı Empedokles'in ve Efesli Herakleitos'un gibi.¹¹⁰ Aristo daha sonra, "alem bazen bozulup dağılır, bazen de yeniden yapılır" sözünü eleştirmektedir. Ona göre alem daimidir, fenaya maruz değildir. Alemde değişen sadece şekiller ve suretlerdir. Tıpkı bir çocuğun gelişerek delikanlı ve olgun bir adam olması yahut bir adamın değişerek çocuğun hallerine dönüşmesi gibi bir şeydir bu. Çocuk olgun bir insana dönüşmek için nasıl değişiyorsa bazen de insan değişime uğrayarak çocuklaşır.¹¹¹

Aristoteles daha sonra "ustukus ateştir" diyenleri Arapça'ya çevrilen *Kitabü'n-Nefs*'te eleştiriye tabi tutar.¹¹² Herakleitos ilk şeyin hareket eden nefis olduğunu zannetmiştir. Buharın cisim olmadığını da söyleyen Herakleitos diğer şeylerin de buhardan meydana geldiğini söyler. Söz konusu buhar sürekli olarak akıcı bir lavdır ona göre. Mütiharrik olanı yine başka bir mütiharrik bilebilir. Birçok insan gibi o da eşyanın hareket halinde olduğuna inanıyordu."¹¹³

Fakat çok geçmeden Herakleitos'un İslâm düşünürleri nezdindeki gerçek yüzü Plutarkos'un "el-Ârâu't-Tabiiyye" adlı kitabı sayesinde anlaşılmış oldu. Her şeyin aslının ateş olduğunu savunan filozoflardan birisi olan Plutarkos şöyle der: "Herakleitos ile Metabnitis'e bağlı olan Ebasis (Hebasus) her şeyin aslının ateş olduğunu ve sonunda yine ateşe dönüşeceğini söylemişlerdir. Ateş sönünce bildiğimiz yeryüzü meydana gelmiştir. Bu ateşin kor kısmı tekasüf edip biraraya gelince yerküre oluşmuş, birbirinden çözülüp ateş parçaları haline dönüşünce bundan da bildiğimiz su meydana gelmiştir. Alemdeki bütün cisimler bu şekilde ateşten tahallül ve tagayyur ederek oluşmuştur. Çünkü ateş herşeyin aslıdır. Herşey ondan çıkar ve yine ona döner."¹¹⁴ İslâm

düşünürleri keza Plutarkos'un, "cüz-ü layetecezza"dan¹¹⁵ bahsetmiş olduğunu da öğrenmiş oldular. İslâm düşünürleri yine Plutarkos'un hareket görüşlerini Aristo'dan çok Plutarkos'tan öğrenmişlerdir. "Plutarkos, külliler hakkında sükun ve vukufun olamayacağını düşünüyor, bunun sadece ölümlere has olacağına inanıyordu. Sermedi hareket, sermedi olan cevherler için sözkonusu olduğu gibi, zamana bağımlı hareketler de bozulmaya ve çözülmeye mahkum olan cevherler için varittir."¹¹⁶

Plutarkos, Herakleitos'un tesadüf konusundaki görüşlerini aktardıktan sonra Plutarkos'un eşyayı "*baht*"la yorumladığını, "*baht*"ın ise zaruret demek olduğunu söylemektedir. "*Baht*"ın cevheri ise "*küll*"ün cevherine nüfuz edebilen akli nutk'tur. O da "*küll*"ün oluşması yolunda zerkedilen esir maddesidir."¹¹⁷ Şehristani bu ibareyi naklettikten sonra şöyle diyor: "Herakleitos, eşyanın "*baht*" tarafından düzene sokulmuş olduğunu sanmıştır. "*Baht*"ın cevherinin, "*küll*"ün cevherine nüfuz eden akli bir nutk olduğunu zannetmiştir."¹¹⁸ Bu cümlemin ilk parçası Herakleitos'un düşüncelerini çok dakik bir şekilde dile getirmektedir. Ki, Herakleitos hiçbir şeyin düzen içinde meydana gelmediğini, bilakis herşeyin tesadüflerin eseri olduğunu söylemekteydi. Cümlemin ikinci bölümü ise herkesçe bilinen *Logos*'tur.

Plutarkos, müslüman düşünürlere Herakleitos'un tabiatın dış görünümü hakkında bilgi vermekte, onun güneş hakkındaki düşüncelerini aktarmaktadır. O'na göre güneş gemi şeklinde olup içi derin bir kütledir. Gezegenlerin parlaklıkları hakkında ise şunları söylemektedir: Gezegenler başka yerden ışıklarını almaktadırlar. Çünkü onlar yerkürenin buharıyla beslenmektedirler.¹¹⁹ Güneşin büyüklüğü görebildiğimiz kadardır. Yahut bundan biraz daha büyük veya küçük olabilir. Güneş tutulmasının nedeni, güneşin başaşağı ters dönmüş olmasındandır.¹²⁰ Makdisi bu sözü Herakleitos'a dayandırmadan doğrudan doğruya Plutarkos'tan nakletmektedir.¹²¹ Ay ise yerel bir cisim olup, bulutlarla çevrilmiştir.¹²² Şekli ise kayık gibidir. Güneşe ve aya görünen şeyler aynıdır. Gezegenler de birer gemi şeklindedirler. Buraya kadar yükselen rutubetin buharlarıyla bu şekli almışlardır. Bunların da ışık saçtığı tahayyül edilir. Güneş temiz bir havada hareket ettiği için daha çok ışık verip aydınlatır. Ayın atmosferi daha kirli ol-

duğundan daha az aydınlatır, bulanık görünür.” Ay tutulması konusunda ise Herakleitos şunları söyler; “Ay tutulması hadisesi, ayın hareketiyle ilgilidir. Ayın gemiye benzeyen çukurumsu derinliği bizim tarafımıza tekabül edince bu hadise meydana gelir.¹²³ İslâm düşünürleri, yine Plutarkos vasıtasıyla “büyük sene” fikrini de öğrenmiş oldular. Buna göre büyük sene, onsekiz bin şemsi yıl uzunluğundadır.¹²⁴ Yine Plutarkos vasıtasıyla Herakleitos’un alemin esası hakkındaki düşüncelerini de öğrenmiş oldular. Buna göre alemin ruhu ve esası, ondaki rutubetten hasıl olan buhardır. Hayvanların nefsi ise, ya dıştan gelen buhardandır ve yahut kendi içindeki buhardandır.¹²⁵

İslâm düşünürleri, Herakleitos’u ünlü *Theologia (Esolocya)* kitabıyla tanımış oldular. *Theologia*’da anlatıldığına göre, Herakleitos nefsin özü konusunda araştırma yapmaya emrolunmuş ve en yüksek faziletli aleme doğru çıkmayı şiddetle arzulamıştır. “İşte bu hırsından ve en yüksek aleme yükselme arzusundan ötürü zorunlu olarak en güzel bir mükafatla mükafatlandırılmıştır. Hiç kimse bu yüksek ve ulvi aleme ulaşma yolunda hırs göstermekten ve bunu arzulamaktan ötürü kınanamaz. Bu arzusundan ötürü yorulup, çeşitli zorluklarla karşılaşmış olsa bile. Çünkü çekeceği yorgunluk ve meşakkatin akabinde mutlak bir rahatlık vardır.” *Theologia* müellifi bu sözleriyle bizi, akli şeyleri istemeye, kendisi gibi bunları bulmaya ve idrak etmeye teşvik etmek istemiştir.¹²⁶

Bütün bunlardan, Herakleitos hakkında İslâm dünyasında tercüme edilmiş bulunan Yunan kaynaklarında yeterli tanıtıcı bilginin bulunduğu anlaşılmaktadır. Yunan felsefe tarihçileri Herakleitos hakkındaki bu bilgileri İslâm düşünürlerinden almışlardır. Daha önce gördüğümüz gibi Makdisi aynı bilgileri aktardığı gibi, Şehristani de aynı malumatları öğrenip aktarmıştır. “Mevcudatın aslı ateştir. Bu ateşin tekasüf edip taşlaşmış olan kısmı yer küredir. Yerkürenin ateş yoluyla eriyip çözülmesi kısmı su olmuştur. Yine ateş yoluyla sudan çözülmesi kısmı da havayı meydana getirmiştir. O halde ilk mebde ateştir.

Bunu sırasıyla yerküre, su ve hava izlemiştir. Ateş başlangıç olduğu gibi, dönüş yine onadır. Varlık ateşten oluştuğu gibi varlığın bozulup çözülmesi de ateşle sonuçlanacaktır.”¹²⁷

Mübeşşir b. Fatik ise onu karanlığa nisbet ederek *Karanlık Herakleitos* diye zikreder. Herakleitos, üslûbunun muğlak oluşu

ve güçlkle anlaşılmasından ötürü *Karanlık Herakleitos* olarak isimlendirilmiştir. İslâm düşünürleri, Eflatun'un Herakleitos'un düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenmiş olduğunu anladılar. Gerçekten de Eflatun, Sokrat ekolüne bağlanmadan önce "Değişim Okulu"nun görüşlerine sarılmıştı. el-Kıftî, Eflatun'un öğreniminden bahsederken şöyle der: "Eflatun felsefe öğrenmeyi isteyince Herakleitos'un arkadaşlarının yanına gitti. Bunların felsefe öğretiminde bugün için bilinmeyen bir metodları vardı. Bunlardan felsefeyle ilgili dersler dinledi. Bunların izledikleri metoda cevap verilmesi gerektiği kanaatine vardı. Bu maksatla gerçek felsefeyi öğrenmek için Sokrat'a gitti.¹²⁸ Mübeşşir b. Fatik, Eflatun'un akıl yoluyla idrak edilen eşya konusunda Pisagor'a ve tedbirle ilgili konularda Sokrat'a bağlı kaldığı gibi, duyularla hissedilen şeyler konusunda ise Herakleitos'u izlemiş olduğu görüşündedir.¹²⁹ Eflatun felsefesi işte bu felsefelerin bir karışımından ve birleştirme girişiminden ibarettir. Aynı şekilde Fârâbi de *Tahsilü's-Saade* adlı eserinde, "Eflatun'un müzevver feylesof hakkındaki görüşleri" bahsinde, onun Herakleitos'tan etkilenmiş olduğunu, yine müzevver ya da müherrec diye nitelediği filozofun tanıtımı konusunda, Herakleitos'un ateşle ilgili düşüncesini kullanmada ona uyduğunu zikreder.¹³⁰

İslâm tarihçileri, Herakleitos'un öğrencisi Kratilos'u da keşfettiler. Şehristani, Aristo'nun *Ma ba'de't-Tabia* kitabında Kratilos hakkında değişik bilgiler verdiğini kaydettikten sonra Herakleitos'un rivayetlerini aktardığını zikreder. Kratilos, üstadının görüşlerini yazmış ve ondan rivayetlerde bulunmuştur: "Alemdede herşey fasittir, bozulmaya müsaittir. İlim bunları ihata edemez.¹³¹ Mübeşşir b. Fatik de aynı şekilde ondan bazı hikmetli sözler aktarmıştır: "Kim ki kendisinden sudur etmeyen kötülöklere karşı sabreder, bizzat kendi ihtiyariyle yapabileceği kötölöklölerden elini çeker, yaratıcısı olan Allah'a itaat etmede kusur etmez, aslını ve cevherini muhafaza ederse işte o saadet ve hikmet sahibidir."¹³² Kratilos şöyle demiştir: "Haris olan kimseye rahat olmadığı gibi, tamahkar olana da zenginlik yoktur."¹³³ Birinci sözün sıhhatı konusunda şüpheliyim ama ikinci sözün -ki tamamen hayatını dile getirmektedir- ona ait olması muhtemeldir.

Bütün bunlardan sonra, acaba Herakleitos felsefesinin ve düşüncesinin Yunan'ın iki düşünürü ile çağdaş Avrupa düşünürleri

üzerinde gösterdiği direkt etkiyle müslüman düşünürler üzerinde gösterdiği etki aynı mıdır? Yahut bu filozofun görüşleri bir taraftan Sofistler ve şüpheli pozitivistler, diğer taraftan Stoacılar vasıtasıyla mı onlara ulaşmıştır? Şurası muhakkak ki Herakleitos'un etkileri mutlaka olmuştur. Bu soruların cevabını vermek için geniş araştırmaya ihtiyaç vardır.¹³⁴ Özetlersek; İslâm'ın özünden kaynaklanan mantık dinamik bir mantıktır. İslami mantık bu yönüyle Herakleitos'un mantığına benzemekle birlikte vesileleri ve hedefleri yönüyle ondan ayrılmaktadır.¹³⁵ Müces-sime konusundaki görüşlerinde ise çeşitli yönlerden İslâm düşünürlerini etkilemiştir. Örneğin, Ehl-i Sünnet Mücessimesi ile Şia Mücessimesi.. Varlığın maddiyetine inanan bu gruplar Stoacılıktan etkilenmişlerdir. Stoacılar ve bunların maddecilikle ilgili düşünceleri üzerinde Herakleitos'un etkisi ise apaçıktır. Bunun için şu kadarını söyleyebiliriz ki, Herakleitos İslâm düşünürlerini etkilemiştir. Herakleitos'un adı, varlığın maddeye dayandığını savunan Yunan filozofları arasında sık sık geçer. Muteahhirinden olan İslâm düşünürü Necmüddin Kazvini, (ö. 675 H.) Herakleitos'u, atomcu Yunan filozofları diye bilinen Anaximenes, Herakleitos, Demokritos ve Anaksagoras arasında zikreder.

Herakleitos'un ateş fikrinin İslâm düşünürleri arasındaki etkilerine gelince, bu daha çok felsefeyle iştigal eden bazı sufi gruplar arasında görülmektedir. Bu sufi gruplar bir taraftan Herakleitos'tan diğer taraftan ateşe tapınmalarıyla bilinen mecusilerle ateşi temel unsur olarak alan Zerdüştilerden etkilenmişlerdir. Gulat-ı Şia arasında ise ateş en şerefli bir unsurdur, ona tapınılmalıdır. Aynı düşünce ünlü şairlerden Beşşar b. Bürd'de de görülmektedir. Ateş düşüncesini en yüksek bir unsur ve en üstün bir ustukus olarak kabul etmek gerektiği fikrini Hüseyin b. Mansur el-Hallac'da da görüyoruz. Aynı düşünceye, çağımıza kadar devam edegelen bir topluluk olan Yezidilerde de tanık ol-maktayız. Düşüncelerinden ötürü öldürülen ve maktul sıfatıyla bilinen Suhreverdi'de de ateşi takdis etme düşüncesi görülmektedir. Bütün bunlara rağmen İslâm dünyasında ateşe ibadet etmeyi Mecusilerle, Şeytana tapanlara hasretmek en doğru olanıdır.

Herakleitos'un İslâm dünyasında görünen en açık etkisi "tagayyur" düşüncesinde ve buna bağlı olarak *Sünnetü'd-Devr* veya

Sünnetü'l-Kübra terimlerinde açıkça görülür. Bu düşünce tarzı daha çok İhvanü's-Safa'da etkili olmuştur. *ed-Devrû't-Tam* veya *Sünnetü'l-Kübra* düşüncesi Batınî gruplarda değişik şekiller almıştır. Fakat İhvanü's-Safa'da açık bir şekilde görülmektedir. Şöyle ki: Herakleitos nezdinde *ed-Devrû't-Tam* yahut *es-Sünnetü'l-Kübra* -yani ateş, dönüşeceği şeyden yavaş yavaş kurtulur, zaruri zati bir kanun gereği bunu ilanihaye sürdürür- "logos"tur. Bu düşünce "İhvanü's-Safa"da "*kevr*" diye nitelenir. Felek ve eşhas için birçok devirler vardır. Bu devirlerin de *ekvar* mevcuttur.. Ekvar ise feleklerin devirlerini tamamlayıp tekrar eski yerlerine dönmeleridir.¹³⁶

Nevbahti, tagayyür düşüncesinin Sofistlere ait olduğunu ileri sürmüş, Herakleitos'u şüphecilik ve safsatanın babası olarak itham etmiştir. Nevbahti şöyle diyor: "Sofistlerden bazıları alemin sürekli bir akış ve eriyiş içinde olduğunu söylemişlerdir. Eşya sürekli bir değişim içinde olduğundan, insanın bir şeyde iki defa üstüste düşünmesine imkan yoktur."¹³⁷ Bazı İslâm mütefekkirleri ise, sürekli yenilenen yahut sürekli yaratılan nizam düşüncesiyle Herakleitos arasında bir irtibat kurmaya çalışmışlardır. Bunlardan Şeyh Müfid şöyle demektedir: Bekaya mazhar olan cevherler, ebedilik sıfatı onlardan kalkmış olsa da alemde daima vardırlar, kaybolmazlar. Ekseri muvahhidin bu tarz düşünce üzeredirler. İbrahim en-Nazzâm, herkese muhalefet ederek, Allah'ın cisimleri halen ve fiilen yenilediğini ve yeniden meydana getirdiğine inanır. Nazzâm, Herakleitos'un fikirlerinden etkilenmiş olabilir mi?¹³⁸

5. MÜTEAHHİRİN TABİATÇILARI

A- EMPEDOKLES:

Sokrat'dan önce Yunan dünyasında cem ve telfik mezheplerinin ilk mümessili, elementler filozofu Empedokles İslâm düşünürleri nezdinde yanlış-doğru birtakım bilgilerle bilinmekteydi. İslâm düşünürleri, bu kadim Yunan filozofunun mezhebi hakkında isabetli-isabetsiz birtakım bilgilere sahip idiler. Eski Yunanda bir efsaneyle kuşatılmış olan bu filozof işi uluhiyet iddiasına kadar götürmüştür. Empedokles iki müridine şunları söylediler: "Bana sıradan fani bir mahluk gözüyle bakmayın. Ben ölümlü değilim. Aranızda ölümsüz bir Tanrıyım."¹³⁹

Esolocya, İslâm düşünürlerine Empedokles'in şunları söylediğini aktarır: "Nefsler önceleri yüksek ve şerefli bir mekanda

bulunuyorlardı. Hatalı hareket ettiklerinden bu aleme sukut etmişlerdir.” İşte Empedokles, akılları birbirine karışmış nefsleri kurtarmak için deli bir insan şeklinde bu aleme gelmiştir. O, insanlara yüksek bir sesle seslenerek, bu dünyayı ve içindekileri tümüyle reddetmelerini söylemek istemiştir. Daha önceleri içinde bulundukları rahatlığa ve nimete kavuşmaları için onları ulvî ve şerefli olan eski alemlerine dönmeye çağırmaktadır.¹⁴⁰ Bunun için İslâm düşünürlerinin şu düşüncelere sahip olmalarında herhangi bir sakınca olmasa gerekir: “İslâm düşünürleri nazarında hatırı sayılır büyüklerdendir. İlimde keskin görüşlü, amelde çok dikkatli ve itinalı idi. Davud aleyhisselam döneminde yaşayan Empedokles, ondan dersi almıştır. Lokman’la anlaşmazlığa düşmüş fakat ondan hikmeti kaptıktan sonra Yunan’a geri dönmüş ve etrafındakilere yararlı olmaya çalışmıştır.”¹⁴¹

Kıftî ise, Empedokles’in Yunan’ın büyük hakîmlerinden biri olduğunu, hikmetin sütunları diye bilinen beş büyük filozoftan birisi olduğunu ve kronolojik olarak hepsinden önce geldiğini zikretmektedir. Kıftî’ye göre söz konusu bu beş filozof şunlardır: Empedokles, Pisagor, Sokrat, Eflatun ve Aristoteles.

Kıftî’ye göre Empedokles Davud peygamberin muasırıdır ve Lokman el-Hekim’den Şam’da hikmet dersi almıştır. Bundan sonra Yunan’a dönen Empedokles, alemin yaratılışı konusunda izahlarda bulunmuş, ahireti ise inkar etmiştir.¹⁴² Kıftî, bu konuda Empedokles’e ait bir kitabı Kudüs’te Ebu Nasr el-Makdisî’nin kütüphanesinde okuduğunu zikretmektedir. Kitap Empedokles’in görüşlerine karşı Aristoteles’in cevaplarını da ihtiva etmektedir. Said ve el-Kıftî’ye göre, Batinilerden bir kısmı da Empedokles’in görüşlerini paylaşmakta ve onun mezhebine tabi olmaktadırlar. Bunlar, Empedokles’in, anlaşılması ve üzerinde durulması oldukça güç birtakım rumuzlara malik olduğunu, bunları ancak kendilerinin anlayıp keşfedebileceklerini zannetmişlerdir. Endülüslü Said ile el-Kıftî, bunun büyük bir olasılıkla vehim ve yalandan ibaret olduğu sonucuna varmıştır. Bu iki alim, Empedoklos’de bu tür düşüncelere rastlamadıklarını söylemişlerdir. el-Kıftî, görmüş olduğu kitapta, bunların zannettikleri şeylere rastlamadığını söyler. el-Kıftî, söz konusu kitabın muhteviyatını açıklamadığı gibi kitabın adını da zikretmemektedir. Oysa biz Empe-

dokles'in nazım halinde iki kitap yazmış olduğunu, bunlardan birinin tabiat, diğerinin ise temizlenme konularını içerdiğini biliyoruz. Acaba bu kitaplardan biri müslümanların eline ulaşmış mıdır? Yoksa, Kıftî'nin eline ulaşan kitap, Empedokles'in menhul kitabı *Cevahirü'l-Hamse* midir?

Endülüslü Said ile onu izleyen el-Kıftî, ikisi de İbn Meserre diye bilinen Muhammed b. Abdullah el-Cebeli el-Batini el-Kurtubî (ö. 319 H.)'nin Empedokles'e intisab ettiğini onun felsefesini benimsemiş olduğunu ve bu felsefe üzerine araştırmalar yapmakla şöhret kazanmış olduğu görüşünü paylaşmaktadır. "İbn Meserre Empedokles felsefesiyle fazlasıyla haşır neşir olduğundan ötürü zındıklıkla suçlandığından Mağrib ülkesinden firar etmiştir."

Said, Empedokles'in Allah'ın sıfatları arasında cem' yolunu tuttuğunu, bütün sıfatların tek bir şeye vardığını söyler. Çünkü müteaddit sıfatlarla tavsif edildiğinde O, bu sıfatlara ait farklı anlamlara sahip olmayacaktır. Gerçekte O birdir, hiçbir şekilde hiçbir yolla çoğalmaz. Said'e göre, sıfatın zatın kendisi olduğu görüşünü ilk kez ortaya atan Empedokles'tir. Mutezile'nin kendine mebde olarak aldığı bu fikir Empedokles'e dayanmaktadır. Aynı şekilde Allah'ın sıfatlarını ilk kez cem etme fikrini ortaya süren de odur. Şöyle der Empedokles: "Ben Alim derken bu aynı zamanda Kadir anlamındadır, Mürid anlamındadır.. ilh." Said en sonunda, Ebu Huzeyl Allâf'ın da Empedokles'in öğrencisi olduğunu söyler.¹⁴³

Aynı görüşleri ileri süren Kıftî ve İbn Ebi Usaybia, dayandıkları kaynağın Endülüslü Said olduğuna işaret etmişlerdir. Said'in Endülüs'te en bilgili kişilerden olduğunda şüphe yok. Empedokles'e ait görüşleri, öğrencisi olduğu İbn Meserre'den almış olduğu da bir gerçek. İbn Ebi Usaybia, Empedokles'in *Ma ba'det't-Tabia* ve *Meyamir* adlı iki kitabının bulunduğunu zikreder.¹⁴⁴ İlk kitabın tabiatla ilgili manzum, ikincisinin ise "temizleme" konusunda olduğu muhtemeldir. Süryani bir kelime olan meyamir, *meymer*'in çoğuludur. Meymer ise Süryani dilinde "kısım" yahut "bölüm" anlamlarına gelmektedir.

İşrakîyyun nezdinde Empedokles, büyük peygamberlerden, asfiyadan ve evliyadan biri olarak addedildiğinden zikre değer bir makamı ve itibarı bulunmaktadır. İşrak okulunun şeyhi maktul

Suhreverdi, İşrak felsefesinin ilk filozoflar tarafından takarrur ettiğini ve bu ilk hukemanın da asfiya, enbiya ve evliyadan olduğunu söylemektedir. O'na göre bu filozoflar (hükema) sırasıyla Agathademon, Hermes, Empedokles, Pisagor, Sokrat, Eflatun ve benzerleridir. Bunlar maddeden bütünüyle tecerrüd ettiklerinden Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış ve ilklere (evvelü'l evail) benzemeye çalışmışlardır. Varlığın yaratılış biçimlerinin bilgisini ortaya çıkarmışlardır.¹⁴⁵ Bu durumda -İslâm işrakiyyunu nezdinde- Empedokles'in felsefesi hazcılığın keşfidir. Bu felsefeye göre, nefsaniyetten tecerrüd halinde aklın nurları parıldar ve kaybolur. Aristo dışında kalan kadim Yunan filozofları da bu görüşü paylaşırlar.¹⁴⁶

Empedokles'in işrakçı olmadığı kesinlikle sabit olmuştur. Yunan dünyasında kendilerine farklı biçimde ulaşmış olduğundan İşrakiyyun onu kendi eski filozofları sırasına koymuş oldular. Öyle görülüyor ki Empedokles'i işrakiyyuna yaklaştıran şey onun kitabı *Cevahiru'l-Hamse*'dir. Arapça'dan İbranice'ye çevrilen bu kitabın İbranice'de bazı parçaları mevcuttur. Bu parçalar Yahudi filozof Salamon b. Cabirol tarafından muhafaza edilmiştir. Bu kitapta zikredilen beş cevher sırasıyla; ilk heyula, akıl, nefs, tabiat ve ikinci heyuladır. Asin Palacios, İbn Meserre ve okulu üzerine yaptığı araştırmasında, İbn Meserre'nin bağlı olduğu en önemli görüşlerin Empedokles'e ait olduğunu ileri sürmektedir. Özellikle beş cevher hakkındaki görüş tamamen Empedokles'e aittir. İbn Cabirol *Yanbu'u'l-Hakika* adlı kitabında İbni Meserre'nin ve ikinci derecede Empedokles'in güvenilir bir çömezidir.

el-Kıftî'ye göre Batinilerin kitaplarını dolduran “beş cevher” fikri aslında Empedokles'e aittir. Fatimi halifesi el-Muiz bu “beş cevher” düşüncesi üzerindeki konuşmaları azaltmak için bazı tedbirler almak istemiştir. Bu görüşe İsmailiye'nin kitaplarında da sıkça rastlanılmaktaydı. el-Muiz şöyle demektedir; Beş cevher “İlk”ten sadır olan beş şeydir. Bu beş şey ise şunlardır: Ruh, nefs, -ki bunlar canlı olup diridirler-, munfail olan heyula, halâ (boşluk) ve melâ (maddeyle dolu uzay=doluluk). Halâ ve melâ etkileyen (fail) ve etkilenen (münfail) cinsten değildirler.

Bu eski beş Yunan filozofuna ait düşüncelerin İslâm dünyasındaki felsefi çevrelerde nasıl yayılmış olduğunu biliyoruz. el-

Kindi “beş cevher”le ilgili bir risale yazarak bu beş cevheri; heyula, biçim, hareket, mekan ve zaman olarak yorumladı. Sonra bu beş cevher fikrinin *Sabie*’ye ait olduğunu söyleyen el-Kindi, onlar nezdinde bunların; Allah, Nefs, Heyula, Dehr (zaman) ve Fezâ (Halâ) olduğunu zikretmiştir. Bu okulun görüşlerini paylaşan Ebu Bekr er-Razi, bu felsefenin muallimü’l-evvel olan Aristo’dan önce varolduğunu, mesela Empedokles’in bu ekolden olduğunu kaydeder.

Empedokles’in genel mezhebi ise İslâm tarihçilerinin tasvir ettikleri biçimdedir. Şehristani bize Empedokles’in savunduğu okulun bazı yönlerini zikreder: Empedokles Allah’ın henüz bir hüviyet halinde bulunduğunu kabul eder. O mahza ilimdir, mahza iradedir, Cud ve İzzet’tir. Kudret, Adalet, Hayr ve Hak’tır. Bu, bütün bu isimlerle müsemma bir kuvvetin bulunduğu anlamına gelmez. Bilakis bu isimler O’dur ve O bu isimlerin tümüdür. O sadece Mubdi’dir. Başka bir şeyden ibda’ edilmemiştir. O vardı ve O’nunla birlikte hiçbir şey yoktu.¹⁴⁷ Fakat bu görüş Empedokles’in mezhebi değil, Neo-Platonizm ekolünün görüşüdür. Empedokles kesrete inanmakta, Parmenides’in bir tek müteşabih “vücut” fikrini kabul etmemektedir. Hatta ona göre “vücut” dört elementten müteşekkildir.¹⁴⁸

Allah’ın, varlığı nasıl yarattığı keyfiyetine gelince; Allah önce basit ve makul olan şeyi yaratmıştır. Bu ilk basit makul “ilk unsur”dur. Sonra bu basit olan “ilk”ten çok basit şeyler türemiştir. Sonra bu basitlerden mürekkebe olan şeyler tekevvün etmiştir. Allah varlığın da yokluğun da (şey ve laşey) mübdiidir. Akli, fikri ve vehmi olan şeylerin yaratıcısı olduğu gibi, hissi olsun hayali olsun bütün zıtların ve mütekaabilatın da yaratıcısıdır.¹⁴⁹

İbda’ın keyfiyetine gelince; onun kendine ait işi bitirici bir iradesi yoktur. İbda, vücudun meydana gelmesinde illetle malul arasında bir eşitliğin olmaması şartıyla, biçimlerin illetlerine göre değişir. Aksi halde malul illetle birlikte olur. Buna zatla birliklik denir. “Şayet malulün illetle birlikte olduğu söylenebilirse o zaman malul illetin dışında bir şey değildir, yani illetin kendisidir. Malulün illeti, yapısı itibariyle illetten malul olmasında üstün olmadığı gibi, illet de yapısı gereği maluldan üstün değildir.” O halde malulün illetin altında olması ve ondan sonra gelmesi

gerekecektir. “İllet bütün illetlerin illetidir. Yani her malulün illeti onun altında mevcuttur. Onun için malulün illetle birlikte olmaması hiçbir cihette mümkün değildir. Aksi halde illet ve malulün isimleri batıl olur, anlamsız kalır.”¹⁵⁰

Daha sonra Empedokles -İslâm tarihçisinin nazarında- “südûr”un yahut ma’lulatın mertebelerini açıklıyor: İlk malul unsurdur. Bunun ise tek basit makul olduğunu daha önce zikretmiştik. Sonra ikinci malul aracılığıyla akıl, üçüncüsü olarak nefis gelir. Bunlar basit ve vasıtalı olanlardır. Daha sonra mürekkebler gelir.¹⁵¹

Açıkça görüyoruz ki, İslâm düşünürlerinin Empedokles’e nisbet ettikleri okul aslında Yeni Eflatunculuk okuludur. Bu okul çok geçmeden, Empedokles’in “kevn ve fesad” üzerine yaptığı yorumla ilgili iki önemli düşüncesi ile Yeni Eflatunculuk’un sevgi ve düşmanlık (galebe) düşüncesini birbirine karıştırmıştır. Şehristani’ye göre Empedokles ilk unsurun akıldan daha basit bir yapıda olduğu görüşündedir. Ama bu mutlak basit anlamına alınmamalıdır. Yani illet zatı açısından bir tane değildir. Mukavil olan mutlaka aklî yahut hissî açıdan mürekkebdir. O halde unsur haddi zatında “sevgi” ve “düşmanlık”dan mürekkebdir.

Sevgi ve düşmanlık, basit ruhani birtakım cevherlerle mürekkeb cismani cevherleri meydana getirmiştir. Düşmanlık ve sevgi iki sıfat yahut iki biçimdir. Bu iki unsur tüm mevcudatı meydana getirmiştir. Ruhani varlıklar tamamen saf muhabbet üzere halke-dilmişlerdir. Cismani varlıklar ise galebe sıfatı üzeredirler. Ruhani ve cismani varlıkların mürekkebatı ise her ikisi yani sevgi ve galebe üzeredirler. Yahut daha yerinde bir deyimle, iki şey arasında mizac ve izdivac gibidirler. Cismani olan şeylerdeki ruhaniyet, mürekkeb şeylerdeki sevgi ve galebe oranında bilinir.

İslâm düşünürleri, sevgi hakkında genel bir bilgiye sahiptirler. Empedokles şöyle der; Müzdevic olan şeyler birbirleriyle tür ve sınıf olarak kaynaşırlar. Zıtlar ise birbiriyle geçinemediğinden tür ve sınıf olarak birbirlerinden kaçarlar. O halde kaynaşmaya ve sevgiye sebep olan şeyler ruhaniyattır. Düşmanlık ve ihtilafa sebebiyet veren şeyler ise cismaniyattır. Sevgi ve galebe bir tek nefste değişik izafelerle bazan biraraya gelebilirler. Bu izah tarzında da Yeni Eflatunculuğun izleri vardır. Empedokles ruhani

ile cismani arasında bir ayırım yapmamıştır. Sevgi ve galebe onun nezdinde iki akli mebde değildir. Bilakis bunlar sadece maddi iki illettirler. İslâm düşünürleri, Empedokles'in sevgiyi "Müşteri" ve "Zühre" yıldızına, galebeyi de "Zühal" ve Merih'e dayandırdığını söylemişlerdir; sanki onlar iki saadetin ve iki uğursuzluğun müşahhaslaşmış şekilleridir.¹⁵² Bunu bizzat ona atfen zikretmişlerdir.

İslâm düşünürleri tarihçileri tarafından ona isnad edilen "Nefs"le ilgili bir nazariye vardır ki gerçekte bu nazariye Empedokles'e ait değildir. Aslında bu nazariye Aristo ile Yeni Eflatuncu görüşlerin bir karışımından ibarettir. Aristo'da olduğu gibi Empedokles'te de Nefs üçe ayrılır: Nebati Nefs, hayvani nefis ve mantıki (akli) nefis. Bu ayırım İslamî kaynaklara uygundur. Çünkü onlar da nefsi üçe ayırmışlardır: Nefsü'n-namiye. Bu nefis hayvani nefis'in kışrı sayılır. İkincisi, hayvani nefis. Bu nefis mantıki nefsin kışrı (kabuğu) sayılır. Üçüncüsü, mantıki nefstir ki bu da akile olan nefsin kışrıdır. Mertebece aşağıda olan nefisler, yukarılarda olan nefislerin kabuklarıdır yahut onların cesedidir. Namiye nefis hayvani nefsin cesedleridir ve hayvani nefis ise onun ruhudur. Akla varıncaya kadar taksimat bu minval üzere devam eder.

Ruhani suretler ilk unsurdan "külli akıl"a doğru taşmışlardır. Sonra akıl, nefis-i külliyyede ilk unsurdan istifade ettiğini tasvir etmiştir. Daha sonra külli nefis, külli tabiatta akıldan istifade ettiğini tasvir etmiştir. Bundan öyle kabuklar ve kışırlar peydahlanmış ki, bunlar ne kendisine ne de ruhani ve latif olan akla benzemektedir.

Külli olan akıl tabiatta nazar ettiğinde cesetlerde ve kışırlarda "ruhları ve akılları" (lubub) görmüştür. Bunun üzerine onlara en güzel, alımlı ve şerefli suretleri giydirmiştir. Bunlar latif ve ruhani akılların suretleri için müşekkel nefislerin suretleridir. Akıl bunlar üzerinde kışır ile lübbün (kabukla öz) temyizi suretiyle tasarruf eder, onları evirip çevirir. Kendi alemine bu lüblerle çıkıp yükselir. Cüz'i nefisler külli nefislerin parçalarıdır. Tıpkı parlak olan güneşin evlerin pencerelerinden sızması gibi. Külli tabiat ise nefsin maluludur. Akıl cüz' ile malul arasını ayırmıştır. Bütün bu ifadelerde Yeni Eflatunculuğun izleri açıkça görülmektedir.

İslâm düşünürleri, Empedokles'in sevgi ve galebe kavramını

Aristo ve Eflatun'un anladığı biçimde ortaya koymuşlardır. Buna göre o külli nefsin sevgisidir. Külli nefs akla ve onun güzelliğine bakınca aşkın maşukunu sevmesi gibi onu sevdi. Onunla birleşmek ve bütünleşmek istedi. Ona doğru harekete geçti. Külli tabiatın özelliği ise düşmanlıktır. Nazarsız ve gözsüz olarak varoldu. Tabiat nefs ve akılla idrak edilir. Tabiat akıl ve nefse müstaktır ve hareketi bunlara doğrudur. Bilakis tabiattan zıt kuvvetler fışkırmıştır. Tabiatın basit olan kısmında erkanın zıtları, mürekkebe olan kısmında ise mizaci kuvvetler; tabii, hayvani ve nebati kuvvetlerin zıtları fışkırmıştır. Bunlar külliyete olan uzaklıklarından ötürü isyan edip directiler. Tabiata itaat eden sadece nefsin cüzleri yani cüz'i nefslere oldu. Bunlar kendi itaatkar alemlerine boyun eğmiş oldular ve duygusal olan lezzetlere meylettiler. Yeme, içme, giyinme ve evlenme gibi yeryüzünün tüm zevklerine boyun eğdiler. Akli, nefsanî ve ruhanî kemal ve güzelliklerini ve bu şekilde yaratılmış olmasının hikmetini unuttular. Külli nefs, bu temerrüdü ve isyan görünce, kendinden bazı cüz'leri tabiata gönderdi. Gönderdiği bu cüzler ona itaat etmeyip isyan eden nebati ve hayvani nefslerden daha şerefli, daha latif ve daha temiz idiler. Bunu yapmaktaki amacı ona, unutmuş olduğu şeyi hatırlatmak, bilmediğini öğretmek, kirliliklerinden temizletmek ve pisliklerinden arıtmaktı.

O şerefli cüz, her devirde gönderilen peygamberdir. Bu şerefli cüz yani peygamber, akıl ve "ilk unsur"un koymuş olduğu kurallara (sünen) göre hareket eder. Bu kurallardan olan "sevgi ve galebe"ye riayet ederek bu çerçevede hareket eder. Bazı nefslere hikmet ve güzel öğütlerle kendine ısındırır, diğer bazılarını ise kahır ve galebe ile davranarak şiddetini gösterir. Gah sevgi sıfatı yönünden onları yumuşak bir dille davet eder gah galebe sıfatı ile onları kılıç yoluyla; zorla yola getirmeye çalışır. Böylece şerefli olan cüz'i nefslere hayvani ve nebati olan karışık nefslerin tasallutundan kurtarmış olur. Belki de bu iki nefse bir tek nefismiş gibi şerefli olan nefsin kisvesini giydirebilir. Böylece bunlardaki şehvet sıfatı sevgiye, iyiliğe hakkı ve doğruluğu sevme sıfatına dönüşür. Onlardaki galebe sıfatını da, kötülüğü, batılı ve yalanı altetmesi için istihdam eder. Bu yolla şerefli olan cüz'i nefis diğer iki nefisle birlikte ruhanilerin alemine yükselir. Hayvani ve nebati nefslere bu alemde şerefli olan cüz'i nefse beden oldukları gibi o

ruhani alemde de ona cesed olurlar.¹⁵³

Bütün bu düşüncelerin Empedokles'e nisbet edilmesi entere-sandır. En şerefli bir cüz olan peygamberin her dönemde gönderilmiş olması.. Elinde sevgi ve galebe silahlarının bulunması, bun-lardan birini bu nefislere diğerini şu nefislere karşı kullanması... Birinci sıfat olan "sevgi"yi, nefisleri yola getirmek için hikmetle ve güzel öğütlerle kullanması... Diğer sıfat olan "galebe"yi ise ka-firlere ve dinden ayrılanlara karşı cihad ederken kullanması gibi fikirlerin Empedokles'in mezhebinde olması şaşırtıcıdır.

Ayrıca Empedokles'in, Allah konusunda fikir yürüttüğü ve bu konuda birtakım düşünceleri öne sürdüğü söylenir: Allah müteharrik midir yoksa hareketsiz olup sükun halinde midir? Empedokles'in, Allah'ın müteharrik olduğu görüşünde olduğu anlatılır. "Bir tür sükunla müteharriktir. Çünkü O'nun yaratmış olduğu akıl ve unsur da bir tür sükunla müteharriktirler. Kuşku-suz bunları yaratan Mubdi daha büyüktür. Çünkü O bütün mü-teharriklerin ve sükun halinde olanların illetidir." Aynı görüşü Pisagor da paylaşmıştır. Sözkonusu görüş daha sonra gelen filo-zoflar yoluyla Eflatun'a intikal etmiştir. Büyük Zenon, Demokrit ve Şairiyyun da Allah Teâlâ'nın müteharrik olduğunu söylerken Anaxagoras Allah'ın müteharrik olmayıp sakin olduğunu söyle-miştir. Çünkü ona göre hareket mutlaka muhdestir." Şehristani, bütün bu filozofların hareket ve sükundan şunu anlamış olduk-larını söyler; hareket bir yerden diğerine intikaldır. Sükun ise bir yerde hareket etmeden durmaktır. Bunlar, hareketten tağayyür ve istihaleyi kastetmedikleri gibi sükundan da cevherin sabitliğini ve tekdüze oluşunu söylememişlerdir. Aksi halde ezel ve kıdem kavramları bu anlamların tümüne ters düşer. Kadim filozoflar, Allah'tan tekasür sıfatını nefyetmiş olduklarına göre, onun hak-kında tağayyür sıfatını da kabul etmemiş olmalıdırlar. Şehristani-ye göre bu filozoflar öyle anlaşıyor ki, Parmenides'in sükun düşüncesiyle, Herakleitos'un tağayyür görüşünü nefyetmek iste-mişlerdir. Fakat şurası bir gerçektir ki, bu filozoflardan hiçbiri Allah'ın hareket ve sükûn sıfatları konusunda bir şey söyleme-mişlerdir. Ne var ki müslümanlar sözkonusu filozofları bu şekil-de tanımış oldular.

Müslümanlara göre, Empedokles'in nazarında Akıl ve

Nefs'teki hareket ve sükunun anlamı fiil ve infial demektir. Akıl, fiil ile kamil bir varlıktır. Onu fail durumuna geçirecek olan hareketten mustağnidir. Nefs ise nakıs olup kemala müteveccihdir. Yani nefis müteharrik olup, aklın derecesine ulaşmak için şevkle çırpınmaktadır. Akıl ise bir tür hareketle sakindir. Yani akıl haddi zatında fiil olarak kemal noktasındadır. Nefs'i kuvveden fiile çıkarma anlamında faildir. Fiil, sükunda bir tür hareket, kemal ise harekette bir tür sükundur. Yani kemal, başkası için kamil ve mükemmildir. İşte bu anlamda Allah'a hareket ve sükun izafe etmek caizdir.

Şehristani, ehl-i edyanın kendi aralarında aynı ihtilafa düşüklerini kaydeder. Bazılarına göre Allah "mekanda mustakar"dır, bazılarına göre, "mekanı istiva etmiştir" ki, bu sükun demektir. Diğer bazılarına göre ise Allah, gelir-gider, iner ve çıkar. Bu ise harekettir.

Şehristani, Empedokles mezhebinin bu görüşlerini adını vermeden onun mead (ahiret) hakkındaki görüşleriyle tamamlar. Tabiatlarla mezcolmuş nefisler ve madde kafesine takılıp kalmış ruhlar en sonunda, bunların toplamı ve hepsi demek olan "külli nefis" den yardım isterler. Nefs akla, akıl da Allah'a yalvarır. Bunun üzerine Allah akl'a feyizle tecelli etmiş, akıl nefis'e, nefis de bu aleme nuruyla tecelli etmiştir. Böylece cüz'i nefisler etrafa nurlar saçmakta yeryüzünü ve alemleri Rabbin nuruyla aydınlatmaktadır. Böylece bütün cüz'ileri gözetmekte ve onları aşağılık madde-nin kafesinden kurtarmış olmaktadır. Ta ki, küllilere kavuşsunlar ve kendi alemlerinde mesrur ve mutlu olsunlar."¹⁵⁴

Bu, Empedokles nazariyesinin müslümanlar nezdindeki Yeni Eflatunculuğun son faslıdır. Büyük ölçüde İhvan-ı Safa'nın görüşlerini yansıtan bu nazariye Yeni Eflatunculuğun izlerini de taşımaktadır. Üstelik Şehristani, bu Yeni Eflatuncu nazariyeyi kendi asli kaynağına da dayandırmamaktadır. Çünkü o bu nazariyeyi elinde bulunan iki ayrı kitaptan çıkarmıştır. Büyük bir ihtimalle bu kaynak, Empedokles'in menhul olan kitaplarından biridir. Söz konusu kitabı müslümanlar Süryaniler aracılığıyla öğrenmişlerdir. Yani müslümanlara bu kitabı tanıtıp nakledenler Süryanilerdir. Süryanilerden gelen, yanlış ve hatalı bilgiler içeren bu nakli müslümanlar hiçbir araştırma yapmadan kabul etmişlerdir.

Fakat şurası muhakkak ki, Empedokles'in mezhebi müslü-

manlara başka bir yolla sahih şekilde ulaşmıştır. Şunu biliyoruz ki, Aristo, Eflatun ve bunlardan sonra gelen Meşşailerin ve Yeni Eflatuncuların yazdıkları müslümanlara kesinkes ulaşmıştır. Bu kitaplarda Sokrat öncesi felsefeye ait güzel örnekler vardır. Müslümanlar acaba Aristo'ya ait kitaplardan *Sem'ü'l-Kiyan* yahut *Kitabü'n-Nefs*'te Empedokles'le ilgili örnekleri görmemişler midir? Aristo'nun *Ma ba'de't-Tabia*'sında geçen, konuyla ilgili örneklerden bir kısmını aktaracağım. Buradan anlaşılacaktır ki, Empedokles'in mezhebi müslümanlara doğru bir şekilde ulaşmıştır.

Birinci örnek: Aristo'nun *Kitabü'n-Nefs*'te sunduğu örnektir. Bunu Huneyn b. İshak Arapça'ya çevirmiştir. İşte Aristo şöyle der: Nefslerin hareketleriyle ilgili olarak görüş belirtenler şöyle demişlerdir: Harekette muharrik olan Nefs'tir. Nefslerin marifetine ve eşyayı duyularla idrak etmelerini gözönünde bulunduranlar ilklerin nefis olduğunu söylemişlerdir. Bazıları ilklerin birden çok olduğunu, diğer bazıları ise ilklerin bir olduğunu söylemişlerdir. Empedokles bunlardandır. Empedokles, bütün unsurlarda evveliyetin bir ve aynı şey olduğunu zannetmiştir. Her unsur bu minval üzeredir. Şu söz onundur: "Yer yer ile, su su ile bilinir. Hava hava ile, ateş ateşle bilinir." "Meveddet -ki infaktır- de galebe de -ki fesattır- bunun gibidir."¹⁵⁵

Empedokles'in bu sözlerinin neyi ifade ettiği gayet açıktır. Bu nokta, Empedokles'in ilklerin (ilk unsuru) kesret olduğu hakkındaki düşüncesini açıkça göstermektedir. Ona göre ilk unsorda birlik vardır. İlk unsurlar arasında birinin diğerine tekaddümü yoktur. Unsurlar dördüttür. Varlığın illeti ise sevgi ve nefrettir.

Aristo da Empedokles'in görüşlerini aktarırken Nefs'in uyumluluk içinde olduğunu söyleyenleri eleştirmekte ve şöyle demektedir: "Halita (karışım)nın nefis demek olduğunu yadırgayanlar olabilir. Et ve kemik parçalarında unsurların karışımı aynı anlamı ifade eder. Bunun sonucunda cismin külliyetinde birçok nefislerin olması gerekir. Çünkü bütün uzuvlar unsurların karışımıdır. Anasırın karışımı demek nefis ve "terkib" demektir."

Aristo, Empedokles'in "her uzuvda bir karışım anlamının bulunması" sözünü eleştirerek şunu sorar: Terkib (te'lif)in anlamı nefis demek midir? Yoksa nefis, uzuvlardan hali olarak başka bir şey midir? Şunu da ekler: Empedokles'in "sevgi" dediği şey "karışım" (halita) nın illeti midir, yoksa bunun dışında başka bir şey midir?¹⁵⁶

Burada yine Empedokles'in "sevgi" kavramı etrafında bir tartışma vardır. Acaba sevgi "mizac"ın ve onun karışımının bir illeti midir yoksa bunun dışında başka bir şey midir?

Bu eleştirilerden sonra Aristo, Empedokles'in "nefsin anasır-dan oluştuğu" şeklindeki teorisine dönmekte ve şunları zikretmektedir: Empedokles ve taraftarlarının söyledikleri, nefsin anlaşılması ve idrak edilmesinin ispatıdır. Bu yolla eşyanın herbiri algılanmış olacaktır. Bunu da, bir şey kendi benzeri ile bilebilir şeklinde yorumlamışlardır. "Bir şey kendi benzerini algılayabilir" ifadesi Empedokles'in ünlü sözüdür. Aristo, Empedokles'in düşüncesini eleştirerek şöyle der: "Bunlar Nefs'i eşya ile özdeş olarak kabul ettiler. Oysa sadece Nefsde bilinen eşya bütün eşya demek değildir. Bilakis bunun dışında eşya o kadar çoktur ki, bunun adedini belirlemek imkansızdır. Yani sayısız eşya mevcuttur. Empedokles ve arkadaşları nefse, sözkonusu eşyayı bilmek ve cüzlerini hissetmek görevini yüklediler. Bütün eşyayı ne ile bileceksin ve ne yolla hissedeceksin? Tıpkı, Allah'ı yahut insanı veya et parçasını yahut kemik parçasını nasıl bilebilirsin sorusunu sordugum gibi. Yahut bunlar hangi şeylerden terki b edilmiştir? Doğrusu bütün bu unsurlardan her biri nasıl teşekkül etmiştir yahut hangi şeylerden oluşmuştur şeklindeki bir araştırma da sözkonusu değildir. Empedokles'in kemik konusunda belirttiği gibi, bunlar terki b nisbetinde oluşmuştur. Empedokles şöyle demektedir:

"Kemik kendi yapısı içinde sekiz parçadan oluşmuştur. Bunun dördü ateşten ikisi topraktan geri kalan diğer ikisi de havadandır. Kemikğin renginin beyaz olması işte bundandır.¹⁵⁷

Birşey kendi benzeriyle algılanır düşüncesini Aristo reddetmektedir. Aksi halde Nefs kendisinde taş özelliği bulunmadıkça taşı algılayamayacak, insan özelliği bulunmadıkça insanı idrak edemeyecektir. Fakat bununla beraber Empedokles'in okulunu bize bir dereceye kadar doğru şekilde sunmaktadır. Aristo, Empedokles'in şu sözünü aktarır: "Eşya, elementlerle ve kendisindeki benzerleriyle bilinir."¹⁵⁸ İslâm düşünürlerine Aristo yoluyla Empedokles'in şu teorisi de ulaşmıştır: Algılama maddi ve hissidir. Aristo şöyle der: "Kudema, -ki Empedokles ve Homeros onlardandır- akılla olan algılamanın hisle olan algılamayla benzerlik taşıdığını söylemişlerdir. Hepsi de algılamayı cismani olarak

zannetmişlerdir. Anlayan, daha önceki örnek sayesinde anlar. Hisseden kimsenin benzerini hissetmesi gibi.”¹⁵⁹ Aristo daha sonra Empedokles’in şu sözünü nakleder: “Birbirinden ayrılan parçalarda gördüğümüz gibi, şayet sevgi eşya arasında telif görevini görmüş olsaydı ortada boyunsuz birçok başlar olacaktı.”¹⁶⁰

Empedokles felsefesine ait İslâm düşünürleri nezdindeki ikinci bir anlayış biçimi ise Aristo’nun Arapça’ya İshak b. Huneyn tarafından tercüme edilmiş *et-Tabia* kitabında şöyle aktarılmıştır: Aristo bu kitabında Empedokles’in mevcudatın hem bir hem çok olduğu görüşünde olduğunu zikretmektedir. Diğer eşyanın ortaya çıkışı “*halita*”dan oluşmuş bir “*nafd*”tır. Bu “*nafd*”a ait bir de devr-i daim vardır. Bilinen dört unsur gayrı mütenahidir.

Şarihlerden Ebu Ali b. Semh şöyle bir yorumda bulunuyor: Empedokles, diğer mevcudatın maddeleri ve yapıları da şu dört elementten meydana gelmiştir der: Su, ateş, hava ve toprak. Bu dört element sevgi sayesinde bir araya gelmekte, uyumsuzlıkla da birbirinden ayrılmaktadır. Mevcudat hem birdir hem çoktur. Dört elementten herbirinin diğerine olan uzaklığı ise sonsuzdur. Eşya sonunda kendi elementlerine geri döner. Yahut başka bir deyimle, tekevvün etmiş olan şey bozulmaya yüz tutmuşsa birbirinden dağılır. Bu durumda kendisini meydana getiren ilk elementin eczaları ona galebe edebilir, bu yolla ona dönüşebilir.¹⁶¹ Aristo müslüman düşünürlerle, Empedokles’in sevgi ve düşmanlık hakkındaki görüşlerini bu şekilde aktarmıştır.¹⁶² Daha sonra Empedokles’in zaruret ve ittifak konularındaki görüşlerini ve tabiatta illet-i gaiye bulunmadığı savını nakl eder. Empedokles eşyanın sevgi ve uyumsuzlıktan tekevvün ettiğini ileri sürerken, tabiatın bir faaliyet içinde olduğunu ama bu faaliyetin herhangi bir şey için yahut bu şeyin efdaliyeti için olmadığını söyler. Metta b. Yunus ise buna şöyle bir yorum getirir: Empedokles, tabiatın karakterinde başka bir şey için faaliyet gösterme özelliğinin olmadığını söylemek istemiştir der.¹⁶³

Aristo, son olarak Empedokles’in hareket ve sükun hakkındaki düşüncesini aktarır; tabiat bazan hareket eder bazan da hareketsiz kalıp sakinleşir. Bir şeyde hareket daha çok sevgi yahut düşmanlık bulunduğu zaman hasıl olur. Diğer zamanlarda ise

sükûnet ve hareketsizlik vardır. Sonra Empedokles'in yazmış olduğu kasidesinden bazı bölümler aktarır:

*Bir şeyin şe'ni çok şeyden üretmektir
İkinin de aslı birdir ama ondan bir çok şey çıkmıştır.
Bu yönüyle tabiatın oluşumu meydana gelir;
Zamanın ona ulaşması sözkonusu değildir.
Diğer yönden bunların her ikisi de
devamlı değişim içinde oldukları halde sonları gelmektedir.
Bu yönüyle tabiat gayr-i müteharrik olarak durmaktadır.¹⁶⁴*

Aristo daha sonra Empedokles'in eşya üzerinde sevgi ve uyumsuzluğun istilası, görüşünü açıklar. Eşyada bazı kere sevgi bazı kere de adavet baskın gelir. Bunlar zaruri olarak bazı işler için mevcuttur. Bu ikisi arasındaki zaman içinde sükun vardır.¹⁶⁵

Aristo'nun *Tabiat* adlı kitabının şarihlerinden biri olan Ebu Ferec b. Tayyib bu ibareyi şöyle şerheder: Empedokles, bu beyitlerde uyumsuzluk (galebe) "bir"den çok şey çıkardığını dile getirmiştir. Yani adavet ecram-ı felekiyeden çok şeyler (elementler) çıkarmaktadır. Sevgi ise çok şeyi birleştirmekte, bir yapmaktadır. Yani sevgi, elementlerden feleki bir cisim meydana getirmektedir. Uyumsuzluk ile sevginin istilası arasında geçen süre içinde ise sükun vardır.¹⁶⁶

Empedokles'in gerçek felsefesini yansıtan üçüncü örnek müslümanlara doğru ve eksiksiz olarak Plutarkos'un Arapça'ya çevrilmiş olan *el-Ârâu't-Tabiiyye* adlı eseriyle ulaşmıştır. Plutarkos şöyle der: "Empedokles Akragaslıdır. Elementlerin dört olduğu görüşünü savunur. Bunlar sırasıyla; ateş, hava, su ve topraktır. Mebadi ise ikidir; sevgi ve uyumsuzluk. Bunlardan biri birleştirir, diğeri ise ayırır. Eşyanın asılları da dörttür: Zevasül-Asi, hayat veren İra, Eidonius ve gözyaşlarıyla ıslatan Nistos."

"Zevas kelimesiyle (yani Rablerin Rabbi olan Zeus -Bembeyaz-) hararet ve galeyanı, İra kelimesiyle toprağı (ki bu "Hera"dır. Niteliklerden biri, semavi olaylar üzerinde büyük etkisinin bulunmasıdır. Hira, fırtınalar meydana getirebilir ve gökyüzüne serpiştirilmiş yıldızlar üzerinde hükümler olabilir. Rens ve Hera arasındaki yakınlık, tabii hayatın tümünde bir simge ni-

teligindedir.) “Eidon”la havayı kastetmekte, Nistos’la da insani ruhla suyu kastetmektedir.¹⁶⁷ Eidonius ateşin diğer bir adıdır. Hades’in anlamı, Abdurrahman Bedevi’nin dediği gibi “*laman-zur*” demektir. İşte bu -Hesiodos’da geçtiği gibi- derinliklerde ve karanlıklarda gizlenmeyi kendine şiar edinmiş olan Zeus’tur. Mistos -yahut Nistos- ise su ve havayı oluşturan bir elementtir. Keza bu Sicilyalı bir ilahın adıdır.

Görülüyor ki, İslâm düşünürleri Empedokles’in dört ilkesini, mitolojik yönüne varıncaya kadar öğrenmişlerdir.

Plutarkos, varlıkla ilgili Empedokles’in bir başka düşüncesini de şöyle aktarmaktadır. “Stoacı filozoflar (Revakiyyun) alemin bir ve herşey olduğunu söylemişlerdir. Alem cismanidir. Empedokles’e göre alem bir olmakla birlikte her şey alem değildir. Alem bu bütünün bir parçasıdır. Bütün (küll) geri kalan kısmı ile muattal bir elementtir.”¹⁶⁸ Plutarkos daha sonra Empedokles’in kırıntılarından birini daha naklederken şöyle der: “Empedokles, dört elementten önce dört küçük elementin olduğu görüşündedir. Bu elementler birbirlerine benzemekte ve hepsi de yuvarlak biçimde idiler.¹⁶⁹ Birbirleriyle kaynaşan bu elementler eşyanın en küçük parçalarından oluşmuşlardır. Sanki elementlerin elementleridirler.”¹⁷⁰ Plutarkos, Empedokles’e ait tabiat kasideinden bir mısrayı aktarmaktadır:

“Alemde ne zaid ne de abes bir şey vardır.”

Empedokles bu mısraında, görüldüğü gibi alemde boşluk olabileceğini red etmektedir. Çünkü ona göre alemde boşluk yoktur.

Plutarkos, kevn ve fesadla ilgili filozofların görüşlerini aktarmakta ve müslümanlara şu önemli ibareyi taktim etmektedir: “Parmanides, Melissos ve Zenon kevn ve fesad (olma ve bozulma) fikrini reddediyorlardı. Çünkü bunlar “küll”ün gayrı müteharrik olduğuna inanmaktaydılar. Empedokles ve Epikür gibi filozoflar ise doğanın latif cisimlerin bileşiği olduğuna inandıkları için birleşme ve ayrılmayı gerekli görüyorlar, bunun yanında olma ve bozulmayı (kevn ve fesad) gerekli görmüyorlardı. Çünkü bu filozoflar kevnin, niteliğin istihalesi demek olmadığını ve fa-

kat niceliğin toplamı olduğunu söylemektedirler. Elementlerin münfail olduğunun gerekliliğini savunan Pisagor ve emsali filozoflar, alemde kevn ve fesadın gerçekte zorunlu olduğunu söylemişlerdir. Çünkü bu filozoflar, kevnin elementlerin tagayyürü ve intikali sonucu oluştuğu görüşündedirler.¹⁷¹

Bu yorum Empedokles için çok güzel bir yorumdur. Biz de biliyoruz ki, Empedokles'e göre mevcudat dört unsurun (elementin) biraraya gelmesiyle oluşmakta ve bunların dağılmalarıyla da bozulup sona ermektedir. Her mahlukta sevgi ve uyuşmazlık dışında baki ve ölümsüz kalacak olan sadece dört ana elementtir. Bunun dışında herşey yokolup gidecektir. Mevcudatın sevgi ile tekevvünü yoluyla elementlerin imtizacı keyfiyetine gelince, bu, unsurların yokluğu anlamına gelmez. Çünkü bu durumda nitelikte herhangi bir tagayyür söz konusu değildir. Fakat unsurların, birbirlerinin arasına girmesiyle, boşluklarla cüziyatın birbirine denk gelmesi neticesi olarak uyum tamamlanmış olur. Benzer cisimlerin mesamatı da birbirine benzer. Bunun için bunlar arasında uyum kolaylıkla sağlanır. Oysa ince ve latif yapıli cisimler mesamat yoluyla bu elementleri dışarıya sızdırırlar. Böylece, haşin yapıli cisimler kaygan olan cisimlerin mesamatına tahallül edemez. İşte, unsurların imtizacındaki ihtilaftan ötürü değişik yapıdaki cisimler meydana gelir. Eşyadaki ihtilaf, unsurlar arasındaki oransal kemmi ihtilafıdır. Yoksa imtizacdaki niteliksel uyuşmazlık değildir.¹⁷²

Plutarkos daha sonra Empedokles'in zaruret konusundaki görüşünü şöyle sunmaktadır: "Zaruret cevheri ilkelerin ve öğelerin kullandığı illettir."¹⁷³ Aynı ibareyi Cabir b. Hayyan *el-Hasıl* adlı kitabında nakletmiştir.¹⁷⁴ Plutarkos daha sonra Empedokles'in tabiatla ilgili görüşlerini naklederken şöyle demektedir: "Empedokles kesinlikle tabiat dememektedir ama varlığın bir toplanma ve dağılma (ictima ve iftirak) içinde olduğunu görmektedir." Sonra Empedokles'in tabiat hakkındaki görüşlerini, onun tabiat üzerine yazdığı kasidesinden aktararak zikretmektedir:

"Ölüme dair hiçbir şeyin tabiatı yoktur. İstenilmeyen bir şey olan ölüme nihayet yoktur. Ama sadece bir ihtilafıdır ve çeşitli eşyanın değişim geçirmesidir. İşte insanlar nezdinde tabiat diye adlandırılan şey budur."

Plutarkos daha sonra Anaksagoras'ın bu düşüncesine aynen katıldığını ve tabiatın sadece bir imtizactan, yani olma ve bozulmadan ibaret olduğu görüşünü savunduğunu zikretmiştir.¹⁷⁵

İslâm düşünürleri aynı şekilde Empedokles'ten, mevcudatın elementlerden nasıl meydana gelmiş olduğu hakkındaki düşüncesini de öğrendiler. Empedokles bu unsurları birbirine müsavi addetmiş, bazılarını mevcudatın meydana gelmesinde önemli roller vermiştir. Empedokles özellikle ateş ve esîr (ether)'e büyük önem vermiştir. Plutarkos şöyle demektedir: "Empedokles'e gelince; o, elementler arasında esîri imtiyazlı kılmakta sonra da imtiyaz sırasını ateşe ve toprağa vermektedir. Ona göre yerin (toprağın) sıkılmasından ve büzülüp toplanmasından su fışkırmıştır. Suyun buharlaşmasından hava, havadan da gökyüzü meydana gelmiştir. Güneş ise ateşten oluşmuştur. Geriye kalan elementlerden de, yeryüzündeki diğer varlıklar meydana gelmiştir."¹⁷⁶ Gezegenlere gelince, bunlar ateştendir. Yani birinci ayırında havanın sıkışmasından oluşan ateşli cevherlerden meydana gelmişlerdir.¹⁷⁷ İslâm düşünürleri onun iki güneşten sözettiğini de öğrenmişlerdir. Bunlardan ilki, kendinden olan ateşiyle alemin yarısını doldurmaktadır. Çünkü bu daima bizim üzerimize münakis olan nura mukabil gelmektedir.¹⁷⁸ Güneşin içinde bulunduğu felek (sema), güneşin haddini aşmasını önlemektedir. Aynı şekilde iki yörüngenin daireleri de böyledir. Ay ise kurs gibidir. Ayın güneşten uzaklığı yerden uzaklığının iki mislidir.¹⁷⁹

Yunanca'dan bize ulaşan metinlerden anladığımıza göre, Empedokles nazarında kalb idrak merkezidir. Kavmiyyun Okulu ise idrakin merkezinin beyin olduğu görüşündeydi. Empedokles bu okulun görüşüne muhalefet etmiştir. Çünkü ona göre, cisimde dolaşan kan kalpte toplanmaktadır. Kan ise unsurların imtizacında, vücudun en çok mulaim olan parçası sayılır. İslâm düşünürleri şunu da öğrenmiştir. "Empedokles'e gelince o, nefsin cüzlerinin en önemlisinin kanda olduğu görüşündedir. Bazı filozoflar ise bunun kalbin derinliklerinde bulunduğunu, diğer bir kısmı ise nefsin cüzlerinin en önemlisinin kalbin üzerindeki zarda olduğunu söylemişlerdir."¹⁸⁰

Empedokles'in şu düşünceleri de İslâm düşünürlerine ulaşmıştır: Duyular kuvve-i cüz'iyenin itidaliyle oluşmuş ve onda

yerleşmişlerdir. Müslümanlar Empedokles'in maddiyat üzerindeki görüşlerini öğrenmişler ama onun "akıl" anlamında bir kuvve-i akliye'den söz etmediğini görmüşlerdir.

Plutarkos'un kitabı Arapça'ya çevrilirken Empedokles'in görüşlerinin ne dereceye kadar sağlam biçimde müslümanlara ulaştırmış olduğunu görmüş olduk. İslâm düşünürlerinin bu kitabı okuduklarını ve ondan nasıl etkilendiklerini daha önce gördük. Bunlardan Şehristani, Plutarkos'un kitabını okumuş ve ondan istifade etmiştir. Ama ne tuhaftır ki Şehristani sözkonusu kitaptan ibareler naklederken aslına sadık kalmamış, ibareleri olduğu gibi aktarmamıştır. Aksine bunları Empedokles'in görüş ve teorilerine tamamen zıt ve muhalif görüşlerle karıştırmıştır. Ama bunun yanında üstün yetenekli bir düşünür ve birinci dereceden bir tarihçi olan Makdisi'nin, *el-Bed'u ve't-Tarih* adlı eserinde Plutarkos'un *el-Ârâu't-Tabiiyye* kitabından oldukça istifade etmiş olduğunu ve sözkonusu kitaptan birçok ibareyi sağlam şekilde bize aktarmış olduğunu görüyoruz. Makdisi, Plutarkos'u çokça okuduğunu ve kitabının konusunu ondan aldığını açıkça söylemektedir.¹⁸¹ İbn Rezzam'ın *en-Nakd ala'l-Batiniyye* adlı kitabında Plutarkos'un aynı kitabından istifade etmiş olduğunu da bize haber vermektedir. Makdisi, (yahut bu kitabı yazmış olduğu rivayet edilen Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhi) Empedokles'in görüşlerini sağlam biçimde bize sunmuştur. İşte bunlardan bazıları: Elementler dörttür: Su, ateş, hava ve toprak. Mebadi ise ikidir: sevgi ve uyumsuzluk yahut nefret. Bunlardan biri birleştirir, diğeri ise ayırır.¹⁸² Şu halde, Plutarkos'un kitabını bilen ve içinde Empedokles'e ait Yunan'dan gelen görüşleri doğru biçimde bize aktaran üç düşünür bulunmaktadır önümüzde. Öyle sanıyoruz ki İbn Rezzam, Plutarkos'un kitabını incelerken, Batiniyye'nin kaynaklarına inmeye çalışmıştır. İbn Rezzam Batinileri dikkatle izleyen ve metodlarını araştıranlardan biri olmuştur. Batiniler kendilerinin Empedokles'in öğrencileri olduklarını iddia ediyorlardı. Batını bir sofi olan İbn Meserre ve öğrencileri de Empedokles'in şakirtleri olduklarını iddia etmekteydiler. Öyle anlaşıyor ki İbn Rezzam bu görüşü çürütmeye uğraşmış, bunun için de Yunan felsefesinin gerçek kaynaklarını araştırmaya koyulmuştur. Fakat maalesef İbn Rezzam'ın kitapları, diğer bazı kitaplarda aktarılan kırıntılar dışında bize ulaşmamıştır.

Bütün bunlardan şu anlaşılmaktadır ki, sevgi ve uyumsuzluk düşüncesi çoğu felsefe çevrelerini uğraştırmıştır. Ebu Hayyan et-Tevhidi ünlü kitabı *el-Mukâbesât*'ta, "Sevginin cisimleri istila etmesi uyumsuzluğun cisimler üzerindeki istilası ve sonuçları üzerine" başlığı altında konuyu tartışmaktadır. Üstadı olan Ebu Süleyman es-Sicistani'den şu ibareyi okumuş olduğunu nakleder: Sevgi, alemin terkinde bulunan cisimleri istila ettiğinde bu cisimlerden *kûre alemi* vücuda gelir. Uyumsuzluk cisimleri istila ettiğinde, elementler alemi yani oluşan ve bozulan alem oluşur." Bu metin, otantik Yunan kaynaklarında Empedokles'ten rivayet edilmiştir. Ebu Süleyman es-Sicistani bunu şöyle yorumlamaktadır: Empedokles, sevginin aleme olan istilasıyla, akıl gücünün alem üzerindeki istilasını kastetmiştir. Bütün mevcudatı ihata eden ve bu mevcudatın eczaları arasındaki düzeni uyumlu biçimde sağlayan işte bu herşeyi istila etmiş bulunan kuvve-i akliyedir. Bu fiil, akl'ın birbirleriyle olan tealûfüne ve aralarına başka bir şeyin girmemesi için birbirinin tam olarak ihatasına benzemektedir.

Daha sonra Ebu Süleyman es-Sicistani, Empedokles'in "uyumsuzluk herşeyi istila edince bundan, birbirinden farklı ve birbirinden çok uzak olan elementler meydana gelmiştir. Bunların biri diğerine benzemektedir." ifadesini şöyle yorumlamıştır: Bu, kuvve-i hissiyenin uyumsuzluğu için verilmiş bir teşbihdir. Aralarında bulunan boşluklardan ötürü birbirlerinden ayrı kalmışlardır. Aralarında eksik-yanlış, ziyade ve noksanlık bulunabilir. Görünen eşya mütegalibe ve mütenafire niteliklidir.¹⁸³

Açıktır ki, sevginin kuvve-i akliye ile ve uyumsuzluğun da kuvve-i hissiye ile yorumu Empedokles'in düşüncesinden pek uzaktır. Uyumsuzluk ve sevgi maddi ilkelerdir. Bunlar iki elementten (unsur) başka birşey değildirler. Fakat İslâm düşünürlerinden bazıları bunu böyle yorumlamak istemişlerdir.

Son olarak şunu söyleyelimki Empedokles İslâm dünyasına iki biçimde aktarılmıştır.¹⁸⁴ Gerçek yönüyle Empedokles: Müslüman gruplardan hiçbiri onun dört unsur (element) fikrinden başka hiçbir şeyinden etkilenmemişlerdir. Onun bu düşüncesi ise müslüman olsun ya da olmasın eski veya yeni dönemlerde kabul görmüştür. İkinci biçim ise, karışık ve bulanık olarak nakledilmiş olmasıdır: Söylemediği ve bilmediği şeyler de ona yük-

tilmiştir. Empedokles adı altında başka bir Empedoklescilik oluşturulmuştur. Bu daha çok Batınilerle sofiyeden bir kısım gruplar arasında revaç bulmuştur.

B- ANAXAGORAS

İslâm kültüründe bıraktığı etki yönünden Empedokles'ten geri kalmayan başka bir filozofa geçiyoruz şimdi. Bu filozof Anaxagoras'tır. Bu filozofun Empedokles'i -ister gerçek ve doğru olan yönüyle ister müzeyyef olan yönüyle- olsun etkilemiş olduğu kesindir. Böylece batini çevreler İslâm dairesinden ayrılmışlardır. Anaxagoras'ta ise durum bunun tersidir. Onda, çağdaşı Empedokles'te olduğu gibi "gaybı kurcalama" yönü yoktur. -İslâm dünyasına aktarıldığında- gnostik görüşlerine nüfuz edilmemiştir. Oysa Empedokles okuluna ait görüşlerin derinliklerine inildiği için bir dereceye kadar gerçek yönüne ulaşılmıştır. Kendisi akılcı olduğu için akılcı İslâm felsefecilerini özellikle kelimcileri etkilemiştir. En azından Anaxagoras'ın görüşleri ile kelimcilerin görüşleri arasında benzerlik vardır. Yunan düşünce tarihini yazan müslüman tarihçi el-Kıftî Anaxagoras'ı, Aristo'dan önce yaşamış ünlü bir filozof olarak anarken daha sonra hataya düşüp Aristo'nun çağdaşı olduğunu söylemektedir.¹⁸⁵ Mübeşşir b. Fâtik de kitabının çeşitli yerlerinde Anaxagoras adını zikretmekte ve onun bazı sözlerini nakletmektedir: Yaşamı güzel olan için ölüm kötü olduğu gibi yaşamı kötü olan için de iyidir. O halde ölüm için iyi ya da kötüdür denilmemelidir. Ölüm ancak başka bir şeye izafe edildiği zaman iyi ya da kötüdür."¹⁸⁶ Aristo ve onun Yunanlı ve İslâm düşünürlerinden olan şarihleri Anaxagoras için güzel örnekler bıraktılar. Anaxagoras İslâm düşünürlerinin kitaplarında şöyle tanıtılır: "Anaxagoras da Empedokles gibi, mevcudatın bir ve aynı zamanda çok olduğu görüşündedir. Çokluğu madde yönüyledir. Birdir, çünkü mevcudatı temyiz edip birbirinden ayıran akıl birdir. Anaxagoras mevcudatın aslının birbirine benzer cüzlerden olduğuna inanır. Birbirine benzeyen yahut birbirinin zıddı olan cüzler ise gayrı mütenahidir." Yani birbirine benzer cüzlerle sıcak ve soğuk gibi zıtlar sonsuzdur ama miktarları muayyendir. "*Tabiat Kitabı*"nın şarihi Ebu Ali b. Semh, Yunan kaynaklarına dayanarak Anaxagoras'ın şöyle dediğini aktarır: "Eşyanın tümü

maddenin içinde mevcuttur. Maddede istikrar bulup ve tezahür eden eşyayı biz de duyularımızla hissederiz.¹⁸⁷ Aristo da Anaxagoras'ın şöyle dediğini aktarır: "Hangi parçacığı alıp baktıysam onu bütünde bulunan özelliklerin bir halitası olarak gördüm. Çünkü mevcut olan herşey herşeyden meydana gelmektedir."¹⁸⁸ İşte bu ifadeler Aristo'nun "türdeş parçacıklar" adı altında Anaxagoras'ın şiddetli eleştiriye tabi tuttuğu düşüncesinin ipuçlarına vermektedir bize.

İslâm dünyasında ise Anaxagoras'ın şu ifadeleriyle karşılaşırız: "Herşeyde herşey vardır."¹⁸⁹ "Herşey kendine benzer ve kendi türdeşinden başka bir suret almaz."¹⁹⁰ Aristo'nun kitaplarında sıkça geçen bu ifadeler İslâm düşünürlerini tedirgin etmiş ve hücumlarını celbetmiştir. Türdeş parçacıkların kimin tarafından tanzim edilmiş olduğu hususuna gelince; Anaxagoras'a göre bunu tanzim eden akıldır.¹⁹¹ Aristo ve şarihleri Anaxagoras'ın aklın gerçek mahiyetini keşfedemediğini, onun aklın fonksiyonunu tamamen otomatik bir işlem den ibaret gördüğünü zikretmektedirler. Anaxagoras akla hakkını vermemekte, üstelik "aklın müteşabihâtı birbirinden ayırdetmeye gücü yetmediğini" söylemektedir.¹⁹² Yine o şöyle demektedir: "Bütün eşya birarada beraber bulunmaktaydı. Bir süre eşya sükunet içinde kaldı. Sonra akıl harekete geçti ve içiçe olan eşyayı birbirinden ayırdı." "Ne var ki bu hareket tamamen otomatiktir. Anaxagoras bunun hâlâ böyle olduğunu söyler. Sonra akıl harekete geçti, karışımı birbirinden ayırdı. Türdeş olanlarla, aynı şekilde olanları bir arada topladı.¹⁹³ Bundan önce hareket yok idi."¹⁹⁴ Aristo Anaxagoras'ı övmüş ve onun "akıl, etkilenmeden ve karışımdan masundur" görüşünde isabet kaydetmiş olduğunu söylemiştir.

Plutarkos'a gelince -kitabının Arapça'ya tercüme edilmiş olduğunu ve önemli bir kaynak teşkil ettiğini daha önce söylemiştik- o Anaxagoras'ı gerçek hüviyeti içinde bize takdim etmektedir. Kitabı Arapça'ya tercüme ederken adını Anaksagoras diye kaydetmiştir.

Plutarkos, Anaxagoras'ın türdeş parçacıklar konusundaki teorisini hiç değiştirmeden sıhhatli bir şekilde nakletmektedir. Buna göre, Anaxagoras, mevcudatın başlangıcını türdeş parçacıklar olarak kabul etmektedir. Ona göre, bir şeyin hiçbir şeyden olma-

ması mümtenidir. Bir şeyin başka bir şeye bölünüp parçalanması da mümtenidir. Biz buğday gibi basit şeylerle, yerden kaynakayan sudan gıdamızı almaktayız. Bu gıdadan, saç, damarlar, atardamar ve sinirler beslenmektedir... Şayet bu böyle ise, zorunlu olarak şunu kabul etmeliyiz ki, kainat, bu kainatta mevcut olan gıdalarla beslenmekte ve neşv ü nema bulmaktadır. Bu gıdalardan da kanı, damarları ve kemikleri oluşturan parçacıklar meydana gelmektedir. Akılla algılanabilen diğer parçacıklar da bunlar gibidir.

Duyuların bütün eşyayı algılaması istenemez. Fakat şunu bil-meliyiz ki, parçacıkların bazıları akılla algılanır. Türdeş parçacık-lardan oluşan gıdanın meydana getirdiği bu uzuvların parçacık-larını varolanın ilkeleri haline getirmek için bu türdeş parçacık-lar bir unsur (öge-element) olmaktadır. İllet-i faile ise, herşeyin müdebbiri olan akıldır. Akıl bütün eşyanın mebbeidir ve bütün eşyanın müdebbiridir.

Anaxagoras şöyle demektedir: “Bütün eşya önceleri karışık ve içiçe bulunmaktaydı. Akıl gelip bu karışık olan eşyayı kısımlara ayırarak belli bir tertibe soktu.” Plutarkos Anaxagoras’ın bu sözünü şöyle yorumlamaktadır: “Anaxagoras’ın söylediklerini kabul etmeliyiz. Çünkü O bütün eşyayı bir tek unsorda toplamıştır, o da “illet-i faile” dir.”¹⁹⁵

O halde Anaxagoras’ın, türdeş parçacıklar ve aklın, varlığı meydana getiren illet-i faile olduğu hakkındaki görüşleri sıhhatli bir şekilde İslâm dünyasına ulaşmıştır denilebilir. Makdisi bunu bize el-Bed’u ve’t-*Tarih* adlı eserinde özetle nakletmektedir.¹⁹⁶ Hatta, Yunan filozoflarının görüşlerini karışık bir şekilde aktarmakla ün yapmış olan Şehristani bile Anaxagoras’ı büyük bir ölçüde düzgün ve doğru biçimde takdim etmektedir. Şüphesiz o, bu nakillerinde Plutarkos’un nakillerine dayanmaktadır. Şehristani şöyle demektedir: Sicilyalı Anaxagoras, mevcudatın mebbeini türdeş parçacıklar olarak kabul etmektedir. Bu parçacıklar öyle ince bir yapıya sahiptirler ki onları ne duyu ve ne de akıl algılayamaz. Varolan herşey işte bu türdeş parçacıklardan oluşmuştur. Ulvi olsun süfli olsun herşey bu çok ince parçacıklardan meydana gelmiştir. Karmaşık olan şeyler basit ve sade olan şeylerden önce gelir. Birbirinden farklı olan şeyler de birbirine benzer olan şeylerden öncedir. Unsurlar (elementler) ise karmaşık

şeylerden (mürekkebat) terekkeb ve imtizac etmektedir. Şehristani yine Anaxagoras'ın ilk mebdein akıl olduğunu söylediğini aktarır. Ona göre akıl herşeyin illet-i failesidir.¹⁹⁷

Plutarkos İslâm düşünürlerine Anaxagoras'ın şu sözlerini de aktarmaktadır: Cisimler önceleri hareketsizdi. Ancak akıl onları bir tertibe soktu ve sebat üzere yapılacak diğer işlere örnek olsun diye ortaya koydu.¹⁹⁸

Şehristani ise Anaxagoras'ın şöyle dediğini nakleder: “Eşyanın aslı bir tek cisimdir. “Küll”ün konusuna nihayet yoktur. Bütün cisimler, cismani güçler, türler ve sınıflar hep bu bir tek cisimden çıkmaktadır.” Şehristani daha sonra Anaxagoras'ın, önceleri eşyanın hareketsiz olduğunu, sonra aklın bunu en güzel bir nizam içinde tertib edip düzene soktuğunu söylediğini aktarır. “Akıl, eşyayı en yükseğe, en aşağıya ve de ortaya koyup yerleştirdi. Sonra bunların kimisi hareketli, kimisi sakin-dir. Kimisi harekette müstakim, kimisi daire şeklinde hareket etmektedir. Kimisi deveran halinde olan felekler, kimisi de dümdüz hareket eden unsurlar halindedir. İşte bunların hepsi bu terip üzere ilk cisimden meydana gelmişlerdir.”

Varlığın meydana gelmesinde ilk mebde cisim olduğuna göre, bu mezhebin siyakına bakılırsa son dönüşün de aynı cisme doğru olacağı gerekecektir. Neş'et-i ulâ “zuhûr” olduğuna göre, neş'et-i saniye'nin de “kûmûn” olması kaçınılmazdır.

Şehristanî, zuhur ve kûmûn terimlerini ilk kez Anaxagoras'ın kullanmış olduğunu söylemektedir. Anaxagoras tüm eşyanın ilk cisimde saklı (meknun) olduğunu, vücudun zuhura çıkmasının işte bu ilk cisimden olduğunu söylemiştir. Tür, sınıf, miktar, şekil, yoğunluk ve büyüklük açısından bütün eşya buradan zuhura çıkmıştır. Tıpkı süm'bülün bir tek habbeden, hurma ağacının ufacık bir çekirdekten, insanın nutfeden, kuşun yumurtadan çıkması gibi.. Bütün bunlar saklı olandan meydana gelen zuhurlardır. Aristo'nun deyimiyle kuvveden çıkan bir fiildir, maddenin istidadından çıkan bir şekildir. Bununla birlikte ibda' birdir. İlk cisimden başka yaratılışın kaynağı yoktur.

Şehristani, -mukayeseli eleştiri metodunu izleyerek- Anaxagoras'ın mezhebini, kendisinden suretlerin meydana geldiği ilk heyuli mezhebe benzediği görüşünü savunmaktadır. Oy-

sa Anaxagoras “fiil”e gayrı mütenahi türdeş parçacıklardan oluşan cisimler isnad etmiştir. Halbuki heyulalar fiile bir cisim isnad etmemektedirler.¹⁹⁹ Kendisinden suretlerin çıktığını ilk heyula mezhebin Eflatun mezhebi olduğunu biliyoruz.

Anaxagoras İslâm düşünürleri nezdinde “*sahibü'l-kümûn*” olarak bilinmektedir.²⁰⁰

İslâm düşünürleri, Anaxagoras’ın, tabiatın imtizactan yani kevn ve fesattan ibaret bulunduğu görüşünde olduğunu da öğrenmiş oldular.²⁰¹ Nefs ise “hava”dandır.²⁰² Böylece Anaxagoras İslâm dünyasında gerçek hüviyetiyle tanınmış oldu.

Anaxagoras’ın İslâm düşüncesi üzerinde etkisi olmuş mudur? İlk İslâm filozoflarından Şirazi, *el-Esfarû'l-Erbaa*’da, Fahreddin er-Razi *el-Mebahisü'l Maşrikiyye*’de ve İcî, *Mevakıf* adlı kitabında Anaxagoras’ın yaratılış (kevn) hakkındaki nazariyesinin Nazzâm’ın kümûn nazariyesi üzerinde etkili olduğunu söylemişlerdir. Nazzâm, cisimde fiilleri sonsuz olan parçacıkların bulunduğunu söylerken, aynıyla Anaxagoras’ın kevn nazariyesini söylemiş oluyordu.²⁰³ Nazzâm, halânın (boşluk) varlığı ve bunun cisimler üzerindeki cazibesinin bulunduğu görüşünü de Anaxagoras’a isnad etmektedir. İşte bu görüş yahut bu nazariye daha sonra gelen Muhammed b. Zekeriya er-Razi üzerinde etkili olmuştur.²⁰⁴

Prof. Dr. Ebu Rîde, Nazzâm’ın, alemin, birbirine zıt olan sayısız cevherlerden oluştuğu yolundaki görüşünün Anaxagoras’ın, herşeyin tertip ve düzenleyicisinin akıl olduğu yolundaki görüşüyle benzerlik arzettiğini söyler.²⁰⁵ Horten ise, Anaxagorasçı olan Nazzâm’ın “kümûn” teorisinde ondan daha çok Stoacı olduğunu ileri sürer. Keza, cevherlerin birbirine zıt olan şeylerden oluştuğu yolundaki teorisi de Anaxagorasçı bir teoridir. Bu, Anaxagoras’ın, eşya birbirine benzeyen parçacıklardan meydana gelmiştir şeklindeki teorisine benzemektedir. Anaxagoras’la Nazzâm arasındaki bu ilişkinin detaylarına bu kitabın sonunda yine değineceğiz. Araştırmacıların -Ebu Rîde’nin haklı olarak yaptığı gibi- her düşüncenin Anaxagoras’a ait olduğunu yakalamaya çalışmaları pek tutarlı bir yaklaşım değildir. Her düşünceye Stoacı ve Anaxagorasçı bir kaynak bulmaya çalışmamız da yerinde değildir. Anaxagoras’la ilgili olan bölümü bitirirken şunu belirtmek isterim

ki, Anaxagoras'ın görüşleriyle İslâm dünyasında iyice tanınan Nazzâm ile mütekelliminden bir kısım İslâm felsefecileri arasında fikri ilişkiler yahut benzerlikler de bulunmaktadır.

C- ATOMCU OKUL: LEUKIPPOS VE DEMOKRITOS

Şimdi atomcu okulun görüşlerine bakalım. Mutezile ve Eş'arilerin bu okulun bir kısım düşüncelerinden etkilenmiş olduklarını, İslâm düşünürlerinin, bu Yunan kökenli atomcu okulu ve bağlılarını nasıl tanıdıklarını görelim. İslâm düşünürleri önce bu okulu en anlaşılır biçimde ortaya koyan Demokritos'un üstadı ve bu mezhebin ilk filozofu olan Leukippos'u tanımışlardır. Demokritos İslâm düşünürleri nezdinde fazla tanınmamaktadır. Şehristani gibi bir düşünürün bile Demokritos'un mezhebinin hakikatına vakıf olamadığını görüyoruz.

Şehristani, atomcu Demokritos'un mezhebine ait pek bir şey nakletmiyor. Hatta Empedokles'in dört unsur hakkındaki görüşünü Demokritos'a izafe ederek aktarıyor.

Şehristani'ye göre Demokritos şöyle demektedir: İlk mübdi' (ibda edici) dört unsurdur. Bunlar mevcudatın ilk mebdeleridir. Mürekkebe olmayan basit eşya işte bu dört unsurdan bir defada yaratılmıştır. Mürekkebe olan eşya ise sürekli. Ancak sürekliliği ile helak olup dağılması başka türdür. Alem ise bütünüyle bakidir, son bulmayacaktır. Eş'ari bir filozof olan Şehristani -ki cüz'-ü layetecezza'ya kaildir- Demokritos'tan pek bahsetmemektedir. Sadece Epikür'ün mezhebinden söz ederken Demokritos'u da anmaktadır. Bu konuya daha sonra tekrar döneceğiz.

Öyle görülüyor ki Demokritos İslâm düşünürlerinden *dehri filozof* yaftasını yemiştir. Demokritos'un mezhebinin en son hududuna kadar varmış olduğunu biliyoruz. Şehristani'nin, Demokritos'un mezhebine ulaşmaya mani olan sebep bu mudur yoksa? Yakubi'ye göre Demokritos'un mezhebi, uluhiyet düşüncesini, dinleri, peygamberleri, kitapları, ahireti, cennet ve cehennemini inkar etmektedir. Hiçbir şeyin ne başlangıcı ve ne de sonu vardır. Ne hudüs ne helak vardır. Hudusun tesmiyesi iftiraktan sonraki terkiibinden ötürü olduğu gibi, "helak"ın *ateb* olarak isimlendirilmesi de ictimadan sonra iftirak etmesinden ötürüdür. Her iki durumda da aslolan gaibin ve muğibin hazır olmasıdır.²⁰⁶

Gazali de Demokritos ve etbainı tavsif ederken şöyle der: Bunlar en eski felsefecilerden bir taifedir. Kainatın müdebbirini ve saniini inkar etmişlerdir. Alem öteden beri kendiliğinden vardır, kadimdir ve bir yaratıcısı yoktur, dediler. Hayvan meniden vücuda gelir, meni de hayvandan hasıl olur. Öteden beri bu böyledir ve böylece devam edip gidecektir. İşte bu mezhebin etbai “zenadika” diye isimlendirilmiştir.²⁰⁷

Bütün bunlardan sonra Mutezili ve Eş'arî İslâm mütefekkirleri cüz'-ü layetecezza konusundaki teorilerini Demokritos'un mezhebiyle nasıl bağdaştırabilirler?

Fakat acaba bu mezhep İslâm dünyasına gerçek hüviyetiyle ulaşabilmiş midir? Bundan teberri etmeleri ve uzak durmaları yanısıra, acaba bu mezhep İslâm düşünürlerini etkilemiş midir?

Demokritos'un ve temsil ettiği okulun İslâm dünyasında tanınmış olması meselesine gelince; Yunanca'dan Arapça'ya tercüme edilmiş kitaplarda Demokritos'a ait düşüncelerin çok sıhhatli bir biçimde yeraldığını görmekteyiz. Aristo'nun Arapça'ya çevrilen “*Metafizik*” adlı kitabıyla İslâm dünyası Aristo'yu ve düşüncelerini hakkıyla tanımış oldu. Bu kitapta Demokritos'un düşünceleri eksiksiz olarak sergilenmiştir. Prof. Munk, “*Arap ve Yahudi Felsefelerinden Örnekler*” adlı eserinde eski bir Yahudi filozof olan Musa b. Meymun, kelimcilerin cüz'-ü layetecezza konusundaki görüşlerinin Demokritos'a dayandığını ileri sürer.

Demokritos okuluna ait başka bir kaynak da Plutarkos'un *el-Ârau't-Tabiiyye* adlı kitabıdır. Burada Demokritos şöyle demektedir: “İlk unsur etki altında kalmaya müsait değildir. Çünkü bu ilk unsur cüz'-ü layetecezzadır. Halâ ise cisim değildir.²⁰⁸ Bölünmeyen parçalar ekseriyetle gayrimütenahidir.²⁰⁹ Herşey bir zarureten doğar. Zaruret ise şanstır.²¹⁰ Alemlerin vasfı, sonsuzluğu içinde nihayetsiz derecededir.²¹¹ Alem gayrimüteneffistir, siyasetle müdebbir değildir. Alem gayrınatık bir tabiat tarafından idare edilmektedir.²¹² Yani alem tamamen mekaniktir ya da sırf mekanik olmaya mahkumdur.

Demokritos'un nefis konusundaki görüşleri daha sonraları Aristo'nun Arapça'ya da çevrilmiş olan *en-Nefs* adlı kitabında zikredilmiştir. İslamiyun böylece Demokritos'un bu konudaki görüşlerini de öğrenmişlerdir. Arapça metinde Demokritos'un

şunları söylediği kaydedilmektedir: Nefs ateştir ve sıcak bir şeydir. Belli bir biçimi olan zerrat (yani cevahir-i ferd ve eşyada parçalanmayan cüzler) ise sonsuz derecede kesrettedir.

Zerrat arasında ateşten başka dairevi birşey bulunmamaktadır. Nefs, kızgın ateşin saçtığı şualar içinde görünen semada adeta uçuşan tozlar gibidir. Böylece Demokritos, nefsin her yapının temel unsuru olduğu görüşünü savunmuş oluyor. Leukippos da aynı görüşteydi.²¹³ Oldukça uzun olan bu metin Demokritos'un düşüncesini tam olarak açıklamaktadır.

Arapça'ya çevrilen Aristo'nun *Nefs Kitabı* bize Demokritos'un görüşlerini aktarmaktadır: Akıl hakikatı algılamada bir güç değildir. Akıl ve nefis aynı şeylerdir.²¹⁴ Nefs, parçalara ayrılmayan ilk cismin bölünmez parçalarından biridir.²¹⁵ Nefsin muharrik olması, parçalarının küçük olmasından ötürüdür. Parçaların bölünemez olması ise kesinlikle hareket edemeyişlerindendir.

Demokritos'un görüşlerinden aktardığımız bu bölümler, bu felsefenin İslâm dünyasında doğru bir şekilde tanınmış olduğunu açıkça göstermektedir. Ama bu görüşlerin İslâm dünyasındaki etkilerinin ne olduğu hususu derin ve köklü bir araştırmaya muhtaçtır. Mutezile ve Eş'ariler nezdinde cüz'-ü layetecezzanın ne olduğu gibi hususların iyice araştırılması gerekir.²¹⁶

6. SOFİSTLİK

Müslümanlar Sofistlik'in ve ona bağlı olarak bilinen mezheplerin ne olduğunu biliyordu. Müslümanlar bunlara "gerçekleri iptal edenler" adını takmışlardı. Akıl ve his konusundaki şüphelerini ve marifetin ölçüsü olarak sadece birtakım vehimlere itibar ettiklerini biliyorlardı. Ancak çağdaş felsefe tarihçileri Sofistlik'in insan düşüncesinde aydınlanma çağını müjdelediğini idrak ederken müslümanlar bunun farkına varmadılar. Çünkü Sofistler ilk kez insanın mahiyetinin bilinmesi hususundaki ölçütlerde şüpheyi düştüler. İnsanın bilinmesi için kullanılan vasıtaları ve insanın mahiyeti konusundaki bilgileri eleştiriye tabi tuttular. Bildiğimiz kadarıyla aklın kendine dönüşü ve kendi üzerindeki inikası hususunda yapılmış ilk teşebbüs Sofist harekettir. Ne var ki birinci derecede Eflatun ikinci derecede ise Aris-

to, Sofistlik tarihini bize çarpıtarak aktardılar. Müslümanlar da Sofistailiği bunlardan öğrendiler. Çünkü müslümanların başvurdukları kaynaklar bunlardı. Sofistlik'i bu iki kaynaktan öğrenen müslümanlar onu üçe ayırdılar;

Protagoras'ın "el-İndiye" mezhebi, Gorgias'ın "el-İnadiye" mezhebi ve Pyron'un "Laedriye" mezhebi. Bazıları da Sofistailiği bir din olarak zannedip bunları üç grupta topladılar:

Laedriye; "Herşeyden kuşku duyuyoruz. Kuşku duyduğumuzdan da kuşku duyuyoruz" diyenlerdir.

"İnadiye"çiler ise şöyle demektedirler: Bedihi hiçbir mesele yahut bir nazariye yoktur ki, onun karşıtı da bulunmasın. Zihinsel olarak her meselenin karşıtı vardır.

"İndiyeciler": Herkesin mezhebi kendisine göre doğrudur. Batıl olan da husumet duydukları için batıldır. İki taraf için de kendi ölçütlerine göre haklılık sözkonusu olabilir. Nefsül-emirde ise durum böyle değildir.²¹⁷ İmam Ebu Mansur el-Maturidi (ö. 944) bunlardan şöyle söz etmektedir:

"İnsan birşey biliyor sonra o şey geçersiz oluyor. Bir lezzet buluyor, daha sonra o lezzet kaybolup gidiyor. Karada yaşayan canlılar denizde, denizde yaşayan canlılar da karada helak olup gidiyor. Yarasa geceleyin görüyor, gündüz ise yuvasına çekiliyor. Sabit oldu ki bu bir ilim değildir. Sadece bir inanıştır. Başkasının inancına aykırı olsa da."²¹⁸

Müslümanlar Sofistlik'ten etkilenmişler midir? Herşeyi İslamiliğe bağlayan araştırmacıların bazıları, Mutezile'nin kullandığı cedel (diyalektik) metodunun Sofistlerin metoduna benzediğini belirtmişlerdir. Kuşkusuz Mutezile Sofistlerin cedel metodunu okumuş ve bundan etkilenmiştir. Nazzâm ve onun öğrencisi olan Cahız'ın metoduyla Sofistlerin metodunu birleştirmeye çalışmışlardır.

Doğrusu bu çok haksız ve hatalı bir hükümdür. Kuşkusuz Nazzâm Sofistaikle tanışmıştır. Matüridi ve diğer İslâm düşünce-si tarihçileri Nazzâm'ın Sümaniyeye ile hemhal olduğunu ve onlarla mücadele ettiğini de zikreder. Sümaniyeye ise Sofistailik'in bir kolu veyahut onlardan etkilenmiş bir topluluktur. Fakat bu, Nazzâm'ın, Sümaniyenin ya da Sofistlerin çömezi olduğu anlamına gelmez. Bilakis onlara düşman idi. Sofist metod, sabit ma-

hiyetlere delalet etmeme açısından kelimelerle bir tür oynamayı esas alır. Sokrat, mahiyetlerin tesbiti için diyalektik bir metod ortaya koymayı denemişti. Sofistailik'in bu metodu kesinlikle Mutezile'nin izlediği metod değildir. Ne Nazzâm, ne Cahız ve ne de Mutezile gerçeklerin izafi olduklarını, asıl düşüncenin değişmesiyle mahiyetlerin de değiştiğini söylememişlerdir. Gerçi Cahız, edebi birtakım konularda Sofistlerinkine benzer bir metod izlemiştir. Fakat onun edebi konularda izlediği bu kelimelerle ve anlamlarla oynama metodu akide hususunda geçerli değildir. Onun kelimedeki mezhebi kısmen Mutezilenin, kısmen de üstadı Nazzâm'ın izlerini taşır. Nazzâm ise Sofistailikten en az etkilenen insanlardan biridir. Eşaire ve Mutezile düşüncesinde "*nesnel duyumculuk*" daha sonraki dönemde görülür. Ama bu, onların Sofistlerin nesnel duyumculuğunu aldıkları anlamına gelmez. Stoacılar da maddeci idiler ama bu onların Sofist oldukları anlamına gelmiyordu. Çağdaş felsefelerin bir çoğunda nesnel duyumculuk vardır. Ama bu onların Sofistlerin öğrencileri oldukları anlamına gelir mi?

Müslümanların emprisistlerle ilgili şüphelerine daha sonraki bölümde değineceğiz.

7. KAVRAMLAR-IDEALAR OKULU

SOKRAT, EFLATUN, ARISTO

Sokrat: Sokrat müslümanlar arasında en büyük bir mevkii işgal etmiştir. Öyle ki müslümanlar Sokrat'ı, Atinalılara dünyadan, ahiretten, sevaptan ve ikaptan, gûnahtan ve mağfiretten ve hatta bizzat tevhitten bahseden ve onlara bunları anlatan bir peygamber ya da mukaddes bir kişi olarak tasvir etmişlerdir. Sonra da onun Pisagor'un öğrencisi olduğunu söylemişlerdir. Sokrat'ın düşüncelerinde Pisagor eğilimini biliyoruz. Müslümanlar onu sevgi sembolü olarak da gördüler. Çünkü Sokrat evini terketmiş, fani dünyanın faydasız şeylerinden sıyrılmış, bütün dikkatini gerçeği belirleyen şeylere çevirmişti. Müslümanlar Eflatun'un Phaidon'undan²¹⁹ yararlanarak Sokrat'ın son günündeki yaşamını tasvir ettiler. Platon'un bu ünlü diyaloguna çok büyük önem verdiler.²²⁰

Müslüman düşünürler Sokrat'ı hep Eflatun'la karıştırdılar. Yunan düşüncesini konu alan müslüman tarihçilerin çoğu Efla-

tun'un görüşlerini üstadı olan Sokrat'ın görüşlerinden ayırdedemediler. Çağdaş tarihçilerin çözümledikleri problemi müslüman düşünürler o dönemde çözümleyemediler. Mesele şuydu; Eflatun'un görüş ve düşünceleri olarak bilinen görüş ve düşünceler kendisine mi yoksa öğrencisine mi aitti?

Güzel söz ve deyimler tarihinde Sokrat'ın önemli bir yeri vardır. Müslümanlara ulaşan bu tür söz ve deyimler hikmetli sözleri ve emsalleri içeren kitaplarda yer almıştır. Daha sonra bu sözler hadis olarak telakki edilmeye başlamıştır. Sokrat'ın sözleri içinde en ünlüsü "*kendini tanı*" sözüdür. Onun bu sözü önceleri Peygamber'e nisbet edildi. Daha sonra Şiiler, Ali b. Ebi Talib'e atfettiler. Bu söz ilk dönemlerden beri müslümanlar arasında yaygınlaştı. Sokrat'ın nefis üzerine görüşleri etrafında birçok kitap yazıldı. Son dönem Yunan filozofu Afrodisiyaslı İskender'e ait el yazması bir kitaptaki birtakım görüşler de Sokrat'a nisbet edildi.

Şimdi müslüman ulemanın ilah sıfatıyla tanımladıkları Eflatun ile tabii diye adlandırdıkları Aristo'ya gelelim. Önce müslümanların bu iki filozof hakkındaki bilgilerini, sonra da bunlar hakkındaki görüşlerini aktaralım.

Müslümanlar Eflatun'u iyi tanıyorlardı. Eflatun'un genel olarak görüşleri onlara ulaşmış bulunuyordu. Ancak Eflatun'un kitapları tümüyle tercüme edilmiş değildi. Belki buna engel teşkil eden şey Eflatun'un diyalog üslûbunu kullanmış olmasıydı. Fakat bununla beraber görüşlerini özetleyen çok veciz tercümeler yapıldı. Özellikle Calinus (Galen) tarafından yazılmış risaleler Arap diline aktarıldı. Araştırmacılar müslüman düşünürlerin Aristo'dan etkilendikleri kadar Eflatun'dan etkilenmemiş oldukları kanaatine vardılar. Böyle bir hükümle genellemede bulunmak isabetli değildir. Doğrusu özbeöz İslami bir felsefe medresesi varsa bu Meşşai medresesi idi. Ne var ki bu medrese Yeni Eflatuncu öğeleri içeriyordu. Ama felsefi bir okulun niteliği -filozoflara göre- Eflatuncu idi. Bu medrese Muhammed bin Zekeriyya er-Razi'nin medresesi idi. Razi kuşkusuz Eflatun'dan çokça etkilenmişti. Pines, Eflatun'a ait sıhhatli görüşlerin İslâm dünyasında yayıldığıнын farkındaydı. Müslümanlar arasında heyulacılar diye bilinen grup Eflatuncu idi. Şunu ilave etmemiz gerekir ki, İslâm dünyasına girerek birçok düşünürü etkileyen Eflatuncu görüşler daha

çok Gnostikler ve Sabiiler kanaliyle olmuştur. Bütün bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz ki, el-Kindî'nin risaleleri metafizik açıdan Aristo'dan çok Eflatun'un görüşleri yansıtmaktadır. Hatta Farabi ve İbn Sina'nın da birçok görüşü Eflatuncu görüşlerdir.

Gerçekten de Farabi *Kitabû'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflatun el-İlahî ve Aristo* adlı eserinde, Meşşailiğindeki samimi-yetine binaen Eflatun ile Aristo'nun görüşlerini telif etmeyi denemiştir. İbn Sina ise küçük risalelerinde Eflatuncu olduğu gibi *İşarat* adlı eserinin birçok yerinde yine Eflatuncudur.

Başta merhum Mahmud el-Hudayri olmak üzere bir kısım araştırmacılara göre Eflatun'un görüşlerinden en çok etkilenen medrese Mutezile medresesidir.

Bu görüşün doğru olup olmadığı bir yana ama Eflatun'un büyük bir etki gücüne sahip olduğu kuşku götürmez. Mutezile üzerindeki etkisi çok olmasa da az değildir. Aristo'nun etkisi daha çok İslâm düşünce havzasının dışında kalan kesimlerde yani felsefe havzalarında söz konusu iken Eflatun'un etkisi daha çok kelimciler arasında görülür. Ki bunlar daha önce de belirttiğim gibi İslâm düşüncesinin yorumcuları idi. Zahiriye medresesinin fıkıhçıları ile Hanbelilerin Selefi düşünürleri üzerinde de Eflatun'un etkisinde görüyoruz. İbn Davud'un *Zehre* adlı kitabıyla İbn Hazm'ın *Tavku'l-Hamame*'sinde işlenen aşk konularında Eflatun'un görüşleri etkindir. Yine Selefi medresenin mümessillerinden İbn Teymiye, İbn Kayyum²²¹ ve diğerleri üzerinde de Eflatun'un etkileri vardır. Aynı şekilde tasavvuf okullarından İshrakîyyun ve vahdet-i vücud üzerinde de etkisi olmuştur. Varlık, ideler alemi, Mağara meseli gibi konulardaki görüşleriyle Eflatun tasavvuf erbabını derinden etkilemiş ve birçok tasavvuf teorilerini şekillendirmiştir. Eflatun, sözünü ettiğimiz bu ulemanın kitaplarında ve yazılarında Yunanlı olan Eflatun dışında bir tasavvurla tasvir edilmiştir. Ama biz özbeöz Yunanlı olan Eflatun'un aynı zamanda büyük bir putperest olduğunu da biliyoruz.

Şimdi soruyoruz; İslâm dünyasında Eflatun gerçek kimliğiyle tanınabilmiş midir? Doğrusu onun olmayan birçok düşünceler de ona yüklenmiştir. Yunan'da tanındığının tamamen aksine bir tasavvurla müslümanlar onu anlamaya çalıştılar. *Phaidon*'la ilgili kitabımın 3. faslında Eflatun'un İslâm dünyasında ve değişik İsl-

lami medreselerdeki etkisini tafsilatlı biçimde anlattım. Gerçekte İslâm felsefecileri olan Kelamcıların Eflatun'a karşı olan ilgilerinin en önemli sebebi belki de onun alemin yaratılmış olduğunu söylediğine dair olan itikatlarıdır.

Oysa Eflatun kesinlikle böyle birşey söylemiş değildir. Fakat onlar bunu böyle anlamak istemişlerdir. Aristo'yu da Eflatun şeklinde anlamak istemeleri gibi.²²²

Aristo'ya gelince, onun tüm kitapları Arap diline, birçok tercümelerle aktarıldığı gibi çömezlerinin şerhleri de Arap diline çevrildi. Onun felsefesini İbn Rüşd dışında diğer tüm Meşşai müslüman düşünürler Yeni Eflatuncu bir yorumun ışığında kabul ettiler. Fakat gerçek İslâm filozofları olan kelamcılar onu büyük bir mülhid filozof olarak bildiler. Çünkü alemin ezeli olduğunu, insanın ölümden sonra yeni bir hayatla devam etmeyeceğini, dolayısıyla kadim olanın sadece Allah olmadığını, ilk maddeyi hareket ettirenin de Allah olmadığını, Allah'ın ilminin cüz'iyata taalluk etmediğini söylüyordu. İslâm ruhunu temsil eden tüm İslâm düşünürleri Aristo'yu tekfir ettikleri gibi o'nun görüşlerini kabul edenleri de aynı kefeye koydular.

Müslümanların Aristo mantığını hicri 5. asra kadar kullanmadıklarını daha önce zikrettik. Meşşailer dışında felsefe ile ilgilenen tüm müslüman çevreler Aristo'nun düşüncelerine şiddetle saldırmışlardır. İstisna teşkil eden Meşşailer İslâm'ı temsil etmedikleri gibi, İslâm medeniyetinin özünü de yorumlayamadılar. Müslümanlar daha ilk günde Aristo mantığının kendi medeniyetlerine karşıt olan bir medeniyetin ifadesi olduğunu anlamakta gecikmediler ve birçok çağdaş araştırmacıların zannettiklerinin aksine bu mantığa karşı amansız bir mücadele verdiler.

Bütün bu anlattıklarımın sonra şu sonuca varmak istiyorum: İslâm'ın ruhunu temsil eden İslâm düşünürleri Aristo'nun ne felsefesini ve ne de mantığını kabul ettiler. İbn Sina'nın İslâm'ı temsil ettiğini ama Gazali'nin İslâm'ı temsil etmediğini söylersek doğruyu söylemiş olmayız. İbn Sina kesinlikle müslüman bir düşünür değildir ve İslâm medeniyetini en ufak şekilde temsil etmez. Akıllı hiçbir kimse onun *Şifa* adlı eserinin İslâm düşüncesini ve İslâm'ın ruhunu temsil ettiğini tasavvur edemez. Bu kitapta sözkonusu olan tamamen Yunan felsefesidir. Oysa Ga-

zali'nin *Tehafütu'l-Felasife'si* gerçek İslâm ruhunu temsil eder. Belki de bunun farkına varmış olan İbn Rüşd *Menahicü'l-Edille* adlı kitabını İslami tarzda kaleme almıştır. Oysa Aristo'nun kitapları üzerine yazdığı şerhlerde olsun, *Tehafütü't-Tehafüt*'te olsun İslâm düşüncesinin dışına çıkıldığı ve İslâm'ın tardettiği Yunan felsefesinin ruhuna uyulduğu görülür. Aynı şekilde Aristo'nun metafiziği üzerine kaim olan Yunan kıyas mantığının İslâm medeniyetini yorumlayabilmesi de mümkün değildir. Kaldı ki, Kur'an ve Sünnet'e dayanan istikrai olan İslâm mantığını da gerçek İslâm düşüncesinin biricik temsilcisi olarak göremeyiz.

Müslümanların Aristo felsefesinden hiçbir şey almadığını söylemek de kuşkusuz doğru olmaz. İslâm kendi ilkeleriyle ters düşmeyen düşüncelere kapalı değildir. Bu münasebetle kendine uygun olanı almıştır. Aristo metafiziğinden ve mantığından İslâm akaidine muvafık olan cüz'î birtakım öğeler alınmıştır.

Şunu da söylememiz gerekir ki, müslümanlar Aristo felsefesine karşı mücadele etmeyi ila nihaye sürdürmemişlerdir. Beşinci hicri asrın sonuna doğru felsefeyi kelamla mezcetmeye başladılar. Ortaya çıkan bu yeni kelam, dinî olmaktan çok felsefi kelam oldu. Kelamla felsefenin bu ihtilafı saf İslâm aklının altın çağının bitimine kadar devam etti. Fakat İbn Teymiye öğrencileri olan İbn Kayyım el-Cevziye, İbn Abdülhadi ve diğerleri ile birlikte Yunan felsefi ilimlerine karşı bir hareket başladı. Bu muazzam hareket sürecinde büyük bir sıçrama ile İslâm düşüncesi meydana geldi.

Aristo'dan sonraki felsefecilere baktığımızda müslüman düşünürlerin özellikle iki Meşşai filozofun fikirlerine büyük bir ilgi duyduklarını görürüz. Bu iki filozoftan birisi Afrodisiaslı İskender, diğeri de Galen (Calinus) idi.

Afrodisiaslı İskender'i "müteahhirinin faziletlisi" olarak tesmiye ettiler ve onu en büyük bir Yunan filozofu olarak kabul ettiler. Oysa insan düşüncesi tarihinde pek o kadar değeri yoktu. Fakat öyle görülüyor ki, Afrodisiaslı İskender İslâm dünyasında Yeni Eflatunculuk olarak tezahür eden Şark ruhu ile Aristo arasında arabuluculuk yaptı. Aristo'nun metafiziğin birinci ve ikinci analitikleri üzerine güzel bir şerh yazdı. En önemli şerhi ise Aristo'nun *en-Nefs* adlı risalesi üzerine yazdığıdır. Bazı araştırmacı-

lar, bu kitapta müslüman Meşşailer nezdinde aklın konusu olan hakikatın asıllarını bulabileceğimiz kanısına varmıştır. Afrodisiaslı Iskender'den başka önemli bir diğer isim de tabib filozof Galenos'tur. Hem tıp ve hem de felsefe alanlarında Galen'in İslâm dünyasında iyi bir şöhreti vardı. Bu filozofun asıl büyük önemi, yazdıkları kitaplar sayesinde Aristo'ya dayanan meşşai görüşe ters düşen diğer Yunan muhalif mezheplerini İslâm dünyasına tanıtmış olmasıdır.

8. HAZCILIK OKULU

Müslümanlar Epikuros'u ve onun atomcu felsefesini de tanıdılar. Plutarkos, Epikuros ve felsefesini şu açık cümlelerle takdim ediyordu: "Felsefesini Demokritos'un görüşleri üzerine bina eden Epikuros Atinalı idi. Evrenin ilk unsurlarını aklen idrak edilebilen cisimler meydana getirmiştir. İçlerinde boşluk yoktur, düzenleri de yoktur. Bunlar sonsuzdurlar, bozulmazlar, kırılmaya ve dökülmeye de müsait değildirler. Başka şeylere dönüşmedikleri gibi aralarında ihtilaf da yoktur. Bu varlıklar aklen idrak sahibleri olup boşlukta hareket etmektedirler. Ve bu sonsuz bir boşluktur." Bu sözler Epikuros okuluna ait düşüncelerin özlü bir anlatımıdır ve Plutarkhos, Epikuros ile Demokritos arasında cisimlerin ve bölünemeyen parçaların özellikleri hususunda düştükleri ihtilafı aktarmaktadır. Epikuros, Demokritos'tan farklı evreni meydana getiren bu bölünemeyen parçacıklar sadece biçimleri ve büyüklükleriyle değil ağırlıklarıyla da birbirinden ayrılırlar. Cisimlerin hareket edebilmesi için ağırlık şarttır. Cisimler arasında meydana gelen çatışmanın da nedeni bu ağırlıktır. Ağırlığın olmaması halinde hareket de olmayacaktır.

Plutarkos bize Epikuros'un cisimlerinin bölünemez parçacıklardan meydana geldiğini söyler. Yalnız bu bölünemezlik, parçacıkların ufaklığından ötürü değil, aralarında boşluğun olmayışından ve parçalanmaya müsait olmadığından ötürüdür. Ve her şey işte bu bölünemez olan küçük parçacıklardan müteşekkildir.²²³ Bu atomlar bazen doğru bir çizgi üzerinde hareket ederler, bazen de bu çizgiden hafif bir sapma gösterirler. Eşyanın hareketi titreşim ve itme sonucudur.²²⁴

Böylece Demokritos'a göre iki tür hareket vardır. Birisi

doğru bir çizgi üzerinde seyrederken diğeri hafif bir meyil üzere cereyan eder.²²⁵

Daha sonra Demokritos'un ilahlar konusundaki görüşlerini aktarır Plutarkos. Demokritos'un ilahları insan suretindedir, fakat eşyayı gözleriyle değil akıllarıyla görmektedirler. Çünkü cevherlerinin doğası latiftir. Diğer taraftan, dört şey vardır ki bunların tabiatı bozulmaya elverişli değildir. Bunlar; bölünemez küçük parçacıklar, boşluk, sonsuzluk ve müteşabihattır, yani atomların benzerliğidir.²²⁶

Oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) konusuna gelince; Epiküros'a göre varlık latif olan cisimlerden oluşmuştu. Fesat (bozulma) bunların birbirinden ayrılmasıyla oldu. Varlık, keyfiyetin istihalesiyle (değişime uğramasıyla) değil kemmiyette birleşmesiyle oluşmuştur.²²⁷

Aynı şekild Epiküros, mekanda, zamanda ve şahıslarda ittifaksebebini de inkar etmektedir.²²⁸

Epiküros de Demokritos gibi alemin sermedi olduğu görüşündedir; "uçsuz bucaksız olan alemlerin niteliği sonsuz ve ebedi olmasıdır."²²⁹ Dünya ise yuvarlaktır. Alem düzenli olmadan önce kaos halinde idi.²³⁰ Bunun anlamı, alem dağınık olan zerratin biraraya gelmesiyle oluşmuştur. Bozulması da bu zerratin birbirinden ayrılmasıyla olacaktır. Yine Epiküros'a göre, alemin bir kısmının nihayeti boşluklarla dolu olduğu gibi diğer bir kısmının sonucunda da tekasüf vardır. Yine bunların bir kısmının sonu müteharrik iken diğer bir kısmının nihayeti hareketsizdir.²³¹

Epiküros'a göre nefis, dört keyfiyetin imtizacıyla oluşmuştur. Bunlar; hava, ruh ve topraktır. Dördüncüsünün adı yoktur.²³² Nefis iki parçaya ya da iki kuvvete ayrılır; göğüste toplanmış natık kısım. İkincisi, tüm bedene yayılmış olan sessiz kısım.²³³ Nefis ebedi değildir, bedenin bozulmasıyla o da bozulur.²³⁴

Görülüyor ki müslümanlar, Plutarkos'un Demokritos hakkında yazdıklarından haberdar idiler. *en-Nefs* kitabının yayımcısı Dr. Bedevi, yukarıda aktardığımız ibarelerin çoğunun Cabir bin Hayyan'ın *el-Hasıl* adlı kitabında aktarıldığını kaydeder.

Bedevi, Plutarkos'un ibareleriyle Cabir bin Hayyan'ın ibareleriyle karşılaşmışcasına Plutarkos'tan aktarmalar yapan Şehristani de neredeyse aynı metinleri zikreder. "Epiküros'a göre mevcuda-

tın ilk unsurları akıl ile idrak edilebilen unsurlardı. Bu ilk unsurlar sonsuz bir boşlukta hareket halinde bulunmakta idiler. Ancak bu unsurların belli bir şekli, büyüklüğü ve ağırlıkları vardı. Demokritos ise bunların sadece büyüklük ve şekillerinin bulunduğunu söyler. Sözkonusu cisimler parçalara bölünmez, yani birbirinden ayrılmaz ve kırılmazlar. Bunlar, duyularla anlaşılmaz ancak akılla bilinir. Bu parçaların hareket halindeyken zorunlu çarpışmalarından ve biraraya gelmelerinden bu alemin suretleri (formları) meydana geldi. Ve bu cisimler hareket ettikleri yöne doğru yolaldılar.²³⁵ Demek ki atomcu Yunan okulunu müslüman düşünürler iyice biliyorlardı. Yazmış oldukları kitaplarda da bundan bahsetmişlerdir. Ne var ki müslümanlar Demokritos ile Epikuros'tan hoşlanmamışlardı. Bu iki filozofu maddeci filozof olarak bildiler. Şehristani'ye göre Epikuros maddecidir. Çünkü mevcudatın ilk unsurlarının iki olduğunu söylemektedir: "Boşluk ve şekiller. Boşluk, boş bir alandır. Suretler ise bu boşluğun ve bu mekanın yukarısındadır. Mevcudat işte bu suretlerden meydana gelmiştir. Şehristani bu suretlerle bölünemeyen parçaları kastetmiş olabilir." Vücuda gelen ve olabilecek herşey işte bu suretlere gelip dayanır. Varlığın başlangıcı (mebde) bu suretler olduğu gibi sonucu da bunlardır. Ve bunların hepsi bozulacaktır. Ayrılıktan sonra ne hesap, ne muhakeme, ne ceza ve ne de mükafaat vardır.

Bunların hepsi tükenip yok olacaktır. Şehristani'ye göre Epikuros şunları söylemektedir: "İnsan bu dünyada tıpkı başıboş bırakılmış bir hayvan gibidir. Nefsin başına gelen şeyler onun yaptıkları hareketler ve fiiller oranındadır. İyi ve güzel şeyler yapmışsa sevinç ve ferahlık duyar; kötü ve çirkin şeyler yapmışsa karşılaşıacağı şey hüznün ve kederdir. Başkalarının sevinçlerini ya da üzüntülerini paylaşmak her nefsin yaptıklarıyla orantılıdır. Tenasuhculardan bir cemaat bu görüşe tabi olmuştur."²³⁶ Dolayısıyla Epikuros dinî anlamda ebediliği reddetmiştir.

Şehristani, Epikuros'un *lezzetiyye felsefesine* ulaşmak istemişse de bunu yapamamıştır. Fakat müslüman düşünürler lezzetiye felsefesini tanımışlardır. Farabi ve Huneyn bin İshak, Yunan felsefe fırkalarını şu şekilde bir taksime tabi tutmuşlardır: "Felsefe öğretimini ulaşılması arzulanan hedefe göre değerlendirenler ve Epikuros bağlılarının "lezzetiyye ashabı" diye adlandırılması.

Çünkü onlar felsefe tahsil etmenin asıl amacının onun anlaşılmasıyla elde edilen zevk ve lezzet olduğuna kanidirler.” Dolayısıyla müslüman düşünürler Epikuros’un lezzetiyye mezhebi sahibi olduğunu pekala biliyorlardı.²³⁷

Aynı şekilde hazcılık öğretisinin kurucusu olan Aristippos adını da biliyorlardı. Yunan menşeli atomcu okuldan tiksindikleri gibi onun bu materyalist düşüncesinden de tiksindiler mi? Cüz’ü layetecezza (atom) konusunda eski kelim kaynaklarındaki metinler günyüzüne çıkıncaya kadar doğrusu bu gibi meseleler mübhemiyetini koruyacaktır.

Son dönem bir kısım İslâm felsefesi tarihçileri, Epikuros’un atomcu öğretisiyle, bölünemez parça (cüz’ü layetecezza) konusundaki İslâm felsefecilerinin görüşü arasında büyük bir benzerliğin olduğunu kanıtlamaya çalıştılar. Buradaki benzerlik müslümanların görüşleriyle Demokritos’un görüşü arasındaki isim benzerliği gibi değildir, fiili bir benzerliktir. Epikuros felsefesi üzerine yapılmış yeni araştırmalar, onun sonlu küçük parçalar nazariyesine inandığını göstermektedir. Bu nazariyeye göre Epikuros, (mütenahi) atomların ezeliyetini ve parçalanmazlığını belirtmesi yanı sıra atomların maddeyi meydana getiren son parçalar olmadığı görüşündedir.

“Atomlar her yöne doğru uzanmış, cisimler ve cisimlerden birer payı bulunduğuna göre, parçalarının da bulunması gerekir. İşte bu parçalar ufaklıkta sonlu olan ve kendi parçaları olmayan ve tek başına bulunmaları imkanı da olmayan parçalardır. Bilakis ezelden beri atomun içinde varolan parçalardır. Ve bunlar onun parçalarıdır.”²³⁸

Epikuros, zaman, mekan ve hareketin de bölünebileceğini söyler. Bu, von Ernem’in son zamanlarda Epikuros üzerine yaptığı araştırmaların özetidir. Bütün bunlardan sonra Pines, bu yeni biçimdeki Epikuroscu atomculuk, kelamcılarının savundukları “bölünmez parçalar” a bazı yönleriyle benzerlik arzetmektedir. Fakat bununla birlikte Pines, Epikuros’un öğretisinin bu biçimde olmayacağı ve netice olarak öğretinin aslı konusunda kesin bir yargıya varmanın güç olacağı sonucuna varmaktadır.

9. STOACILIK

Şimdi de Yunan düşünce tarihinde çok önemli felsefi bir okul olan Stoacılığa geçelim. Bu felsefi anlayışın İslâm dünyasındaki

etkisi Aristo'dan daha az değildir.²³⁹ Bu konuda şunu rahatlıkla söyleyebiliriz, İslâm dünyasında Meşşaiye medrese varsa kuşkusuz Stoacılık medresesi de vardır. Eflatun'un Misaliye ve Aristo'nun Vakiiyye mezhepleri İslâm düşünürlerinin bir bölümünü etkilemişse eğer, Stoacılık mezhebi de aynı şekilde İslâm kültüründe önemli ve geniş bir mevkii olan düşünürleri etkilemiştir.

Müslüman Yunan bilimi tarihçileri Stoacılık'tan bahsetmektedirler. Bu felsefi okulu kendi orijinal adıyla zikrettikleri gibi; "Gölgede oturanlar", "Gölgelik Ashabı" ve "Ruhaniyyun" gibi adlarla da anmışlardır. el-Kifti'nin zikrettiğine göre, Hüneyn bin İshak ve Farabi'nin felsefi fırkaları yedidir. Bunlardan Krisippus'un grubu "gölgelik arkadaşları"dır. Bu şekilde adlandırılmalarının sebebi, Atina'da derslerini gölgelik revaklarda okumuş olmalarındandır.²⁴⁰

el-Kifti, Krisippus'tan söz ederken şöyle der, "Bu filozof, kendi dönemindeki Yunan'da ünlü birisi idi. Kuralları henüz konmamış ve düzene sokulmamış ilk felsefeyi Krisippus oluşturdu. Onun yanında ders okuyanlar ve felsefe öğrenenler işte bu yedi gruptan 'gölge ehli' olanlardır. Öğrencilerine Atina'nın gölgelik revaklarında ders verdiği için bu adla isimlendirilmişlerdir."²⁴¹ Başka bir yerde de bunların Galenos zamanında yaşadıklarını, Aristo'nun felsefesine bağlı olduklarını, bunların "gölgelik ashabı ve ruhaniyyun" diye adlandırıldıklarını zikreder. Galen'in bunları eleştirdiğini söyler.²⁴²

Şirazi ise Stoacılık ile Meşşailer arasında büyük bir farkın bulunduğunu zikreder.²⁴³ Şirazi, Stoacılık'ın Aristo felsefesine bağlı olmadıklarının farkındadır.

Şehristani ise Stoacılık'ı "gölgelik ashabı filozofları" olarak belirttikten sonra, Krisippus ve Zenon'un adlarını zikreder ve Yeni Eflatunculuk akımını Stoacılık'a bağlar. Ona göre Zenon ve Krisippus şöyle demektedirler: İlk olan mutlak Bir'dir. Akı ve nefsi bir defada yaratmıştır. Sonra bu ikisinin altındaki şeylerin tümünü bu iki unsurun vasıtasıyla yaratmıştır. Bunları yarattığında da cevher olarak yarattığı için bunlara fena ve zeval yoktur.

Şehristani Stoacılık'ın görüşleri üzerinde dururken, onlara göre nefsin iki cisimden (cirim) oluştuğunu aktarır. Bu cisimlerden birisi ateş ve havadır, diğeri ise su ve topraktır. Nefis birinci

cirimle cesetlenmiştir. Bu birinci cirim de ikinci cisimle ceset bulur. Dolayısıyla nefsin -ki, gerçekte ateş ve havadır- ikinci cirim üzerinde etkisini göstermesi gerekir. Su ve toprak; bu birinci cisimdir, yani nefistir; eni ve boyu olmayan bu cisim yer tutmaz. O halde insan nefsi maddidir ve o da cisimden ibarettir. Nefis nihayetle su ve topraktan oluşan son cirime ulaşır. Bu okulun gerçek düşüncesini yakalayan Şehristani bununla şöyle der: Nur, hüsn ve baha bu maddi cisimden, özû topraktan olan cirime intikal etmektedir. İşte nefsin meydana getirdiği bu nur ve baha gibi değerler ikisi arasında bir sıfat olunca iptal edilmektedir. Şehristani'nin bahsettiği gibi ruhaniyyun aracılığı Stoacılık'ta yoktur. "Nefsin tepkileri araçlar vasıtasıyla ortaya çıkınca, karanlıktı ve pek parlak bir ışığı yoktu. Nefis temiz ve pak olduğu sürece ateşten ve havadan olan parçaları kendine çeker. Ve böylece kendine bağlı olan cismi de ruhanileşir, nuranileşir, ulvileşir, tüm noksanlıklardan ve üzüntülerden kurtulur. Sudan ve topraktan olan cisim semavi özellikler taşımadığından bozulur ve fena bulur. Ama semavi olan ağırlığı da semavi olduğu için hafif ve latiftir, ağırlığı olmadığı için elle de tutulmaz. Ancak gözle idrak edilir. Tıpkı aklın, ruhani olan şeyleri idrak etmesi gibi. Gözle idrak edilebilen en latif nefsaniyettir. Allah Teâlâ'nın en özgün yaratıkları akılla idrak edilebilenen yaratıklardır." Bütün bu görüşler Stoacılık okulundan birtakım özellikler taşıyorsa da ayrıntılı olarak bu okulun görüşlerini ayrıntılarıyla yansıtmaz.

Şehristani, aynı şekilde Stoacılık'ın insan özgürlüğüne de önem verdiğini söyler. İnsandaki isteme gücü bu özgürlüğün elde edilmesini kolaylaştırır. Ama Allah eğer kişi üzerinde cebir sahibi olursa bunu elde etmeye imkan yoktur. Oysa cüz'i ihtiyariye bir anlamda yer vermiş olsa da biz Stoacılık'ın cebriye mezhebinin görüşlerine sahip olduğunu biliyoruz.

Şehristani bir başka yerde Stoacılık'ın vahdet-i vücud felsefesini savunduğunu söyler. Fakat bunu Yeni Eflatunculuk biçiminde tasvir eder. Ona göre Stoacılık şu görüşü paylaşır: "Nefis kirliliği ve vücut pisliği insan için bedeninin cüzleri açısından gereklidir. Temizlik ve vücut terbiyesi ise aklın gereğidir. Akıl ve nefis külli aklın ve nefsin birer parçasıdır ve cisimlerle bütünleşmişlerdir." Yani su ve toprak cinsindendirler. Su ve toprak ise ağır

cisimler olduğundan aşağı doğru çökerler. Fakat cüz'i nefislerle külli akıllar külli nefis ve akılla birleşirse yukarı doğru yükselirler. Çünkü cisim, ateş ve havadan oluşmuştur. Ateş ve hava ise latif maddelerdir.

Göz duyusu bu iki cevheri -cirim ile cismi- bir tek şey olarak tasavvur eder, oysa cisim cirmin içinde ikamet etmektedir. Bunu akıl ve iç duyular idrak eder. Şehristani, cismin Stoacılık nezdinde daha çok ruhani olduğu savını ileri sürer. Ama bundan neyin kastedilmiş olduğunu irdelemediği gibi bu konuda onlardan bir nakilde de bulunmaz. Maddi nefisler için kötü bir anlatımdır bu. Çünkü Stoacılık nezdinde cisim teneffüs eden bir maddededir, yani canlı ve latif bir maddededir.²⁴⁴

Müslümanların tanıdıkları Stoacılık bundan mı ibarettir. Doğrusu bu belirleyici niteliklerden yoksun ve biraz da başka şeylerle karıştırılarak bulandırılmış bir tanımadır. Oysa Stoacılık okulunun gerçek anlamdaki görüşleri İslâm kelimcilerini büyük ölçüde etkilemiştir. Stoacılık okulunun görüşleri bunlara gerçekten ulaştı mı, ulaşıysa nasıl ulaştı?

En iyi ihtimalle Stoacılık felsefesine ait birtakım kitaplar Emeviler döneminde müslümanların eline ulaşmıştır. *el-Esfarû'l-Erbâa* adlı eserin yazarı bu kitaplara üstü kapalı biçimde işaret etmektedir. Daha sonra karşılıklı ilmi temaslarla kilise ve manastırların önde gelenleriyle yapılmış olan diyaloglar sonunda Stoacılık felsefesi daha iyi tanınmış oldu. Stoacılığın kilise önderleri üzerinde büyük etkinliği vardı. Aynı şekilde Deysaniye fırkası ile olan karşılıklı tartışma yahut fikir alışverişi sonunda da Stoacılık'tan etkilenilmiştir. Sorulması gereken soru şudur: Mukatil bin Süleyman maddecilik (cismaniyye) düşüncesini nereden almıştır? Varlığın cismaniyetini ilan eden Hişam bin Hakem bu düşüncesini nereye dayandırmaktadır?

Hişam bin Hakem vücudun cismaniliğini ilan etmekle kalmıyor, Allah'ın da cismaniliğini iddia ediyor ve açıkça şunları söylüyor; vücud (varlık) ya cisimdir yahut fiildir. Stoacılık'ın bu cismaniye görüşü daha sonra Nazzâm üzerinde de etkili olmuştur. Stoacılık'ın bir kısım görüşlerini izah etmede ve açığa çıkarmada Nazzâm'ın büyük rolü vardır. Bu görüşler daha sonra Stoacılık'ın etkisiyle vahdet-i vücudu netice vermiştir. Stoacılık'ın vahdet-i

vücut konusundaki maddeciliği ve bu husustaki teorisi, müta-savvıf felsefeciler eliyle geliştirilen bu nazariyenin doğuşunda büyük payı vardır. Araştırmacılar Stoacılık'ın cisim teorisi üzerinde pek durmamışlar. İlk İslâm mütefekkirlerinden vahdet-i vücudcu düşünürlere kadar bu böyle gitmiştir.

Plutarkos *Ta'rifü'l-Felsefe inde'r-Revakiyyin* adlı kitabının girişinde Stoacılık hakkında açıklayıcı bilgiler vermekte, bu akımın kendi içindeki gruplarından söz etmektedir. Kendisi Aristo medresesine bağlı olduğu halde Stoacılık'ın tanımını yapmakta ve ayrıldığı kısımlarını belirtmektedir.

Stoacılık felsefeyi şöyle tanımlamaktadır: "Felsefe, ilahi ve insani olan şeylerin bilinmesidir. İlim ise faziletli marifettir ve üç çeşittir; tabii ilim, ahlâk ilmi ve mantık (cedel) ilmi. Tabii ilim dünyadan bahseden ilimdir. Ahlâk ilmi insan davranışlarını konu edinir, mantık ilmi ise insan mantığıdır ve hitabet diye adlandırılır."²⁴⁵

Sonra bunun karşısına Aristo'nun ve Theofrastes'in görüşlerini koyar. Felsefenin ilahi ve insani şeylerin bilinmesi olarak tarif edilmesi; tabiat, ahlâk ve mantık (cedel) biçiminde taksimata tabi tutulması, Stoacılık okulunun felsefe konusundaki tanımını kusursuz olarak ortaya koymaktadır. Tabii ki Stoacılık'ın bu görüşlerine diğer kaynakları da tarayarak varmış bulunuyoruz.

Plutarkos daha sonra değişik Yunan filozoflarına göre varlık'ın ilk unsurlarının neler olduğu konusuna geçmekte, Stoacılık'ın kurucusu ve aslen bir Kıbtî olan Zenon'u anlatmaktadır. Zenon'un ilk unsurlar konusundaki görüşlerini şöyle aktarır Plutarkos: Allah etkin olan illettir, (illet-i faile) unsur ise edilgidir. Ustukussat ise dördttür.²⁴⁶

Plutarkos daha sonra Stoacılık okulunun vahdet-i vücut konusundaki görüşlerini aktarır; alem birdir, alem küldür (bir bütündür), alem mücessemidir (maddedir).²⁴⁷ Stoacılık ilahi cevheri, ateş ve akıldan müteşekkil bir ruh olarak tarif etmektedir. Onun belli bir formu yoktur, külli olana benzemektedir, istediği şekle girebilir ve öyle görünebilir."

Allah tasavvurunun insan düşüncesine nasıl girdiği soruna gelince, Plutarkos bu konuda şunları aktarmaktadır;

"Gördüğümüz eşyanın herbirinin oluşumunda bir illet var-

dır. Yani her malulün bir illeti vardır. Malul olan görünür eşyanın illeti Allah'tır. İkincisi; evren, değişik biçim, renk ve yıldızların büyüklüğü ve birbirinden farklılığı ile en güzel bir şekildedir. Dünya yuvarlaktır ve evrenin tüm biçimlerinde bu yuvarlaklık öne çıkmaktadır. Çünkü parçalar bütüne benzemektedir. Evren yuvarlak olunca onun parçaları da yuvarlak olacaktır. Bu Eflatun'un görüşüdür. Stoacılık Okulu Eflatun'un bu görüşlerinden oldukça etkilenmiştir. Akıl yüce bir ilahi varlıktır ya da kafada bulunan ilahi şeydir; evrenin rengi ise *esmancuni*'dir, yani gökyüzünün rengindendir ve keyfiyet açısından cilalıdır. Renginin uzak mesafeden görülebilmesi bundandır. Bu, son derece güzel bir renktir. Bir türden olan eşyanın en iyisi bunların tümünü ihtiva edendir. Evrenin bu güzelliği canlılarda, hayvanlarda, bitkilerde, ağaçlarda ve diğer mahlukatta çok açık bir şekilde görülmektedir. Yaratıcı tasavvuru buna bağlı olarak insan düşüncesine girmiştir. İnsan düşüncesinde Allah alemin sureti ve alemin kendisidir. Birçok mitolojik anlatımlara ve şairlerin sözlerine sığınarak bunları kendi mezheplerine göre yorumlayan Stoacıların bütün bu ayrıntılarını müslümanlar iyice öğrendiler.²⁴⁸

Yine Stoacılık'a göre, Tanrı külli bir ateştir. Alemdeki tüm suretlerin gelişime müsait tohumlarını muhtevidir. Bu ateş sayesinde herşey cisim mecrasında seyrederek." Onlara göre "*ilk unsur ya da Allah ruhtur. Ruh herşeyin içine sızmıştır.*" Evrenin ilk unsurunun ateş olduğunu söyleyen Heraklitos'tan etkilenen Stoacılık, onun ilk unsurun ateş olduğu fikrini kabul etmiştir. Stoacılık bazan bu ateşe "*esîr*" adını da vermektedir.²⁴⁹ Suret ya da tasavvuru ise, düşüncemize veya tahayyülümüze takılan şeydir. Oysa Eflatun'a göre suretler cevherdir. Unsurdan ayırdır fakat düşüncede sabittir. Aristo ise suret ve türlerin "heyula"dan²⁵⁰ ayrı olmadığını, illetlerin cismani olduğunu, çünkü bunların ruh olduğunu söylüyordu. Ruhlar ise Dr. Bedevi'nin dediği gibi Stoacılık'a göre maddi nefislerdir.²⁵¹ Varlığın (vücut) unsurları ise cisimlerdir. Fakat bu unsurlardan ikisi hafiftir yani latif cisimlerdir. Bunlar ateş ve havadır. Diğer ikisi ise ağırdır. Bunlar da su ve topraktır.

Hafif olan unsurların akışı yükseğe doğrudur, ağır olanların ise ortaya doğrudur. Ortada olan aslında ne hafiftir ne de ağırdır.²⁵² Unsurlar değişkendir, kabili tahavvüldür, akışkandır ve

mütenakkildir.²⁵³ Stoacılık, vahdet-i vücut ekolüne muvafık olarak evrenin içinde boşluğun olmadığını, ama dışında da sonsuz bir boşluğun bulunduğunu söyler.²⁵⁴ Boşluk, mekan ve feza kavramlarını birbirinden ayırır. Halâ, cismin boşluğudur. Mekan ise cismin kapladığı yerdir. Uzay (fezâ) da, kase gibi herhangi bir cüz'ün muhtevasıdır.²⁵⁵ Stoacılık'a göre zaman, güneşin yahut evrenin seyridir. Oysa Aristo'ya göre zaman göğün sayısal hareketidir.²⁵⁶ Zamanın cevheri ise hareketin bizzat kendisidir. Zamanın vücudu yoktur.²⁵⁷ Zenon, alemin gayrı müteharrik olduğunu söyleyerek, evrende kevn ve fesadın olmadığını söylemiştir. Zenon bu noktada unsurların akışkanlığına ve değişken olduğuna kail olan Stoacılardan ayrılıyor.

Stoacılık Eflatun'a uyarak, "Kaderin (baht) zorunluk olduğunu söylediler. İnsan kader (baht) konusunda karşı gelemeyeceği bir durumla karşı karşıyadır. Dolayısıyla kader (baht) mürettep illetler zinciridir. Bizim tarafımızdan yapılan şeyler de bunun içindedir. Böylece bazı şeyler kaderin mecrasında akarken bazıları da kaderin mecrasında olanlara tabi olmaktadır. Kısacası kader "illetler düzeni"dir.²⁵⁸ Bununla illetlerin tertibini ve bu tertibe tabi olan şeyleri kastediyorum.

Müslüman düşünürler Plutarkos kanaliyle Stoacılık'ın ikinci kurucusu sayılan Krisippus'un görüşlerine de muttali oldular. Ona göre kaderin cevheri ruhani bir güçten oluşmakta ve herşeyi belli bir düzene sokmaktadır. *el-Hudüd* ya da *et-Ta'rifat* adlı kitabından yapılan birtakım nakiller de Krisippus şöyle der: Kader dünyada siyasetle güdülen şeylerin akıl dilidir.

Müslümanlar Stoacılık'ın "ittifak" (rastgelelik) konusundaki şu düşüncelerini de biliyorlardı. "İnsan düşüncesinde illetin ne olduğu bilinmemektedir. Dolayısıyla varlıkların bir kısmı zarureten vardır. Bir kısmı kaderdendir, bir kısmı ihtiyaridir, bir kısmı "ittifak" sonucudur ve bir kısmı da bizatihi kendiliğindendir." Bu konuda Anaxagoras'ın görüşlerine iştirak etmektedirler.²⁵⁹ Plutarkos'un *el-Ârâ* adlı kitabını tahkik eden Dr. Abdurrahman Bedevi, kitabı tercüme edenin "baht" kelimesini "ittifak" kelimesiyle karıştırdığını ve birini diğeri yerine kullandığını söylemektedir. Bununla birlikte Stoacılık okulunun bu konudaki görüşleri günümüze kadar ulaşmıştır.

Yine Plutarkos kanaliyle müslüman düşünürler Stoacılık'ın

evren hakkındaki görüşlerini de öğrenmişlerdir. Evren boşluğu olmayan bütünden (küll) ibarettir. Dünya yuvarlaktır yahut sanavberî (çam kozalağı) veya yumurta biçimindedir. Evren sonradan oluşmuştur, dolayısıyla tabiatı itibarıyla ayrışmaya müsaittir, çünkü mahsustur. Fakat onun cisim olduğunu kabul edenler için ayrışmaya uğraması söz konusu değildir.²⁶⁰

Stoacılık “nefs”i ruh olarak kabul etmektedir. Burada ruhtan maksat maddi nefistir.²⁶¹ Bu konuda Cabir bin Hayyan, *el-Hasıl* kitabında şöyle demektedir: “Stoacılık okulunun mensupları nefsin sıcak bir ruh olduğuna kaildirler. Nefis sekiz parçadır. Bunlardan beşi bildiğimiz beş duyu; görme, işitme, koklama, tad alma ve dokunmadır. Diğer üçü ise; ses, tevlid ve nefsin ana parçasıdır. Ki o da bütün bunları kendisine boyun eğen aletler biçiminde tertip etmiştir. Tıpkı çokayaklı diye isimlendirilen hayvanın ayağı gibi.”²⁶²

Stoacılar göre nefsin parçalarından olan ana parça kalptedir veya kalpteki ruhtadır.²⁶³ Nefsin ebediliği konusuna gelince; nefis bedenden ayrıldığı vakit, taalluk ettiği eşya ile birlikte zayıf olarak kalır. Bu tedip edilmemiş olan nefistir. Güçlü nefisler ise ulema ve hükemanın nefisleridir. Bunlar kürevi olan cevhere dönüşürler. Stoacılık, hisleri şöyle sınırlandırır; his, hissedilebilen şeyi algılamaktır. Akıl ve hayal etme, duyuyla olan algılama ve nefisle olan idraktır. Dolayısıyla, nefsin ana parçasından ayrılan ruha havas denmiştir. Duyular ise gerçektir ve verileri reeldir. Duyuların tahayyülünün bir kısmı hak, bir kısmı batıldır. Yani bunlardan gerçek olanı bulunduğu gibi gerçek olmayanı da vardır.²⁶⁴

Duyuların, düşüncenin ve düşünsel nutkun oluşması keyfiyeti konusunda da Stoacılar şöyle demektedir: İnsan doğduğu zaman büyük nefsin (en-nefsu’r-reis) bir parçası da kendisiyle beraberdir. Tıpkı, üzerinde her türlü düşüncenin yazılmasına müsait olan boş bir kağıt parçası gibi. Burada ilk yazılacak şey duylarda olanlardır. Buna örnek olarak herhangi bir kimsenin başından geçen hatıralar verilebilir. Bir kimse bizden ayrılıp gittiği zaman geride hatıraları kalır. Ve birbirine benzer birçok hatıra böylece yanımızda birikir. O zaman da bizde “*hanke*” tabir edilen “müşabehetten dolayı türdeş eşyayı birbirine karıştırma” aksaklığı meydana gelir. Öyleyse duyular küçük şeylerin mülabese-

ti ile oluşmuş *tecrübeler* bütünüdür. Cins (tür) dediğimiz şey ise bu birbirine benzeyen duyumlar bütününden başka birşey değildir.

Düşünceler ise iki çeşittir: Bunlardan bir kısmı yukarıda da değindiğimiz gibi hilesiz, hurdasız ve tekellüfsüz olarak elde ettiğimiz türdendir. Diğer bir kısmı ise talim ve taklid yoluyla elde ettiğimiz fikirlerdir. Bu kısım sadece düşünce olarak isimlendirilirken diğeri idrak ve tasvir olarak adlandırılır.

İnsanın hayvan-ı natık diye isimlendirilmesine neden olan “konuşma” hadisesi de ancak bu tasviratla tamamlanmış olur. “Düşünce” ise hayvan-ı natıkta mevcut olan akli tahayyüldür. Tahayyül insan ruhunda (nefs-i natika) olduğu zaman anlama (fehm) diye adlandırılır. Anlama (fehm) sözcüğü Yunanca’da akıl kelimesinden türetilmiştir. İnsan dışındaki canlılarda anlama (fehm) yerine tahayyül vardır. İnsanlarda görünen çeşitli tahayyülat ise “düşünce”dir. Tıpkı dinar ve dirhem düşüncesi gibi. Bunlar kendi zatında dinar ve dirhem olarak isimlendirilir. Ama bir gemiciye gemi kirası olarak verildiğinde -dirhem ve dinar olmasına rağmen- gemi ücreti olarak adlandırılır.²⁶⁵

İşte müslüman düşünürler, Stoacıların marifet nazariyesini bu şekilde öğrenmiş oldular. Buna göre marifet önce duyularla başlar, sonra bu duyulardan fikirler oluşur. Kuşkusuz bu fikirler açık ve kesin olan fikirlerdir. Bundan sonra anlama (fehmetme) aşaması gelir. Anlama aşaması aslında bu fikirlerin nefs-i natıkada mevcut olmasıdır. Son aşama ise nefs-i natıkadaki ilim aşamasıdır.

Plutarkos daha sonra Krisippus’un tahayyül ile tahayyül edilen arasındaki farkı esas alan nazariyesini değişik metinlerle takdim eder.²⁶⁶ Aynı şekilde Kleantes’in, -ki Stoacıların ileri gelenlerindendir- yıldızların eşkali ve cisimsel arazlar konusundaki görüşleri de aktarılmaktadır.²⁶⁷

Kendi orijinal metinlerine dayanılarak Stoacılık konusunda böylece geniş malumat verilmektedir. Bütün bu bilgiler müslümanlara Plutarkos kanaliyle ulaşmıştır. Stoacılık konusunda bir başka kaynak da *Lugz-ı Kâbis* adındaki kitaptır. Söz konusu kitap uzun süre Eflatuncu ve daha sonra da Pisagorcu görüşleri içeren bir kitap olarak biliniyordu. Oysa kitap Stoacılık’ın görüşlerini içermektedir. *Lugz Kâbis*, müslümanlara Stoacıların ahlâki mez-

hebini sunmuş oldu. Burada Stoacılık'ın ahlâki ilkeleri teyid edilmektedir. Marifet kendi başına gaye değildir. İnsanın asıl gayesi fazilettir. İlk filozofların talim (eğitim) diye isimlendirdikleri mütedavil ilimlerden olan nahiv, mesaha, hisab, hendese, musiki ve diğer ilimler aslında çocuklar içindir. Bu onlar için hazmedilmiş et konumundadır. Onun için çocukların buna ihtiyacı vardır. Bunun dışında kalan şeylerde büyük bir yarar bulunmamaktadır." Yani, bütün bu ilimler mutlaka öğrenilmelidir ama bu, insanı gerçek edebe ulaştırmaz. Gerçek edebe ulaşmak isteyen kimsenin herşeyden önce bu ilimlerle iktina etmesi lazımdır. Kendi başına zaruri olmasalar da bu ilimler gerçek edebe acilen ulaştırması açısından yararlıdır. Yoksa bu ilimlerin faziletleri ya da bunlarla amel etme konusu bizi ilgilendirmiyor." Şayet insan bu edebe haziz olmadan sözkonusu ilimleri öğrenir sonra da fazilet arayışı içine girerse bunun bir yararı olmaz. Stoacılık'a ait bu açıklamalar *Lugz-ı Kâbis*'ten aktarılmıştır. Bu açıklamalar gözönünde tutulacak olursa, çeşitli marifetlerle donanmış olan filozofların da hata yaptıkları ve hayırla şerri birbirine karıştırdıkları durumların olabileceği ortaya çıkmış olur. Yani onlar da gerçek saadete ve "fazilet"e ulaşamamışlardır. Bu hususu kesin bir şekilde tesbit eden üstad Brichter'e göre *Lugz-ı Kâbis* adlı kitap, Panaitios ya da Seneca zamanında yaşamış bir Stoacı tarafından yazılmıştır.²⁶⁸

Daha önce de belirttiğim gibi İslâm dünyasında tanınmış olan *Lugz-ı Kâbis* kitabı İslâm tasavvufcuları üzerinde etkili olduğu gibi ahlâk konulu araştırmalar üzerinde de tesirli olmuştur.

10- TECRÜBİ ŞÜPHECİLİK

Müslüman düşünürler eski Yunan'ın tecrübi şüphecilik okulu da tanıdılar. Bunların görüşleri kelam ve felsefe kitaplarında yer aldı. et-Tusi'nin bunlardan "Laedriye" diye bahsettiğini daha önce gördük. Bunların görüşlerinin dolaylı yollarla aktarılmış olduğu anlaşılıyor. "Tehafüt" kelimesinin anlamı üzerine bir araştırma yapan Asin Placios, Gazali'nin Tehafütü'nün büyük bir ihtimalle Sektus Empirikus'un kitaplarına bağlantılı olduğu kanaatine varmıştır.²⁶⁹ Beyhaki ise "tehafüt"ün el-Bitrik lakabıyla tanınan Yahya Nahvî ed-Deylemi'nin Aristo ve Eflatun'a reddiye olarak yazmış olduğu kitabından alınmış olduğunu zikretmektedir. Yah-

ya Nahvî'nin asıl adı Jean Philopon'dur. Jean Philopon gerçekten de filozoflara ve özellikle Proklus'a karşı reddiyeler yazdı. Bu kitabın müslümanlara ulaştığı anlaşıyor. Jean Philopon'un büyük ölçüde "tecrübi şüpheciler"e istinat ettiği görülüyor.

Tecrübi şüphecilerin görüşlerinin de müslüman düşünürlere son dönem Meşşailer aracılığıyla ulaştığı görülmektedir. Galenos'un "Şüpheciler"i eleştirdiği zikredilir. Şehrazuri'nin dediğine göre Galenos, tecrübi şüphecilerle haşır neşir olmuş ve "empirique"lerle bir hayli uğraşmıştır. Acaba Galenos Şüphecilerin (Reybiyye) görüşlerini de bu yolla İslâm dünyasına aktarmış olabilir mi? Öyle sanıyoruz ki, Ibn Teymiye'nin Aristo mantığına yönelttiği eleştirilerin çoğu tecrübi şüphecilerin düşüncelerinden unsurlar taşımaktadır.

Müslüman düşünürler Pirhon adını da öğrenmişlerdi. Pirhon'u Puron olarak isimlendiren el-Kıfti onun hakkında şunları söyler: "Bu bir Yunan filozofudur. Onun felsefesi istikrara kavuşmamış ilk felsefe idi. Pirhon'un kendine göre bir cemaati vardı. Ders verdiği felsefe, Mısırlı ve Yunanlı öğrencilerin tabi oldukları Pisagor'un ilk tabiat felsefesi idi.²⁷⁰ el-Kıfti'nin Pirhon'un, şüpheli okulun kurucusu olduğunu zikretmemesi de enteresandır. Bununla birlikte bu okul müslümanlar nezdinde tamamiyle bilinmektedir.

11. YENİ EFLATUNCULUK

Şimdi Eflatunculuk'a geçiyoruz. Kuşkusuz Eflatunculuk İslâm dünyasında en etkili olan bir mezheptir. Şimdi bu ilginç hikayeyi hep birlikte izleyelim. İslâm dünyasına intikal eden Yeni Platonculuk en geniş biçimiyle müslümanlarla müslüman düşünürler tarafından enine boyuna incelendi. Müttekaddimin uleması bunu kabul etmeyip reddederken müteahhirin uleması Yeni Platonculuğu kabullendi. Kelamcılar İslâm adına bunu reddederken müslüman filozoflar bunu kabul ederek İslâm'ın ruhundan uzaklaştılar. Bu sebepten ötürü müslümanlar müslüman filozofları tekfir ettiler. Ama bunu yaparken de bu felsefi okulun kurucusunun adını öğrenmediler. Dediğim gibi bu hikaye uzun ve heyecanlı bir hikayedir.

Önce, Hermesci diye tanınan gruplarla ya da Hermesci eser-

lerle karşılaşırız. Bu konuda İslâm dünyasına bir çok kitaplar yayıldı ve müslüman düşünürler üzerinde büyük etkiler bıraktı. Bu etkiler özellikle İbn Sina'nın *Salaman ve Absa*'nda, İbn Tufeyl'in *Hay bin Yakzan*'ında, Suhreverdi'nin *el-Gurbetü'l Garbiyye*'sinde ve diğer felsefeci İslâm Süfilerinin eserlerinde rahatlıkla görülür. Yeni bilimsel araştırmalar Hermesci felsefi grupların ilk kurucusunun Ammonius Sakkas olduğunu ortaya koymuştur. Sakkas, yeni İskenderiye okulu'nun ilk filozofudur.

Ancak Yeni Platonculuk'un müslüman düşünürler üzerindeki etkisi kuşkusuz büyük filozof Eflatin (Plotinus) yoluyla daha doğrusu onun telifatı kanalıyla olmuştur. İbn Nedim, Plotinus'un adını özellikle mantıkta ve diğer felsefi sahalarda Aristo şarihleri arasında anar. Plotinus bu sahada son filozoflardan sayılır. İbn Nedim onu "Flutinus" diye zikreder.²⁷¹ el-Kıfti, Plotinus'un Yunan beldesinde oturan bir filozof olarak tanındığını yazar. Aristo'nun bazı kitaplarını şerhettiği için felsefe mütercimleri onu Aristo şarihi olarak zikrederler. Yazdığı eserler Yunanca'dan Süryanice'ye çevrilmiştir ama bunların hiçbirisi Arapça'ya nakledilmemiştir.

Müslümanlar Eflatin'i (Plotinus) eş-Şeyh el-Yunani adıyla tanıdılar. Yeni Platoncu Okulu da bu isimle takdim ettiler. Örneğin Şehristani bu Yunanlı Şeyh'ten bahsederken kullandığı heyula, suret ve akl-ı faal gibi rûmuz ve deyimleri zikreder. Sonra onun nefsten ne anladığını açıklar. Ona göre nefis, şerefli ve kıymetli bir cevherdir. Merkezi etrafında dönen bir daireye benzer ama bu dairenin boyutu yoktur. Merkezi akıldır. Aklın da merkezi etrafında dönen bir dairesi vardır. İşte bu ilk anlamda salt iyiliktir. Bununla birlikte akıl ve nefsin daireleri birbirine benzemez. Akıl dairesi kesinlikle hareket etmez, daima sükun halindedir. Bu yönüyle kendi merkezine benzer. Merkezine doğru ilk mutlak iyiye ulaşmak arzusuyla -istikmal hareketi değil- hareket eder. Oysa nefis, dairesi kendi merkezine doğru istikmal hareketi içindedir. Nefsin bağlı olduğu merkez de akıldır. Aynı şekilde süfli (aşağı) olan alemin dairesi de böyledir. O da nefis etrafında müştakane döner. Nefse duyduğu iştiyaktan ötürü hareket etmektedir. Tıpkı nefsin, akla olan iştiyakı ve aklın da ilk mutlak hayra olan iştiyakı gibi. Çünkü bu süfli alemin dairesi cisimdir. (Madde) Cisim

ise kendi dışındaki bir şeye istiyak duyar ve ona bir an önce ulaşmak ister. Onun içindir ki, en uzak noktadaki bir cisim dairevi bir hareket içindedir. Çünkü her yönden nefse ulaşmak ister ve onda sükun ve itminan bulur.

Allah'ın ise belli bir sureti ve hilyesi yoktur. Ulvi ve süfli eşya biçiminde değildir. Kuvveti de bunlardaki kuvvet gibi değildir. O bunların hepsinin fevkindedir. Çünkü O eşyayı aklın aracılığıyla yaratmıştır. Allah bizim düşündüğümüz hiçbir şey değildir, çünkü O herşeydir ve herşey O'ndandır. O eşyanın illetidir ve oluş sebebidir. Eşyaya şevk veren de O'dur. Yaratığı hiçbir şey O'ndan değildir ve bunlardan hiçbirine benzemez. Aksi halde tüm eşyanın illeti olamazdı.

Allah mekandan münezzehtir. Çünkü cisim gibi değildir. O'nun azameti, sayı ve kemmiyetle değil, kuvvet ve kudretiyle ölçülür. O'nun içindir ki, ulvi ve süfli suretler O'na müştaktır. Eşyanın O'na karşı olan iştiağı, O'nun "hilyetü'l-vücut"u kuşatmasından kaynaklanmaktadır. Allah ezelidir, kadimdir, bulunduğu hal üzere daimdir, tagayyür etmez. Aşık ise O'na ulaşmak ve O'nunla birlikte olmak için çaba sarfeder.

İlk ma'sukun -yani Allah'ın- aşıkları çoktur. Onların hepsini nurundan feyizlendirir ama nurundan birşey eksik olmaz. Çünkü O zatıyla kaim ve sabittir, hareket etmez. Yaratığı şeylerin ilki akl-ı evveldir. Bu akıl diğer eşyadan çok Allah'a iştiağı duymaktadır. Çünkü eşya O'nun dunundadır. Allah'a karşı akl-ı evvelden kaynaklanan bu aşkın künhü bilinmemektedir. Çünkü aşkın illeti yoktur. Fakat biz nakıs olan idrakimizle şöyle diyoruz; "Ezeli olan gerçek Mübdi'dir. Onun sureti yoktur. Suretlerin yaratıcısı O'dur. Tüm suretler ona muhtaçtır ve ona iştiağı duymaktadır. Çünkü her suret kendi musavvirini (çizenini) istediğinden biz de O'nu istiyoruz."

Allah eşyayı tam bir hikmet içinde yaratmıştır. Eşyanın varlık illetini, neden halihazırdaki hal üzere olduğunu ve künhünün ne olduğunu anlamaya, yorumlamaya ve tevil etmeye gücümüz yetmez. Yerkürenin ortada olmasının, uzun ve eğri olmayıp da yuvarlak olmasının hikmetini de bilemeyiz. Bütün bildiğimiz şey, Allah'ın eşyayı ve dünyayı bu şekilde yaratmış olduğudur. Eşya ve dünya kuşatıcı bir hikmet içinde yaratılmıştır. Her fiil sahibi

yaptığını kendi aklıyla ve fikriyle yapar. Onun için yaptığı şey tam anlamıyla sağlam olmaz. Fakat Allah, bir düşünceye veya bir görüşe dayanarak yapmaz. O, kıyasa başvurmada illetlere ulaşır. Eşyayı yaratırken illetini fikirlerden, sebeplerden, burhanlardan ve buna benzer şeylerden önce bilir. Aslında bütün bunlar sonradan yaratmış olduğu cüzlerdir. Henüz yaratılmamış olan şeylerden, daha önce nasıl istiane etmiş olabilir?!

Yüksek olan akli cevherler Allah'ın feyzinden meydana gelmiştir. İlk nurdan aldıkları pay ölçüsünde bunların mertebeleri de ayrı ayrıdır. Bazı akıllar birinci mertebede, bazıları ikinci, bazıları da üçüncü derecededir.²⁷²

Bütün bu anlattıklarımız eş-Şeyh el-Yunaniye bağlı olan Şehristani'nin naklettiklerinin bir özetidir. Öyle görünüyor ki bu görüşler, *Eflatun* ve okulunun görüşleridir. *Cavidan-ı Hired* kitabında da eş-Şeyh el-Yunani'ye (Plotinus) işaret edilmektedir. Burada onunla ünlü köpeksi (kelbî) filozof Diogenes arasında bir bağlantı olduğu ortaya çıkıyor. Şöyle diyor: "eş-Şeyh el-Yunani'nin arkadaşı ve öğretmeni olan Diogenes kitaplarından anlaşıldığı üzere hikmet sahibi bir kimsedir. Burası bunları zikretme yeri değildir. Bu hususlara muttali olmak isteyenler onun mevcut kitaplarını okusun."²⁷³ Diogenes'la Plotinus arasında kurulan bu ilişki gariptir. Bir defa Plotinus Diogenes'in arkadaşlarından biri değildir. *Cavidan-ı Hired* kitabının muhakkiki Dr. Bedevi, eş-Şeyh el-Yunani'nin Plotinus olduğunu şüpheyile karşılamaktadır. Şurası bilinen bir gerçek ki, müslüman düşünürler felsefe dönemlerini tamamen birbirine karıştırmışlardır. Ama dikkate alınması gereken, Miskeveyh'in eş-Şeyh el-Yunani'nin kitaplarının mevcut olduğunu söylemesi ve isteyen bu kitaplara müracaat etmesini istemesidir. Oysa biz, İslâm dünyasında Plotinus ya da eş-Şeyh el-Yunani adına herhangi bir kitabın olduğunu bilmiyoruz.

Plotinus'un görüşleri ve okulu ile ilgili en geniş bilgi Aristo'nun *Theologiâ (Esolocya)* kitabı sayesinde öğrenilmiştir. Aristo'ya atfedilen *Theologiâ'nın* Plotinus'un *Enneadlar*'ının (*Tusuat*) IV., V. ve VI. kitaplarından ibaret olduğu artık kuşku götürmez biçimde sabit olmuştur. Ne var ki bunlar müslümanlar nezdinde Aristo'ya ait zannedildi ve öyle bilindi.²⁷⁴ Daha sonra Paul Kraus, Farabi'nin *fi'l-İlmi'l-İlahi* adındaki eserinin de aslında Plotinus'un *Enneadlar*'ının V. kitabından özetlendiğini tesbit etmiştir.

Demek oluyor ki, Plotinus felsefesinin -Aristo'ya ait olan- önemli bir bölümü İslâm dünyasına aktarılmış, ne var ki müslüman düşünürler -Farabi'nin zihninde bazı şüphe ışıklarının yanı sıra- sönmesi dışında- *Theologia*'nın Aristoteles'e nisbet edilmesinin imkansız olacağının farkına varmışlardır. Oysa müslüman düşünürler bu kitapta yeralan görüşlerin kendilerine ulaşan Aristoteles felsefesinin özüne aykırı olduğunu açık seçik görüyorlardı. Müslüman düşünürlerin burada değişik felsefi okullar arasında bir uyum ve düzenleme yaptıkları da ileri sürülmüştür. Yeni Platonculuk ise bunu daha önceleri yapmıştı. Yeni Platonculuk'un özünde Eflatunculuk, Aristoculuk, Pitagorasçılık, Stoacılık ve doğu gnostiklerinin düşünceleri yatmaktadır. Başka bir görüşe göre ise, Aristoteles'teki soyut ve kuru eğilim müslüman düşünürlerin arzularına pek uygun düşmemiş, ama Yeni Eflatunculuk müphem ruhçuluğu ve gizemci gnostik düşünce ile birlikte Arap medeniyetinin içine ve derinliklerine nüfuz edebilmiştir. Diğer bir görüş ise, müslüman düşünürlerin bu değişik felsefi okullar arasındaki farkı ve inceliği temyiz edebilecek eleştiri gücünden yoksun olduklarıdır. Müslüman düşünürler Süryanilerin güvenilir öğrencileri idiler, onların yapmış oldukları tercümeleri olduğu gibi kabul etmişlerdi. Fakat mütekaddimin müslüman düşünürlerin bu yaptıklarını neden İbn Rüşd yapmadı? müslüman düşünürler *Theologia*'yı nasıl kullandılar ve onu nasıl Aristoteles'in büyük kitabı olarak kabul ettiler?. Oysa yanlarında Aristoteles'in *Metafizika*'sı (*Ma ba'de't-Ta-bia*) vardı. Aristoteles'in bu kitabı ile *Theologia* arasında büyük bir fark vardı. Her ne hal ise, Plotinus İslâm dünyasına Aristoteles'e nisbet edilen bir kitap sayesinde girmiş oldu.²⁷⁵

Yeni Platonculuk çok geçmeden müslüman düşünürlerin felsefi kültürleri arasına Yeni Platoncu pagan (müşrik) filozof Proklos'un eliyle girdi. Müslüman düşünürler arasında Proklos'un etkisi tıpkı Aristoteles'in etkisi kadar büyüktür. Müslüman felsefe tarihçileri onun adını iyi biliyorlardı. Onu "Eflatuncu" ve "deh-rî" (*el-Kail bi'd-Dehr*) diye zikretmekte idiler.

Aynı şekilde Yahya en-Nahvî'nin ona vermiş olduğu cevabı ve yazmış olduğu kitapları ve özellikle de *Esolocya* (*Theologia*)'yı biliyorlardı. Proklos, Eflatun'la ilgili birçok kitap yazdı ve

bu kitapların bir çoğu Arapça'ya çevrildi. Bunlar arasında Eflatun okulunun görüşlerini ihtiva eden en önemli kitabı *el-İzah fi'l-Hayri'l-Mahz* adlı olanıdır. İbn Nedim sözkonusu kitabı *el-Hayru'l-Evvel* olarak zikretmektedir. Aynı şekilde bu eser *Kitabu'l-İlel* olarak da bilinmektedir.²⁷⁶

Şehristani, Proklos hakkında çok güzel bilgiler vermiş, alemin kıdemi ve hareketin ezeliyeti konusundaki görüşlerini aktarmıştır. Bu meseleler İslâm düşünce dünyasını uzun süre meşgul etmiştir. Kelamcılar Proklos'a cevap vermeye ve görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Kelamcıların çoğunun delilleri büyük bir ihtimalle bizzat Proklos'un görüşlerine karşı serdedilmiştir. Proklos'un görüşü özel bir ıstılah biçiminde felsefeciler için kullanılmaktaydı. Şairin dediği gibi;

*“Şafîi ve Malik'in ilminden ayrıldım
İslâm'da Proklos'un görüşünü aldım.”*

Buradan Proklos'un destekleyicilerinin olduğu anlaşılıyor. Bunlar zaman zaman Proklos'u müdafaa etmişlerdir. Şehristani, bir grup insanın Proklos'un düşüncelerine bağnazca bağlı olduklarını ve onun tenkide medar şüpheleri konusunda da, mazeret içeren birtakım deliller serdettiklerini zikreder. Şehristani, onun insanlarla iki ayrı üslupla konuştuğunu söyler. Bunlardan biri ruhani basit üslup, diğeri de maddi mürekkep üsluptur. Proklos'un çağdaşları duyularına göre hareket eden maddeciler idi. Onlardan bu tür görüşleri söylemede mukavemet göstermelerini istedi. Bu yönüyle hikmet ve felsefe yolundan ayrılmış oldu. Şehristani birkez daha Proklos'tan söz etmektedir.²⁷⁷ Kuşkusuz Proklos'un müslüman filozoflar üzerinde özellikle Farabi ve İbn Sina üzerinde büyük etkisi oldu. İbn Nedim ve el-Kıftî'nin naklettiğine göre mülhid bir filozof olan Muhammed bin Ebi Zekeriya er-Razi, Proklos üzerindeki şüpheleri konusunda bir kitap yazmıştır.²⁷⁸

Proklos İslâm dünyasında büyük fikir dalgalanmalarına ve karışıklıklara sebep oldu. Onun içindir ki, Yahya en-Nahvî'nin Proklos'a reddiye tarzında yazdığı “*Proklos'un Alemin Kıdemi Konusundaki Delilleri*” adlı kitabı bir kısım müslüman düşünürler tarafından büyük kabul gördü. Bazı tarihçilere göre Yahya en-Nahvî'nin sözkonusu kitabı Gazali üzerinde etkili olduğu gibi Ebu Be-

rekat el-Bağdadi ve İbn el-Hammâr diye bilinen filozof Ebu Hayr el-Hasan bin Suvar el-Bağdadi üzerinde de etkili olmuştur.²⁷⁹

Evet, Yeni Platonculuk -ki Şark'ın surlarıyla memzuç olan bu düşünce Helenistik dönemin sonu demektir- müslüman filozoflar üzerinde büyük etkiler bıraktı ve onları adeta arkasına taktı. Böylece ortaya koydukları felsefe seçmeci bir felsefe oldu. De Boer'in dediği gibi; İslâm felsefesi seçmeci felsefe olarak kaldı. Çünkü bu felsefenin dayanağı tercüme edilen Grek kitaplarıydı ve bu kitaplardan yapılan iktibaslardı. Bu felsefenin tarihi seyri, eskilerin yazdıklarını ve söylediklerini anlamaya çalışmaktan öteye geçmiyor, yeni birşey ortaya koymuyordu. Kendini önceki felsefelerden temayüz ettirecek bir yönü yoktu. Ne yeni problemleri çözmede ne de kadim meselelere çözüm getirmede yeni bir şey ortaya koymak gibi onu diğer felsefelerden ayırdettiren bağımsız bir niteliği vardı. Düşünce dünyasında lehine kaydedebileceğimiz yeniliklere de sahip değildi. Dolayısıyla kelimenin tam anlamıyla bu felsefeye İslami felsefede denilemezdi. Fakat yine de müslümanlar arasında kendini felsefe yapmaktan alıkoynamayan bir çok kimse vardı.²⁸⁰

Burada felsefeden kastımız şayet İslâm dünyasındaki görünümüyle Yunan felsefesi etrafında dönen felsefe ise bu hüküm doğrudur. Bu felsefe erbabı da ruhen Yunanlı sayılır. el-Kindi, Fârâbi, İbn Sina ve bir dereceye kadar İbn Rüşd böyledir. Daha önce de belirttiğim gibi bunlara tabi olanlardan çok az bir kesim kendini bunun dışında tutmuştur. Kuşkusuz, İslâmın ruhunu ifade eden İslâmî felsefe düşüncesi, bu müslüman Meşşai ve Yeni Platoncu felsefeden tamamen ayrıdır.

Evet, hiç şüphe yok ki İslâm felsefesi biraz önce belirttiğimiz Yunan felsefesi etkisindeki felsefi düşüncelerin çok ilerisindedir. Gerçek İslâm'ı yorumlamada ve onu ifade etmede mükemmeldir. Çünkü bu felsefenin erbabı hem ruhen hem de ceseden müslümandır. Sözünu ettiğimiz bu felsefe Eşaire'nin, Maturidiye'nin ve Mutezile'nin, mutedil olan Şia'nın ve Sünni ahlâkını esas alan Sufiliğin temsil ettiği felsefedir. Bu İslâm felsefesi Yunan felsefesini hiçbir şekilde kabul etmemiş, bilakis onu bir kenara itmiştir. Dolayısıyla Yunan, Fars ve Gnostik düşünce rengine boyanmış olan bu örnekler kesinlikle İslâm felsefesini temsil et-

mez. Farabi'nin İslâm filozofu olduğunu söylemeye kim cesaret edebilir? Ya da İbn Sina'nın İslâm felsefesinde birşeyi temsil ettiğini kim iddia edebilir? Belki de İbn Rüşd bunların hepsinden daha asaletli ve cesur idi. Bazı kitaplarında İslami bir yol izlerken diğer bir kısım kitaplarında ise Yunan felsefi düşüncesini esas almıştır. Kuşkusuz, gerçek İslâm felsefesi, Yeni Eflatunculukla son bulan felsefeyi kesinlikle konu edinmez. Gerçi İslâm dünyasında doğup büyümüş bir kısım kimseler Yeni Platonculuğu kabullenmişler ve kendilerini felsefe yapmaktan alakoyamamışlardır. Fakat İslami felsefeyle uğraşanlar daha doğru bir tabirle “müslüman felsefe” erbabı kendi tedris halkalarında, devşirme felsefeden uzak, kendilerine has yeni bir felsefi tasavvur ortaya koyuyorlardı. Devşirme felsefe Yakubi, Nasturi, Süryani ve Sabiileri de İslâm havzasına sokmuştu. Yüksek ve müreffeh saraylarında oturan, zevk ve safa içindeki umera da bu felsefeye destek veriyordu.

İslamî düşüncenin derinliklerindeki gerçeklere aykırı düşen İbn Sina, Yunan felsefesinin bir yorumuydu. Etkisinde kaldığı ister Platonculuk, ister Aristoculuk ve isterse Yeni Platonculuk olsun İbn Sina her halükarda Yunan felsefesinin gölgesinde yaşıyordu. Oysa hidayet imamı Ebu Hasan el-Eş'ari ve Bakillani, İmamı'l-Haremeyn, İmam Gazali, Mutezile ve diğerleri Kur'an ve Sünnet'ten kaynaklanan İslâm'ın ruhunu yorumluyorlardı. Avrupalı araştırmacıların hakkımızda, Yunan düşüncesine yeni birşey katmadığımızı söylemelerinde bir zarar yok. Çünkü biz müslümanlar olarak Yunan düşüncesinin işgalinde kalmadık ve onun fitnesine bulaşmadık. Bizi meşgul eden şey başka tasavvurlar başka hayaller idi. Kur'an'ın ve Sünnet'in tasavvuruydu bizi meşgul eden. İslâm kelimacıları Kur'an ve Sünnet'in aydınlığında felsefelerini kurdular.

Onun için Yeni Platonculuk her ne kadar müslüman adını taşıyan bir kısım grupları etkilemişse de gerçek müslümanlar üzerinde etkili olamamıştır. Etkilenen gruplar sayıca fazla sayılmazlar. Yeni Platonculuk okulunda gnostik felsefe okullarının tüm niteliklerini görmek mümkündür. Yeni Platonculuk gnostik düşüncenin değişik versiyonlarıyla karşılaştı. Özellikle Cündişapur'da ve diğer doğu kentlerinde ortaya çıkan gnostik

düşünce Yeni Platonculuğu aşıladı. Bununla da yetinmeyerek İslami hayatın derinliklerine nüfuz etme girişiminde bulundu ve düşünce olarak hadis sahasında kadar nüfuz etti. Çağdaş araştırmacılar Yeni Platoncuların peygamberden sonra birçok mevzu hadisi kudsi hadis diye takdim ettiklerini tesbit etmişlerdir. Aktarılan bu hadislerde Yeni Platonculuğun rengi ve üslubu vardır. Örneğin; “Allah ilk olarak akli yarattı, sonra ona; bana doğru yaklaş dedi, yaklaştı. Sonra ona geri git dedi, o da geri gitti. Sonra Allah şöyle dedi: İzzetim ve celalim hakkı için, yarattığım şeyler arasında benim için senden daha şerefli bir mahluk yoktur. Seninle alırım ve seninle veririm. Seninle mükafatlandırır ve seninle cezalandırırım.” Bu hadis, kudsi hadis olarak rivayet edilmiştir. Oysa Peygamber’e bu hadisi Plotinus’un diliyle söyletenler müslüman gnostikler olmuştur. Başta Takiyüddin İbn Teymiye olmak üzere hadis alimleri bu hadisin Yunan felsefesiyle olan bağlantısını tesbit ettiler ve buna karşı şiddetli bir eleştiri yönelttiler. Plotinos düşüncesinin ürettiği diğer bir hadis de şudur: “*Adem henüz balçıkla su arasındaki bir konumda iken ben peygamberdim*” Üçüncü bir hadis: “*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmekliğimi istedim ve mahlukatı halkettim.*” Bu da Plotinuscu bir hadistir.

Böylece Yeni Platonculuğun belli başlı İslami ilimlere kadar nüfuz ettiğini ve buralara kadar girdiğini görüyoruz. Ne var ki, hadis uleması Plotinuscu düşüncelere karşı çetin bir mücadele vererek buna karşı koymuşlardır.

Kelamcılar yaptıkları bilimsel araştırmalarında ve çalışmalarında yeni Plotinuscu felsefeden kesinlikle etkilenmemişlerdir. Çünkü bu iki okulun felsefi cevheri arasında şiddetli bir çelişki vardır. Gerçi, Gulat-ı Şia, Babiye ve Bahaiye gibi İslâm dışı sayılan birtakım gruplar yeni Plotinuscu felsefeden çokça etkilenmiştir, fakat sözkonusu fırkaların, bir yönüyle Yeni Platoncu felsefenin ilkeleriyle içiçe olan doğu gnostisizmiyle, öbür yönüyle Hermesçi felsefeyle de yakın ilişkileri vardır. Hermesçi felsefe Plotinus’tan kısa bir süre önce İskenderiye’de Ammonius Sakkas ve diğerleri tarafından kurulmuştur.

¹Max Meyerhof, *mine'l-İskenderiye ila Bağdad*, trc: Dr. Abdurrahman

Bedevi'nin *İslâm Medeniyetinde Yunan Kültürü* adlı kitabı, s. 27

²Max Meyerhof, *A.g.e.*, s. 42-43

³el-Kıftı, *Ahbarü'l-Hukema*, s. 7

⁴Max Meyerhof, *mine'l-İskenderiye ila Bağdad*, s. 52.

⁵Ibn Ebi Usaybia, *Uyunü'l-Enba*, c. 2, s. 135

⁶el-Mesudi, *et-Tenbih ve'l-İşraf*, s. 121-123

⁷Ibn Ebi Usaybia, *Uyunü'l-Enba*, c. 1, s. 116

⁸Max Meyerhof, *mine'l-İskenderiye ila Bağdad*, s. 53 vd.

⁹Ibn Teymiye, *Tecridü'n-Nasiha*, s. 288

¹⁰en-Neşşar, *Menahicul-Bahs*, s. 11

¹¹Max Meyerhof, *mine'l-İskenderiye ila Bağdad*, s. 97

¹²Suyuti, *Savnu'l-Mantık*, s. 12

¹³Şirazi, *el-Esfarü'l-Erbaa*, s. 17

¹⁴Leclerc, *L'histoire de la Medecine Arabe*, c. 1, s. 254

¹⁵Said, *Tabakatü'l-Ümem*, s. 49

¹⁶Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 237

¹⁷Dr. Bedevi, *Yunan Kültürü*, Goldziher'in makalesi "Eski Ehli Sünnet ulemasının eskilerin ilmi hakkındaki tutumları" s. 148

¹⁸Ibn Ebi Usaybia, *Uyunu'l-Enba*, c. 2, s. 39

¹⁹el-Mübeşşir bin Fatik, *Muhtarü'l-Hikem ve mehasinü'l-Hikem*, s. 2

²⁰*A.g.e.*, s. 4.

²¹Şehristani, *el-Milel ve'n Nihal*, c. 2, s. 237-243

²²Şehristani, *el-Milel ve'n Nihal*, c. 2, s. 243

²³el-Mübeşşir bin Fatik, *Muhtarü'l-Hikem*, s. 314

²⁴Ibn Nedim, *el-Fihrist*, s. 356

²⁵Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2.

²⁶Hud Suresi: 7

²⁷Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 142-244

²⁸el-Kıftı, *Ahbar*, s. 75

²⁹Aristo, *Kitabu't-Tabia*, (Dr. Bedevi'nin yayına hazırladığı kitap), c. 1, s. 128

³⁰Aristo, *Kitabu'n-Nefs*, s. 11

³¹*A.g.e.*, s. 26

³²*A.g.e.*, s. 11-12, Ayrıca bkz. Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiye*, s. 173-175

³³Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiye*, s. 96

³⁴Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiye*, s. 97, 99

³⁵*A.g.e.*, s. 113

- ³⁶A.g.e., s. 156
- ³⁷A.g.e., s. 121
- ³⁸A.g.e., s. 125
- ³⁹Mübeşşir bin Fatik, *Muhtarû'l-Hikem*, s. 54, 73
- ⁴⁰Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 253
- ⁴¹Şehristani, *al-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, ss. 253-255
- ⁴²Aristo, *Tabiat*, c. 1, s. 34
- ⁴³A.g.e., c. 1, ss. 212-218
- ⁴⁴Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 58
- ⁴⁵A.g.e., s. 133
- ⁴⁶A.g.e., s. 181
- ⁴⁷el-Makdisi, *el-Bed'u*, c. 2, s. 74-75
- ⁴⁸Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 253-355
- ⁴⁹Neşşar, *Neş'etü'l-Fikr'il-Felsefi inde'l-Yunan*, s. 30
- ⁵⁰Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 256
- ⁵¹Aristo, *Tabiat*, c. 1, s. 5
- ⁵²A.g.e., c. 1, s. 33, 43
- ⁵³al-Ahvani, *Yunan Felsefesinin Doğuşu*, s. 63, 66
- ⁵⁴Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiye*, s. 98
- ⁵⁵A.g.e., c. 1, s. 129, 131, 133, 136, 145, 147, 148, 150, 153.
- ⁵⁶Mübeşşir bin Fatik, *Muhtarû'l-Hikem*, s. 53, 72
- ⁵⁷İbn Ebi Usaybia, *Uyun*, c. 1, s. 37
- ⁵⁸el-Kifti, *Ahbarû'l-Ulema*, s. 170
- ⁵⁹İbn Miskeveyh, *Cavidan-ı Hired*, 225-228
- ⁶⁰Plutarkus, *el-Ârâu't-Tabiiye*, s. 99
- ⁶¹A.g.e., s. 102
- ⁶²A.g.e., s. 112
- ⁶³A.g.e., s. 115
- ⁶⁴A.g.e., s. 156
- ⁶⁵A.g.e., s. 162
- ⁶⁶A.g.e., s. 167
- ⁶⁷Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 267, 278
- ⁶⁸el-Kifti, *Ahbaru'l-Ulema*, s. 171
- ⁶⁹Erehter, *Histoire de Philosophie*, c. 1., Pr. 440-441
- ⁷⁰el-Kifti, *Ahbar'ül-Ulema*, s. 171
- ⁷¹Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 269-280
- ⁷²Yusuf Kerem, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 22

- ⁷³Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 276.
- ⁷⁴A.g.e., s. 280
- ⁷⁵A.g.e., s. 188
- ⁷⁶Araplara Göre Eflatun, s. 52.
- ⁷⁷*Resail-u İhvani's-Safa*, c. 1, s. 152-168
- ⁷⁸el-Kıftı, *Ahbarü'l-Ulema*, s. 58-63
- ⁷⁹el-Kıftı, *Ahbarü'l-Ulema*, s. 171
- ⁸⁰el-Mesudi, *et-Tenbih ve'l-Işraf*, s. 122
- ⁸¹A.g.e., 142
- ⁸²*et-Tûrasü'l-Yunani*, s. 83-84
- ⁸³Ibn Nedim, *el-Fihrist*, s. 430; Ibn Ebi Usaybia, *Uyunü'l-Enba*, c. 1, s. 43
- ⁸⁴Ibn Ebi Usaybia, *Uyun*, c. 1, s. 215
- ⁸⁵Ibn Nedim, *el-Fihrist*, s. 372-373
- ⁸⁶A.g.e., s. 381, el-Kıftı, *Ahbarü'l-Ulema*, s. 117; Ibn Ebi Usaybia, *Uyun*, c. 1, s. 234
- ⁸⁷Mesudi, *et-Tenbih*, s. 123
- ⁸⁸Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 320
- ⁸⁹Aristo, *Kitabü't-Tabia*, c. 1, s. 28-283
- ⁹⁰Aristo, *Kitabü't-Tabia*, c. 1, s. 5
- ⁹¹A.g.e., c. 1, s. 11, 13
- ⁹²A.g.e., c. 1, s. 17
- ⁹³A.g.e., c. 1, s. 22-23
- ⁹⁴Plutarkos, *el-Ârau't-Tabiiye*, s. 120
- ⁹⁵A.g.e., s. 8
- ⁹⁶Plutarkos, *el-Ârau't-Tabiiye*, s. 138.
- ⁹⁷Plutarkos, *el-Ârau't-Tabiiye*, s. 152.
- ⁹⁸Aristo, *Mâ ba'de't-Tabia*
- ⁹⁹A.g.e., c. 2, s. 71
- ¹⁰⁰A.g.e., c. 2, s. 712. Bkz. s. 640
- ¹⁰¹Aristo, *Kitabü't-Tabia*, c. 2, s. 713-732
- ¹⁰²A.g.e., c. 2, s. 793, 899, 906
- ¹⁰³Mübeşşir b. Fatık, *Muhtarü'l-Hikem*, s. 40
- ¹⁰⁴Yakubî, *Tarih*, c.1, s.119.
- ¹⁰⁵Şehristani, *el-Milel*, c. 2, s. 320-325
- ¹⁰⁶Aristo, *Kitabü't-Tabia* c. 1, s. 5, 8, 9, 11, 13, 17.
- ¹⁰⁷Mübeşşir bin Fatık, *Muhtarü'l-Hikem*, s. 41, 317
- ¹⁰⁸Aristo, *Kitabü't-Tabia* c. 1, s. 8-14

¹⁰⁹A.g.e., c. 1, s. 230

¹¹⁰Aristo, *Kitabü's-Semâ*, s. 197

¹¹¹A.g.e., s. 200-201.

¹¹²A.g.e., s. 334, 335.

¹¹³Aristo, *Kitabü'n-Nefs*, s. 11

¹¹⁴Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiye*, s. 102.

¹¹⁵Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiye*, s. 117

¹¹⁶Plutarkos, *A.g.e.*, 120

¹¹⁷A.g.e., s. 122

¹¹⁸Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 319

¹¹⁹Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiye*, s. 133

¹²⁰Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiye*, s. 136-137

¹²¹el-Makdisi, *el-Bed'ü ve't-Tarih*, c. 2, s. 25

¹²²Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiye*, s. 133

¹²³A.g.e., s. 138-139.

¹²⁴A.g.e., s. 141.

¹²⁵A.g.e., s. 159.

¹²⁶Araplara Göre Eflatun, s. 23

¹²⁷Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 283-285

¹²⁸el-Kıftî, *Ahbarü'l-Ulema*, s. 20.

¹²⁹Mübeşşir b. Fatik, *Muhtarü'l-Hikem*, s. 40, 126, 127; İbn Ebi Usaybia, *Uyunü'l-Enba*, c. 1, s. 5.

¹³⁰Farabi, *Tahsilü's-Saade*, Haydarabad baskısı (1346 H.) s. 36. Bu ibareye dikkatimi çeken, Cezayir Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde eski bir öğrencim olan Prof. Dr. Ammar oldu.

¹³¹Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s.313

¹³²Mübeşşir b. Fatik, *Muhtarü'l-Hikem*, s. 314.

¹³³A.g.e., 318

¹³⁴Bkz. *Tagayyür Filozofu Herakleitos*, Dr. Muhammed Ali Ebu Reyyan ve Abduh er-Racihi.

¹³⁵Neşşar, *Menahicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*. Kitabın mukaddimesine ve son bölümdeki önemli neticelere bkz.

¹³⁶Yusuf Kerem, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Yunaniye*, s. 18

¹³⁷İbn'ül-Cevzi, *Telbis-u İblis*, (Mısır baskısı, 1928) s. 41

¹³⁸Müfid, *Evailü'l-Makalat*, s. 75-76

¹³⁹Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi inde'l-Yunan*, s. 137.

¹⁴⁰Aristoteles, *Esolocya*, s. 23.

- ¹⁴¹Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 256-257; Saïd, *Tabakatü'l-Ümem*, s. 28.
- ¹⁴²el-Kıftî, *Ahbarü'l-Hükema*, s. 12.
- ¹⁴³Saïd, *Tabakatü'l-Ümem*, s. 28; Kıftî, *Ahbar*, s. 13.
- ¹⁴⁴Ibn Ebi Usaybia, *A.g.e.*, c. 1, s. 38. Bkz. Saïd, *Tabakatü'l-Ümem*, s. 27-28.
- ¹⁴⁵Suhreverdi, *Hikmetü'l-Işrak*, s. 40
- ¹⁴⁶*A.g.e.*, s. 20.
- ¹⁴⁷Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 258
- ¹⁴⁸Affî, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, s. 180-182.
- ¹⁴⁹Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 258.
- ¹⁵⁰Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 258
- ¹⁵¹*A.g.e.*, s. 258
- ¹⁵²Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 268-266.
- ¹⁵³Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 260-263.
- ¹⁵⁴Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 260-263.
- ¹⁵⁵Aristo, *Nefs*, s. 10.
- ¹⁵⁶Aristo, *Nefs*, s. 19.
- ¹⁵⁷Aristo, *Nefs*, s. 23
- ¹⁵⁸Aristo, *Nefs*, s. 24
- ¹⁵⁹*A.g.e.*, s. 68
- ¹⁶⁰*A.g.e.*, s. 54
- ¹⁶¹Aristo, *Tabiat*, c. 2, s. 34-35, 36-42
- ¹⁶²*A.g.e.*, c. 1, s. 52, 113, 218
- ¹⁶³*A.g.e.*, c. 1, s. 143-144-145
- ¹⁶⁴Aristo, *Kitabü't-Tabia*, c. 2, s. 803
- ¹⁶⁵*A.g.e.*, c. 2, s. 812-814-816
- ¹⁶⁶*A.g.e.*, c. 2, s. 808
- ¹⁶⁷Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 103-104
- ¹⁶⁸Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 206
- ¹⁶⁹*A.g.e.*, s. 117
- ¹⁷⁰*A.g.e.*, s. 118
- ¹⁷¹Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 120-121
- ¹⁷²en-Neşşar ve Subhi, Yunan'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, s. 147
- ¹⁷³Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 122
- ¹⁷⁴Cabir b. Hayyan, *el-Hasıl*, s. 336-337
- ¹⁷⁵*A.g.e.*, s. 123-124

- ¹⁷⁶Cabir b. Hayyan, *el-Hasıl*, s. 127
- ¹⁷⁷A.g.e., s. 130
- ¹⁷⁸A.g.e., s. 135
- ¹⁷⁹A.g.e., s. 136-138-140
- ¹⁸⁰Cabir b. Hayyan, *el-Hasıl*, s. 160-163
- ¹⁸¹Makdisi, c. 1, s. 136
- ¹⁸²A.g.e., c. 1, s. 137
- ¹⁸³Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-Mukabesat*, s. 282-283
- ¹⁸⁴el-Kıftı, *Ahbarü'l-Ulema*, s. 44
- ¹⁸⁵Mübeşşir b. Fatik, *Muhtar*, s. 317
- ¹⁸⁶Aristo, *Tabiat*, c. 1, s. 35
- ¹⁸⁷A.g.e., c. 1, s. 205-209
- ¹⁸⁸A.g.e., c. 1, s. 39
- ¹⁸⁹Aristo, *et-Tabia*, c. 1, s. 42
- ¹⁹⁰A.g.e., c. 1, s. 142, 205
- ¹⁹¹Dr. Bedevi, *Makaletü'l-Lam*, s. 4.
- ¹⁹²Aristo, *et-Tabia*, c. 2, s. 803
- ¹⁹³A.g.e., c. 2, s. 808
- ¹⁹⁴A.g.e., s. 849
- ¹⁹⁵Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 98-99
- ¹⁹⁶Makdisi, *el-Bed'u ve't-Tarih*, c. 1, s. 138
- ¹⁹⁷Şehristani, *el-Milel*, s. 248-250
- ¹⁹⁸Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 113
- ¹⁹⁹Şehristani, *el-Milel*, c. 2, s. 251-253
- ²⁰⁰Dr. Ebu Rıde, *en-Nazzâm*, s. 150
- ²⁰¹Plutarkus, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 24
- ²⁰²A.g.e., s. 158
- ²⁰³Şirazi, *el-Esfarü'l-Erbaa*, c. 1, s. 436, er-Razi, *el-Mebahisü'l-Meşrikiyye*, c. 2, s. 322. Keza bkz. Pines, *Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimin*, s. 13
- ²⁰⁴Pines, *Mezhebü'z-Zerre*, s. 48
- ²⁰⁵Dr. Ebu Rıde, *en-Nazzâm*, s. 144
- ²⁰⁶Yakubi, *Tarih*, c. 1, s. 120
- ²⁰⁷Gazali, *el-Munkız mine'd-Dalal*, s. 36.
- ²⁰⁸Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 215
- ²⁰⁹A.g.e., s. 118
- ²¹⁰A.g.e., s. 221
- ²¹¹A.g.e., s. 125

²¹²A.g.e., s. 226

²¹³Aristo, *en-Nefs*, s. 8

²¹⁴A.g.e., s. 9.

²¹⁵A.g.e., s. 10

²¹⁶Bkz. A. Sami en-Neşşar, Muhammed Abudi ve Ali Abdulmuti'in, "Atomcu Filozof Demokritos'un, İnsan Düşüncesine Etkileri" adlı kitabı.

²¹⁷et-Tusi, *Haşiyet-u Muhassal*, s. 28, et-Tehanevi, *Keşşaf-u Istılahatı'l-Fünun*, c. 1, s. 265-266.

²¹⁸Matüridi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 153-156

²¹⁹el-Kifti, *Ahbar*, s. 135; İbn Ebi Usaybia, c. 1, s. 43

²²⁰Bkz. en-Neşşar, *İslâm Dünyasında Phaidon*, (3. kısım)

²²¹Benim yanımda master çalışması yapan Tikritli Dr. Naci Abbas, İslâm dünyasında "Eflatuncu Ahlak Mezhepleri" adı altında hazırladığı tezinde çok önemli sonuçlara varmıştır.

²²²Bkz. Dr. Neşşar, Kınvani ve Abbas Şerbini, *el-Me'debe ve eserüha fi'l-alemi'l-İslami*.

²²³Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 102

²²⁴A.g.e., s. 117

²²⁵Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 121

²²⁶A.g.e., s. 114.

²²⁷A.g.e., s. 127

²²⁸A.g.e., s. 122

²²⁹A.g.e., s. 125

²³⁰A.g.e., s. 162

²³¹A.g.e., s. 126

²³²A.g.e., s. 128

²³³A.g.e., s. 158

²³⁴A.g.e., s. 159

²³⁵Şehristani, *el-Milel*, c. 2, s. 287

²³⁶el-Kifti, *Ahbar*, s. 20

²³⁷el-Kifzi, *Ahbar*, s. 20

²³⁸Pines, *Mezhebü'z-Zerre* s. 45-95

²³⁹Abdulfettah Fuad adındaki bir öğrencim mastır tezi olarak "İslâm Düşüncesinde Stoacılık'ın Etkisi" konusunu işledi.

²⁴⁰Pines, *Mezhebü'z-Zerre*, s. 54-95.

²⁴¹el-Kifti, *Ahbar*, s. 20

²⁴²A.g.e., s. 42-174

- ²⁴³Şirazi, *el-Esfarû'l-Erbâa* s. 4.
- ²⁴⁴Şirazi, *el-Esfarû'l-Erbâa*, s. 359-360
- ²⁴⁵Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 95
- ²⁴⁶Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 104
- ²⁴⁷*A.g.e.*, s. 106
- ²⁴⁸Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 107
- ²⁴⁹*A.g.e.*, s. 144
- ²⁵⁰*A.g.e.*, s. 116
- ²⁵¹*A.g.e.*, s. 117
- ²⁵²Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 118
- ²⁵³*A.g.e.*, s. 118
- ²⁵⁴*A.g.e.*, s. 120
- ²⁵⁵*A.g.e.*, s. 121
- ²⁵⁶*A.g.e.*, s. 22
- ²⁵⁷*A.g.e.*, s. 120
- ²⁵⁸Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 118
- ²⁵⁹Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 119
- ²⁶⁰Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 126
- ²⁶¹*A.g.e.*, s. 158
- ²⁶²*A.g.e.*, s. 151-169-170
- ²⁶³Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 161
- ²⁶⁴*A.g.e.*, s. 162
- ²⁶⁵Plutarkos, *el-Ârâu't-Tabiiyye*, s. 163-164
- ²⁶⁶Plutarkos, s. 164-165
- ²⁶⁷Plutarkos, s. 131-132
- ²⁶⁸Dr. Abdurrahman Bedevi'nin *Cavidan-ı Hired'e* yazdığı ve *Lugz-ı Kâbis* hakkında değişik görüşlerin aktarıldığı önsözüne müracaat, s. 48-54
- ²⁶⁹Asin Palacios, *Sens du mot Tehafo dans les oeuvres de Chazali*, s. 1-2
- ²⁷⁰el-Kıfti, *Ahbar*, s. 171
- ²⁷¹İbn Nedim, *el-Fihrist*, 371
- ²⁷²Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 415-425
- ²⁷³Miskeveyh, *Cavidan-ı Hired*, s. 216
- ²⁷⁴Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Eflûtin inde'l-Arab'ın mukaddimesi*, s. 3-66.
- ²⁷⁵el-Kıfti, *Ahbar*, s. 364
- ²⁷⁶ Abdurrahman Bedevi, *Araplarda Yeni Eflatunculuk*, c. 1, s. 20-21.
- Bedevi, *el-Hayru'l-Mahz* adlı kitabın eski bir tercümesini neşrettiği gibi alemin kıdemi ve eşya hakkında Proklus'un görüşlerini de neşretmiştir.

²⁷⁷Şehristani, *el-Milel*, c. 2, s. 432

²⁷⁸İbn Nedim, *el-Fihris*, s. 433

²⁷⁹Bedevi, *Araplarda Yeni Platonculuk*, c. 1, s. 35

²⁸⁰De Boer, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 40-41

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM VE GNOSTİSİZM

1. “GNOSTİK” TERİMİNİN TAHLİLİ VE GNOSTİK DÜŞÜNCENİN DAYANDIĞI İLKELER

Yunanca bir kelime olan Gnos ya da gnosis “marifet” anlamına gelmektedir. Daha sonraları bu kelime ıstılahi bir anlam kazanmış ve metafizik bilgiye bir nevi keşif yoluyla ulaşmak anlamında kullanılmıştır. Yahut bu marifeti tatmaya akli delillere başvurmadan doğrudan doğruya kendi nefsinde kavuşabilmektir.

Gnostikler varlık (vücut) konusundaki inançlarının en eski bir akide olduğunu kabul ederler. Yine onlara göre, gnosis Allah'ın en eski vahiylerinden biridir. Bu vahiy gnostik tabakadan başka bir tabakaya intikal etmiştir ve bu intikal ilanihayedir. Bitimsiz bir dönüşüme inanması yönüyle gnosis kendi dışındaki dinsel akidelerden ayrılır. Bir grup sihirbaz ve kahin, yüksek ve “mukaddes sırlar”ın ve ilahi sırların anahtarlarını ellerinde tuttuklarını ilan ederek bu düşünceyi nesilden nesile taşıdılar. “Gnos”, ebedi bir kurtuluş, sürekli yenilenen bir vahiy ve durmadan mele-i âlâdan gelen bir feyizdir. Gnostik düşüncenin vatanının neresi olduğunu, bu düşüncenin Fars'tan mı, Hint'ten mi geldiğini kesin olarak bilemiyoruz.

Gnostik felsefe varlık konusunda genel çerçevede bir plan ortaya koymaya çalıştı. Bunun tepesine maddeden ayrı, akledilebilen fakat kesinlikte idrak edilemeyen vücut anlamında Allah'ı yerleştirdi. Bu vücuttan birbiri peşisıra elektronlar sudur etti. Bunlar ardarda gelen ve müzdeviç (çift) bir düzen içindeki elekt-

ronlardı. Herbiri dişil ve eril elektronlardan oluşuyordu. Bunlar bu ilk vücuddan uzaklaştıkça kesafetleri arttı ve maddeye yaklaşmış oldular. Bu eletronlardan herbiri nefsini gnosis (marifet) ile temizlemeden Allah'a doğru yükselmek istedi ama her defasında bulunduğu yerinden tardedildi. O zaman kendisinden kendisi gibi şerir elektronlar türedi. İşte bu şerir olan elektronlardan içindeki cisimlerle birlikte madde alemi ortaya çıktı. Nefisler -ki onlar bu maddi alemden geçmektedirler- cisim elbisesi giydiler. Böylece bu elektron insan zindanında mahpus kaldılar. Fakat insan nefsi buradan bir kez daha kurtulmaya çalışmakta ve geldiği ilk aleme doğru yükselmeye uğraşmaktadır. İşte bu noktada insandaki hayır ve şer kuvvetleri arasında şiddetli bir mücadele başgöstermiştir. Her kimde gnostik tabiat varsa o ilahi ve rabbani olana döner. Ve her kimde maddi yön ağır basarsa içinde bulunduğu aşağı alemden yukarı çıkamaz. Hayır ve şer yönünün eşit olması halinde mücadele yine devam eder. Hayır tarafı baskın çıkabileceği gibi şer yönü de baskın gelebilir. Fakat bu noktada şöyle bir soru ortaya çıkmış oluyor: Allah mutlak hayır (hayr-ı mahz) olup maddi olmayan bir vücut (varlık) idiye kendisinden mutlak kötülük (şerr-i mahz) ve maddi olan bir vücut nasıl olmuş da sadır olmuştur?

Daha sonra göreceğimiz gibi bu sorunu eski Fars hükeması ortaya atmıştır. Varlığı iki asla irca etmişler veya başka bir deyimle varlığı iki ilaha vermişlerdir; nur olan hayır ilahı ve karanlık olan şer ilahı. Böylece Allah ile madde arasındaki ikilik gnostik düşüncenin ünvanı olmuştur. Allah ile madde arasındaki mesafe ise oldukça uzaktır. Bunun bir ara madde ile doldurulması lazımdır ki, bunun için en uygun olanı da elektron çiftleridir. Allah'tan uzaklaştıkça kesafet artar ona yaklaştıkça da azalır. "Nefsin tüm alemlere ve elektronlara süluk etmesi gerekir. Allah'a, yeniden dönüşümünü ya gnosis (marifet) ile ya el-Kelime ile yahut Ruhu'l-Kudüs ile yapabilir.

2. YAHUDİ VE HIRİSTİYAN GNOSTİSİZMİ

Gnostik düşüncenin Yahudiliğe nasıl sızdığını daha önce gördük. Bunun izlerini *Talmu't*'ta açıkça görüyoruz. Gnostisizmin Yahudiliğe sızması yahudilerin Babil'de sürgünde

iken Farslarla komşu olmaları zamanına rastlar. Gnostisizm daha sonraları İskenderiyeli yahudilere ve peşinden de Filistinli yahudilere sirayet etmiştir. İskenderiyeli ve Filistinli yahudiler sihir, simya ve tıpla uğraşan ruhani bir grup tabiplerden oluşmaktaydı. Munk, Hz. İsa'nın işte bu tabipler arasında zuhur ettiğini ve onların bu cemaatinin gizli bir üyesi olduğunu söyler.

Gnostik düşünceler, kendilerine Kabala denilen yahudiler arasında ortaya çıktı. O dönemde Kabala, dünyanın dört bir yanında en büyük gnostikler olarak biliniyordu. Yahudilerin yaşadığı tüm bölgelerde gizli tutulan gnosis kurtuluşun kendisinde olduğunu iddia ederek her akideye hulûl etmeye ve her topluma egemen olmaya çalıştı. Oysa Yahudilik kendi inancına ters düşen her türlü akideyi ortadan kaldırmaya çalışıyordu.

Yahudi kabalizmi, özünde insanı evrenin aslını öğrenmeye, hikmetini ve gayesinin ne olduğunu anlamaya sevkeder. Fakat buradaki marifet akıl vasıtasıyla olan düşünme ve araştırma yoluyla değil bunun dışında teemmül ve işrak yoluyla gerçekleşir. Bu marifete ulaşmak için behemehal zorlu bir seyrisüluk, içe doğru bir yoğunlaşma ve batını bir inikas lazımdır. Onun için Kabalizm, müritlerine nefislerini bu yola adama noktasına getirmeleri için uzun ve meşakkatli bir yol önermektedir. Kabala kelimesi "taklid" (gelenek) anlamına geliyorsa şayet bu hads ve zevk anlamlarıyla tamamen mûsavî ve mutabıktır. Onun için "taklid" ancak gnosisle anlaşılabilir. Taklidin ne demek olduğunu bu gnosis tefsir eder. Burada "taklit" gerçek anlamı dışında bulunmaktadır. *Phida*, Kabala'nın yahudi gnosisminin en açık biçimde bir tezahürü olduğunu kaydeder. Gnostisizm Hristiyanlıktan önce Yahudiliğe sızmış ve çok yerde yahudi akidesine egemen olmuştur. İçsel varlığın teşekkülü ve varlığın bilinmesi konularında yahudilere kendi bilinen izah tarzlarını takdim etti. Buna ancak aklı aşan yollarla ulaşılabilir. Bu hususta özel bir vahiy sözkonusudur. Yahudi gnosismi, ilkelerinin, ancak müridlerinden oluşan sınırlı bir grup insan tarafından anlaşılabilceğini ilan etmiştir. Yahudi gnosismi bunlarla bireysel ve toplumsal kurtuluşa ulaşmayı da hedefler. Yahudilikte üç büyük hristiyan gnostik şahsiyet ortaya çıktı. Bunlar Basilide, Valentin ve Markiyon idi. Bunlara göre; iki ilah vardır; biri ahd-ı kadim ilahıdır. Bu, acımasız,

Cebbar ve muntakim bir ilahdır. Diğeri ise ahd-ı cedid ilahıdır. Bu da hayır, iyilik ve güzellik ilahıdır. Birinci ilah şer meleklerinin ilahı, ikincisi ise hayır meleklerinin ilahıdır. Birinci ilah bu duyumsanan alemin saniidir. İkinci ilah ise akledilen alemin saniidir. Bu üç gnostik, Tevrat'la İncil arasındaki cisimleri de içine alan çelişkiyi gidermenin biricik yolunun bu olduğunu kararlaştırdılar. Daha sonra, maddeye ve kesif olan cisimleri de içine alan mevcudatın Allah'tan nasıl sudur etmiş olduğu hususunda açıklamalarda bulunan bu üç gnostik, insanın bu kesif cisimden nasıl kurtulup da Yüce İlâh'a döneceği üzerinde durdular.

Aynı şekilde müslümanlar yahudi gnosismini de kendilerine nakledildiği biçimde öğrendiler. Philon birçok yolla bu düşünceleri müslümanlara ulaştırdı. Müslüman mutasavvıf filozofların kitaplarında bu düşüncelerin çokça yer almış olduğunu görüyoruz. Tasavvufçuların ünlü filozofu Muhyiddin İbn Arabî, neredeyse Philon'un bir kopyasıdır. Gnostik yahudi Kabalası ise İsmailiyye mezhebinin içinde beslendi. Keza müslümanlar İslâm dünyasında yaşayan "*Şelaiyyin*" fırkasını da tanımışlardı. Bu fırkanın kurucusu *Şela* idi. *Şela*, Muğteseale taifesindendi. Müslümanlar onun yahudi mezhebine temayül gösterdiğini ve ondan birşeyler aldığının farkında idiler.

Mesihi gnosisizm ise İslâm'a hulûndan sonra da güçlü bir şekilde hayatını sürdürdü. İbn Nedim,² Markiyon gnostiklerinden söz ederken -ki bunlar Markiyon'un arkadaşlarıdır- bunların evrenin iki kadim aslına inanan bir hristiyan taifesi olduklarını söyler. Bu iki asıl (unsur), nur ve zulmettir. Fakat onlar "üçüncü bir varlığın" bulunduğu görüşündedirler. Bu üçüncü şey ilk iki unsurla karışmış ve onlarla imtizac etmiştir. Ya da Şehristani'nin deyimiyle bu üçüncü varlık ikisinin arasını bulan tadil edici ve birleştirici bir rol oynamıştır.³ Yani nuru zulmetle mezcettirmiştir. Birbirine zıt ve muarız olan iki şeyin birleşmesi ancak üçüncü bir arabulucu ile mümkündür. İşte bu imtizac ve birleşmeden evren veya hayat meydana gelmiştir. Nur, bu kaynaşmış olan aleme Mesihi bir ruh göndermiştir. Bu, ruhullah ve oğludur. İnsan denen zulmet şebekesinde tadil edici olan muaddeldir. O ne sırf nurdur ne de sırf zulmettir. Kim bu üçüncü varlığın resulüne uyar, baba tarafından ve nurdan gelen ruhu'l-kudûs'e ittiba eder,

kadınlara dokunmaz ve içkiye yaklaşmazsa o kimse kurtulmuş ve nur olarak geri dönmüştür. Kim ki buna muhalefet ederse he-lak olup zulmet olarak döner. İbn Nedim, bunların kendilerine özgü bir İncillerinin ve birçok dini kitaplarının olduğunu söyler. Bu taife, İbn Nedim'in yaşadığı asra kadar Horasan'da münteşir olan Mesihilik perdesi arkasında gizlenmekte idiler.

3. FARŞ GNOSTİSİZMİ

Gnostisizm son dönemlerdeki çok tanrılı Fars dininde zuhur etti. Önceleri gnosizm dışında doğan bu mezhepler daha sonraları katı bir gnosizme büründüler. Müslümanlar bütün bu mezhepleri mecusilik adı altında toplamıştır. Aralarındaki farkı belirtmek için de Ashabül'-isneyn, el-Maneviyye diye ayırdılar. Böylece bu iki mezhep arasındaki ince farkı tefrik ettiler.

Tesniye inancı tamamen ahlâki bir düşünceden ve evrende kötülüğün yorumlanması çabasından doğmuştur. Şerrin mahiyetinin araştırılması, şer ve hayrın dayandığı esasların neler olduğu sonucuna götürmüştür insanı. Eski Acem (Fars) hükeması bir arada bulunan iki düşüncenin bir tek varlıktan sudurunu anlayamamışlardır. Saniin hayriyeti ve iyiliği sayesinde insanı en yüksek mekana çıkarttılar. Bu durumda şerri (kötülüğü) üreten başka bir mebdeye ihtiyaç vardı. Evren nur ve zulmet olan bu iki ilke sayesinde iki kuvvet arasında çatışma halindedir. Bu iki kuvvetin adı Farsça'da "Yezdan" ve "Ehrimen"dir.

Fars hükeması bu iki ilkenin herbirisinin kadim olup olmadığına ihtilafa düştüler. Bunlardan sadece "nur" kadim olup zulmet (karanlık) muhdes midir? Yoksa ikisi birden kadim midir? Nurun zulmetle kaynaşıp birleşmesi nasıl olmuştur? Nur zulmetten kendini nasıl kurtaracaktır? Şehristani, "bunlar imtiazı mebd, kurtulmayı da mead olarak kabul ettiler" diyor.⁴

a. Kiyomres

Fars mitolojisinde varlığın iki asla dayandığını ilk kez söyleyen kişi Kiyomres'tir. Mitolojiye göre bu kişi aynı zamanda ilk halife Adem'dir. Bir görüşe göre de varlığın aslının Yezdan ve Ehrimen olduğunu söyleyen kimsedir. Yezdan ezelîdir, kadimdir; Ehrimen ise muhdestir, mahluktur. Fakat bu muhdes nasıl meydana gelmiştir? Mutlak kötülük olan karanlık nurdan -ki mutlak

iyiliktir- nasıl ayrılmıştır? Kiyomres mitolojisi soruna çok güzel bir çözüm buluyor ve şöyle diyor:

Yezdan kendi kendine “benim karşıtım olsaydı acaba nasıl olurdu? diye düşününce nurun içinden kötü ve bayağı bir düşünce olan karanlık meydana geldi. Bu kötü ve bayağı düşünce nurun tabiatına münasip değildir. İşte o sırada karanlık bu kötü düşüncenin içinden çıktı. Bu düşünce yahut bu karanlık nur aleminde kopup ayrıldı ve kendini Ehrimen olarak adlandırdı. Nurdan ayrıldı, çünkü düşünce ve tabiat olarak ona muhalifti. Onunla bir arada olamayacağı gibi nur da karanlıkla içtima edemezdi. Böylece aydınlıkla karanlığın askerleri arasında bir muharebe başlamış oldu. Fakat melekler araya girerek onları şu esasa göre barıştırdı; bundan böyle süfli ve aşağı alem yedibin yıl süresince Ehrimen'e ait olacak, daha sonra burayı Yezdan'a bırakacaktı. Peki karanlıkla aydınlık arasındaki imtizac nasıl hasıl olmuştu? Kiyomres'e göre nur (aydınlık) insanların hayırlı olanlarıdır. Onlar cesetsiz ruhlardır. Hal böyle iken Allah onları Ehrimen'in makamında onlara ceset giydiriyor ve Ehrimen'le savaşmaya başlıyorlar. Cisim gömleğini giymek istemeleri, nur'un askerlerine güç vermek ve Ehrimen'e karşı savaşabilmek içindir.

Şayet Ehrimen'i yenip zafer elde ederlerse tekrar nur alemine geri döneceklerdir. Fakat Ehrimen ve askerlerine karşı mağlup olurlarsa o zaman kıyamet kopacaktır. İşte imtizac sebebi ve kurtuluş sebebi!⁵

b- Zûrvâniyye

Daha sonra yine Fars mitolojisinin ürettiği ikinci fırka olan Zûrvaniyye ortaya çıktı. Denildiğine göre bu fırka Hz. Süleyman bin Davut zamanında zuhur etmiş ve şiddetli bir şekilde ona karşı gelmişti. Zûrvaniyye akidesi tıpkı Kiyomresçiliğe benzerdir. Sadece mevcudatın doğuşunu ve meydana gelişini başka bir tarzda tasvir etmiştir. Bu akideye göre nur, nurdan birçok şahıslar yaratmıştır. Bunların hepsi “ruhani ve rabbani”dirler. Zûrvan bunların en büyüğüdür. Ehrimen ya da kötülük Zûrvan'ın -en büyük nurani şahıs- kendi nefsindeki düşüncesinde doğmuştur. Ehrimen veya kötülük işte bu düşünceden meydana gelmiştir. Mezhebin bu anlatım biçimi esas alınırsa Ehri-

men'in mahluk olduğu sonucuna varılır. Şehristani, bu mezhepten bir grubun görüşünü onların nasslarına dayanarak şöyle aktarıyor: "Allahla beraber hâlâ devam eden bir şey vardı. Bu şey ya süfli ve kötü bir düşünce veya kötü bir koku idi. İşte Şeytanın kaynağı bu süfli ve kötü kokudur.

Dünya kötülüklerden ve afetlerden masun idi. Orada yaşayanlar tam bir refah içerisinde idiler. Ehrimen ortaya çıkınca "kötülükler (şerler) ve afetler de ortaya çıktı." Şehristani yine Ebu Hamid Zürvani'den şunları zikretmektedir: Şeytan varlıktan dışlanmış bir şekilde havada, boşlukta ve karanlıkta idi. Fakat aydınlığı görünce, bu onu cezbetti ve ona doğru giderek oraya yerleşti. Kendisiyle birlikte buraya şerleri (kötülükler) ve afetleri de soktu. Allah şeytanın mahsur kalması için alemleri yarattı ve Şeytanı aleme bağladı. Şeytan "orada mahpus"tur. İnsanlara afetler ve sıkıntılar musallat etmekte ve eziyetler vermektedir. Allah kime hayat veriyse Ehrimen onu ölüme itmekte, kime sıhhat veriyse onu hastalığa düşür etmekte, kimi sevindirdiyse onu üzüntülere boğmaktadır. Bu durum hâlâ böyledir ve kıyamet gününe kadar da devam edecektir. Ehrimen'in gücü hergün biraz daha azalmaktadır. Kıyamet kopunca gücü tamamen ortadan silinecek, ateşi sönecek ve kuvveti bitecektir. Allah onu sonsuz bir karanlığa ve boşluğa atacaktır.

Zürvanilik gerçekten bu anlamlarla mı sınırlıdır yoksa dayandığı mitoloji akılla tasavvur edilebilen daha derin bir şeye mi işaret etmektedir? Yani akıl, insanda birbiriyle çatışan hayır ve şerri (iyilik ve kötülük) gördüğünde sadece bunu tahayyül ve tasavvur etmekle mi yetinmektedir.?!

c. Zerdüştlük

Bütün bu mitolojiler ve yorumlar aslında daha sonraları Farsların seçecekleri dinin gelişine bir hazırlık olmuştur. Fars medeniyetinde etkili olan bu din İslâm'ın zuhuru günlerinde de etkinliğini korumuş ve Fars dini adı altında günümüze kadar devam etmiştir. Fakat tarihte Zerdüştlük adıyla tanınan bu din müslümanlar tarafından Mecusilik olarak bilinmiştir.

Zerdüş milattan önce yedinci asrın ortalarında yaşamıştır. En isabetli bir görüşe göre de miladi 582 yılında ölmüştür.

Zerdüş Azerbaycan'da doğdu. Doğumu az da olsa Hz. İsa'nın doğumuna ve ilk çocukluk yıllarına benzemektedir. Allah belirsiz bir vakitte -melekütünden suhuf-i ulâ ve kitab-ı âlâ'da- ruhani bir mahluk yarattı. Üçbin yıl geçince meşietini parıldayan bir nurdan insan biçiminde bir suret yaratma şeklinde icra etti. Melaïke-i mükerrerinden yetmiş adet melekle onun etrafını çevirdi.

Sonra güneşi, ayı, yıldızları, yerküreyi ve beni Ademi yarattı. Üçbin sene hareketsiz ve sakin olarak geçti. Sonra Zerdüş'tün ruhunu, âlâ-yı illiyyinde geliştirdiği ve Azerbaycan dağlarından birinde diktği bir ağaca yerleştirdi. Sonra Zerdüş'ün hayali suretini inek sütüyle karıştırdı ve Zerdüş'ün babasına içirtti. Bundan, önce meni, sonra annesinin rahminde etparçası oluştu.

Şeytan ve diğerleri ona zarar vermeye çalıştılar. Annesi gökten bir ses işitti. Bu seste onun kurtuluşu müjdeleniyordu ve sonuçta o da kurtuldu. Zerdüş doğduğu zaman hazır bulunanların da işiteceği şekilde güldü. Onu alıp inek, at ve kurdun barındığı yerlere koydular. Bunlardan herbiri onu kendi cinsinden olan hayvanlardan koruyordu. Gelişip delikanlı olduğunda Filistin'e gitti, orada Ermiya peygamberin öğrencileri olan bazı Benî İsrail peygamberlerini dinledikten sonra Azerbaycan'a geri döndü. Yahudilik onu tatmin etmemişti. Onun için eski Fars dinlerini araştırılmaya koyuldu. Otuz yaşına gelince Allah onu kendi halkına nebi ve resul olarak gönderdi. Bu tasvir Hz. İsa'yı andırmaktadır. Anlaşılması güç bir doğum, henüz beşikte iken konuşması, otuz yaşında peygamber olması, yahudi bir nebiden ders alması v.s. Zerdüş'te harika birtakım olaylar ve mucizeler de nisbet edildi. Ölülerini diriltme ve kör olanların tekrar görmeye kavuşturmaları gibi. Avrupalı tarihçilerin birçoğu Hz. İsa'nın gösterdiği tüm mucizeleri Zerdüş'ten öğrenmiş olduğunu iddia etmişlerdir. Bunu da Hz. İsa'nın Hindistan'a yaptığı ünlü yolculuğu esnasında Fars ülkesinden geçmiş olmasına bağlamaktadırlar. Dolayısıyla Hıristiyanlıkta Zerdüştlüğün izlerini kolaylıkla bulabiliriz.

Zerdüş, Fars kralı Kistasib bin Lehrasib'i kendi (dinine) davet etti; Kral iman edince Zerdüştilik Farsların resmî dini oldu.

Zerdüş'ün Araplarca bilinen en önemli kitabı *el-Avesta*'dır. *Zendvesta* yahut *Zend-Avesta* ise onun şerhidir. Bu kitap alemleri

ruhani ve cismani veya ruh ve şahıs diye ikiye ayırıyor. Yaratmayı da takdir ve fiil diye ikiye ayırmaktadır. Daha sonra teklifin kaynakları üzerinde duruluyor ve bunun insanın hareketleri olduğu vurgulanıyor. Bunlar da üç türdür: "İtikat, söz ve amel." Bu üçüyle teklif tamamlanmış olur. İnsanda dinin ve taatın harcı mevcuttur. Şeriat muktezasınca hareket ederse insan büyük kurtuluşa ermiş olur.

Zerdüştiliğin varlık görüşüne gelince; Hayır ve Şer (iyilik ve kötülük) sorununu kadim mezhebin üslûbuna göre çözümler. Hayır ve şer acaba bir tek unsurdan mı yoksa iki asıldan mı kaynaklanmaktadır? Zerdüşť ikili unsuru esas alıyor ve varlığın aslını birbirine zıt olan iki asla irca ediyor; nur ve zulmet (aydınlık ve karanlık). Bunlar daha önce de belirtildiği gibi Yezdan ve Ehri-men'dir. Nur herhangi bir sebepten ötürü zulmetle imtizac etmiştir, kaynaşmıştır. Bu imtizactan bütün bir varlık südur etmiştir. Dolayısıyla mevcudat -özellikle insani varlık- nur ve zulmet veya iyilik ve kötülük karışımı bir şeydir. Alemin varlığı bu iki unsurun imtizacına bağlıdır. Bu karışım olmasaydı evren de olmayacaktı. Ve evrende ki bu iki kuvvet zulmet ve nur sürekli bir çatışma içindedir. Nur galebe çalıp üstün gelinceye kadar çatışma devam edecektir. Sonuçta hayır kendi alemine çekilecek, şer de kendi alemine dönecek ve böylece kurtuluş gerçekleşecektir.

Müslüman tarihçiler Zerdüştiliği ellerinden geldiği kadar tevhidi bir çizgiye çekmek için uğraştılar. Mezhebin asıl mantığında yer alan nur ve zulmet unsurlarını yaratıcı bir tek ilahın delili olarak gösterdiler. Bu ilah birdir, şeriki, zıddı ve nıddı (eşi) yoktur. Sonra Allah nuru halketti. Zulmet ise nurun vücudundan daha aşağı bir konumdadır. Nurun vücudu hakiki bir vücuttur. Ama karanlığın vücudu ârizîdir. Tıpkı gölge gibidir; gölge insana tabi olduğu gibi zulmet de nura tabidir. Nur gerçek anlamda mevcutken zulmet aynı anlamda mevcut değildir. Allah nuru halkederken zulmet de ona tabi olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü zıtlık varlığın gerektirdiği bir şeydir. O halde karanlığın vücudu zaruridir, varlık da bir vakiydir.⁶

Zerdüştilik müslümanlar arasında mecûsilik olarak adlandırıldı. Mecusilik ateşe ibadetin simgesidir. Zerdüşť -öyle görünüyor ki- ateşe ibadeti esas almış ve insanları ateşi takdis etmeye çağırmıştı. Ateş bundan böyle Mecusiliğin ve tüm Fars dininin

bir alameti oldu. İslâm Fars ülkesine girdiğinde bu ibadet biçimine dokunulmadı, olduğu gibi kaldı ve İslâm imparatorluğunun her tarafında ateşgedeler (Mecusilerin ibadet yerleri) yayıldı. Mecûsiliğin ve Zerdüştiliğin ibadet biçimleri böylece herkesce öğrenilmiş oldu.

Bazı müsteşrikler Zerdüştilikle İslâm arasında benzerlik olduğunu ileri sürerler. Farkına varmadıkları şey şudur: Müslümanlar çok eskilere giderek hatta Sokrat'tan önceki bazı filozofların görüşleriyle tevhid akidesi arasında bir bağlantı kurmaya çalıştıkları gibi Zerdüştilikle İslâm arasında da böyle bir ilişki kurmaya çalışmışlardır. Gerçekte ise Zerdüştilik büyük ölçüde Mesihiliğe benzemektedir. İran kaynaklı rivayetlere bakılırsa Zerdüş'tün hayatıyla Hz. İsa'nın hayatı birbirine çok benzer. Mecusilerin Beytül-Lahm'a gelerek Hz. İsa'nın doğum müjdesini verdiklerini de İncil'den öğreniyoruz.

Zerdüştilik hakkındaki bilgiler her ne kadar birbirine karışıp anlaşılma- hale gelse de müslümanların bu mezhep konusundaki tasavvurları özetle budur. İslâm dünyasında hâlâ bu Farsi dinin veya Zerdüştiliğin az sayıda da olsa etbai bulunmaktadır. Batini gruplardan Karamita, Haşşaşın ve diğerleri üzerinde Zerdüştiliğin büyük etkisi olmuştur. Öyle ki Bahaiyye fırkası en sonunda Zerdüştiliği tanımak zorunda kalmıştır. *Zend-Avesta*'da Baha ve Bab'a ait müjdeler bulan Bahaiyye, Şehristani'den naklettiği metinlerde *Betyari* devrinde ortaya çıkmış olan 1. ve 2. İşrezita'dan söz etmekte, kralların kendisine boyun eğdiğini ve dininin her tarafa yayıldığından söz etmektedir.

I. İşrezita -onların akidelerine ve görüşlerine göre- Bab'dır. Betyari ise Bab'a şiddetli biçimde işkence yapan ve onu tepeleyen Nasırüddin Şah'tır. II. İşrezita da yine Bab'ın kendisidir.

Bunlar kudemadan olan mecusilerdir ve ikiliği esas alan gnostiklerden farklıdır. Önce iyilik ve kötülük düşüncesini ahlâki konuda irdeleyen Mecusiler daha sonra varlığın tümüyle ilgili yorumlara girişmişlerdir. Herşeyde, tesniyenin tezahürlerini gördüler. Erilde ve dişilde, sağlıkta ve hastalıkta, kuvvette ve zafta, ruhta ve cesette, maddede ve surette. Bu noktadan hareketle varlığı yorumlamaya başladılar. Bunlardan herbirini bir unsura irca ettiler. İyilik ile kötülüğü, sıhhat ile kuvveti ve ruhu ilk un-

sura; kötülüğü, dişiliği, hastalığı, zaafı ve cesedi de ikinci unsura irca ettiler. Bu ikinci unsur birincisinden daha az ve daha yenidir. Gnostik düşünce dualizmi esas alan bir mezhep üzerinde egemen oldu. Böylece Allah ve madde arasında yani nurla zulmet arasında kadim düalizm ortaya çıktı. Bu ikisi yani nur ile zulmet kıdemde müsavidirler ama özde, karakterde, fiilde, yönde, mekanda, cinslikte, bedende ve ruhta ayırırlar.

d. Deysaniyye

Düalist gnosizme verilebilecek ilk örnek Deysaniyye'dir. Bu fırka kurucusunun adıyla anılmıştır. Fırkanın kurucusu Deysan veya Berdeysan'dır. Mani'den önce zuhur etmiş ve ona zemin hazırlamıştır. *el-Fihrist* yazarı İbn Nedim, Deysan'ın Markiyon'dan otuz yıl sonra ortaya çıktığını kaydetmektedir. Deysan, şu iki kadim unsura inanıyordu; nur ve zulmet. Bunlardan nur ihtiyar sahibidir, ihtiyariyle hareket etmektedir. Şer ise başkasına tabidir, kötülüğü kendi isteğiyle değil ama zorunlu olarak yapmaktadır. Nur alimdir, kadirdir, hassastır, müdriktir. Onda hayat ve hareket vardır. Zulmet ise ölüdür, cahildir, acizdir, cansızdır, hareketsizdir. Fail olmadığı gibi temyiz gücüne de sahip değildir. Nur ve zulmet ayrı cinslerdir ama algılama gücüyle duyuları birdir. Duyma, görme ve diğer duyuları aynıdır. Duyması aynı zamanda görmesidir ve görmesi aynı zamanda tad alma duyusudur. Duyma ve görme sadece lafız ayrılığıdır. Zulmet için de aynı durum sözkonusudur.⁷ Benzer düşüncelerin Mutezile'de de bulunduğu ilerde göreceğiz.

Nurla zulmet arasında imtizacın keyfiyeti konusunda ise Deysaniyye'nin iki grubu değişik görüşlere sahiptir. Bir grup, nurun zulmetle kendi ihtiyariyle birleştiğini, bunu da zulmeti islah ederek nura çevirmek için yaptığını; zulmetle ihtilat ettiğinde ondan ayrılmasının imkansız hale geldiğini, bu münasebetle işlemiş olduğu kötülükleri kendi isteğiyle değil de zorunlu olarak yaptığı görüşünü ileri sürmektedir. Diğer grubun görüşü ise şöyledir; zulmet nuru yakalamak için fırsat kollamış ve onu en aşağı tarafından yakalamıştır. Nur ise ondan kurtulmaya çalışmaktadır. Burada kalışı ihtiyarı dışındadır. Onun için zulmetten kurtulabilmesi için zamana ihtiyacı vardır.⁸

Fakat bu kurtuluş nasıl gerçekleşecektir? Bu hususta Deysaniyye'de açık seçik bir izah tarzı göremiyoruz. Bazı araştırmacılar Deysaniyye'nin kurucusu Deysan'ın açık bir gnostik olmadığı görüşündedirler. Fakat Hermonius b. Deysan'ın, babasından sonra bu fırkanın reisi olduğu kesindir. Eflatunculuğu, Stoacılığı ve gnostik felsefeyi bir karışım biçiminde kendi mezhebine sokmuştur. Bu deysanî halita İmamiyye Mezhebinden Hişam b. Hakem ile Mutezile'den Nazzâm tarafından da kabul görmüştür. Deysaniyye'den aldıklarını ona karşı silah olarak kullanmışlardır. Daha önce de söylediğim gibi Deysaniyye aslında Mani mezhebine zemin hazırlamıştır. Gnos fikrini ilan eden Mani mezhebi daha sonra çeşitli şekillerde İslâm'a karşı gelmiştir.

h. Maniheizm

Adını, kurucusu Mani b. Fatik'ten almıştır. Azerbaycan'da doğan Mani b. Fatik daha sonra Babil'e intikal etti. O zamana kadar putlara tapan Fatik kendisine "Ey Fatik! Et yeme, içki içme ve evlenme!" diye seslenen bir münadiyi duyunca dinini değiştirdi. Destamsan'a giderek orada Muğtesile tafesiyle birlikte yaşadı. Bu sırada Mani'ye hamile olan hanımı miladi 215 yılında onu doğurdu. Annesi, Mani'yi doğurmadan önce güzel rüyalar gördüğünü halka anlatmıştı. Uyanıklık aleminde de birilerinin Mani'yi alıp göğe çıkardığını ve sonra geri getirdiğini, bazan de bir ya da iki gün kaybolduğunu sonra tekrar geldiğini, henüz çocukken hikmetle konuştuğunu söylüyordu. Burada Mesih (Hz. İsa) ile bir benzerlik olduğunu görüyoruz. Sonra oniki yaşını tamamlayınca kendisine, Cenân en-Nur'dan vahiy geldi. Cenân en-Nur, Allah'tır. Meleği de "et-Tum"dur veya el-Karî'n'dir. Bu melek ona şöyle seslenmişti: "Bu millettten ayrıl, çünkü sen onlardan değilsin. Nezih olman ve şehvani şeyleri terketmen gerekiyor. Yaşının gençliği sebebiyle, henüz dışa vurmanın vakti değil."

Mani Babil'de bulunduğu süre içerisinde eski Fars dinlerini, özellikle Zerdüş akidesini ve kitaplarını, Mesihiliği ve gnosizmi öğrendi. Yirmidört yaşına girince Cenân en-Nur meleği ona yeniden geldi ve şöyle dedi: Artık halkın karşısına çıkıp onlara kendini tanıtmalısın. Mani halka kendisinin İsa'nın müjdelediği Faraklit olduğunu ilan etti. Aralarında büyük çelişkiler olduğunu

görünce bilinen İncilleri reddederek bunların içinden bazı cüzlelerini seçip kabul etti. Seçtiği İncil'in mevcut dört İncil'den mukaddem olduğunu açıkladı. Keza İsa'nın çarmıha gerilmediğini, çarmıha gerilenin İsa biçiminde görünen şeytan olduğunu açıkladı. Bu iddiasını elindeki İncil cüzlerine ve mütevatir biçimde kendisine ulaşan haberlere dayandırdı. Hz. İsa'nın zuhuruna yakın bir dönemde yaşayan Mani, Ahd-ı Kadim'i (Tevrat) reddetmiyor fakat ona da tahrif elinin bulaştığını görüyor ve bunun için de yahudilere şiddetli hücumlarda bulunuyordu. Çoğu Avrupa tarihçileri Ahd-ı Kadim ve Ahd-ı Cedit (İncil ve Tevrat) hususunda Mani'nin görüşlerinin sağlıklı olduğunu kabul ediyorlar. Melek "et-Tum" Mani'ye şöyle seslenmişti: "Selam sana ey Mani, beni sana gönderen ve seni risaleti için seçen Rabb'a and olsun ki, bildiğin hak sözü insanlara söyleyesin diye emretti. Senden önceki hakkı da müjdelemelisin ve bu hususta üzerine düşen gayreti de göstermelisin."

Bunun üzerine yanına öğrencilerinden Şam'un, Zekva ve babasını da alarak Hindistan'a gitti. Oradaki insanlara önce "yaşayan ümidi"ni açıkladıktan sonra Çin'e geçti. Oradan tekrar Horasan'a geri döndü. O dönemde Fars tahtında Şapur b. Erdeşir oturuyordu. Mani, onun kardeşi Firuz'la temasa geçti ve beğenisini kazandı. Firuz da onu tahtta olan kardeşine götürdü. Kral vaaz verip mezhebini yayması için kendisine izin verdi. Fakat Zerdüştiler Mani'ye şiddetle karşı koyarak kralı bu hususta etkilediler. Bunun üzerine kral Mani'yi 272 yılında idam ettirdi.

Varlığın aslını iki unsura irca eden eski düalist görüşe uyan Mani bu hususta der ki: Evrenin başlangıcı iki unsura dayanır; Nur ve Zulmet. Biri diğerinden ayrıdır. Nur ilk büyüktür, sayısal nitelikli değildir. O hak olan ilahtır. Melek Cenân en-Nur'dur ve beş sıfatı vardır; İlim, akıl, gayb ve fetanet. Beş tane de ruhani sıfatı vardır: Sevgi, iman vefa, mürüvvat ve hikmet. Bu sıfatlar kadimdir, ezelîdir. Bu evrenle birlikte maddi iki ezelî şey de vardır: Bunlardan birisi hava diğeri de yerküredir. Havanın da beş sıfatı vardır: Hilim, ilim, akıl, gayb ve hikmet. Yerkürenin de beş unsuru vardır: Bunlardan dördü cesedle ilgilidir; nur, su, ateş, rüzgar. Bunların da ruhu nesimdir. İkinci unsur ise zulmettir. Onun da beş unsuru vardır: Sis, hazik, semum ve zulmet. Bunların da ru-

hu dumandır.

Bu iki varlık (nur ve zulmet) birbirlerine komşudurlar. Fiil ve tedbirde birbirlerine tezat teşkil etseler de hayırda beraberdirler. Yukarda olması hasebiyle nurun yapısı kuzey yönünde yüksektir. Aşağıda olması yönünden zulmet ise güney cihetinde alçaktır.

Bu iki varlığın arasındaki imtizac sebebi hususunda Manizm mitolojisinde değişik görüşler vardır. Bir efsaneye göre, “Herhangi bir kasıt ya da ihtiyar yokken bunların arasında ittifak vaki olmuştur. Yani Zerdüştiliğin dediği gibi bu imtizac belli bir istemle ve kasıtle gerçekleşmiş değildir. İkinci bir efsaneye göre; zulmetin bedenleri ruhlarına bakınca görmüşler ki, ruhları, nur alemindeki “duhan”dır. Ona karşı iştihak duydukları için nurla imtizac etmesi hususunda bunu bedenlere duyurmuşlardır. Onlar da bu isteğe olumlu cevap vermişler, dolayısıyla duhan (duman) nesimle karışmıştır. İçinde yaşadığımız alem işte bu halitadan ibarettir. Bu alemdeki hayat, rahat ve lezzet nesimlendirdir. Helak ve afetler de duhan (duman)dandır. Yangın da ateşle karışmıştır. Işık ve nur ateştendir. Helak ve fesat ise yangındandır. Genel olarak nur da zulmetle karışıktır. Safa ve güzellik nurdandır. Üzüntü ve acı da zulmettendir. Beş karanlık tür beş nurani türle karışmıştır. Nur meleği bu imtizacı görünce meleklerinden birini göndererek, nurdan olan türleri zulmetin türlerinden kurtarmak için içinde bulunduğumuz alemi halketmiştir. Güneşi ve ayı da zulmetten yayılan nura yardımcı olup onu kendi alemine geri döndürmesi için yarattı. *Erkunların* yani dişilik ve erkekliğin karşılaşması vuku bulunca ikisini de şehvet ve hastalık sardı ve evlendiler. Böylece ilk insan meydana geldi. Sonra ikinci bir kez nikahlanma olayı vaki oldu. Güzel kadın “Havva” meydana geldi. Beş melek “Allah’ın nurunu ve hastalığı çekip alan güzelliğini” o ikisinin içine yerleştirdince Müjdeleyici’den, Ümmül-hayat’tan, kadim insandan ve ruhu’l-hayattan doğmuş olan o kimseyi kurtaracak birisini göndermesini istediler. Bunun üzerine İsa’yı gönderdiler. İsa Adem’e giderek cenneti cehennemi, ilahları şeytanları, yeri ve göğü, güneşi ve ayı izah etti. Havva’dan çekinmesini ve ona yaklaşmamasını öğütledi. Fakat Adem ona şehvetle yöneldi ve tenasül (çoğalma) olayı vaki oldu.

Güneş ve Ay dünyayı karanlıktan kurtarıyor; namaz, tesbih, takdis ve güzel söz insanı karanlıktan kurtarıyor. Yerdeki nesim (hava) giderek yukarı doğru yükseliyor. Kendi alemine doğru yükselmesi doğaldır çünkü. Aynı şekilde nurani olan bütün şeyler yukarıya doğru bir yükseliş içerisindeyler. Karanlık cüzler ise daima aşağılara doğru bir iniş içerisindeyler. Bu yukarı çıkışlar ve aşağı inişler nur ve zulmetin birbirinden ayrışması, terkinin dağılması içindir. Ta ki, herbiri kendi asli alemine ulaşmış olsun. İşte bu kıyamettir ve asla rücu etme (mead)dir.⁹ Mani birçok kitap yazdı. Öğrencileri de aynı şekilde birçok kitaplar yazdılar. Fars ülkesinde intişar eden bu kitapların birçoğu müslümanların eline ulaştı.

f. Mazdeizm

Düalizme inanan gnostik fırkalardan birisi de Mazdeizmdir. Fırka, Nişaburlu Mazdek'in ismine izafe edilerek anılmıştır. Mazdek 5. yüzyıl sonlarında 487 yılında doğmuş ve 523 senesinde öldürülmüştür. Önceleri Mani dinine bağlı olan Mazdek evrenin aslının iki ezeli unsura dayandığı konusunda Mani'yle hemfikir-di. Mani'den ayrıldığı nokta "nur"un belli bir kasıt ve ihtiyarla (kendi özgür seçimiyle) hareket ettiği ve zulmetle olan imtizacın da ikisi arasındaki ittifakla hasıl olduğu hususuydu. Aynı şekilde nurun zulmetten kurtulması da yine aralarındaki ittifakla hasıl olacaktı. Ne gariptir ki Mazdek -daha sonraki bir filozofun etkisinde kalarak- evrenin dayandığı düalist yapıyı üçe çıkarmıştır. Bunlar da; su, ateş ve topraktır. Bunlar birbirine karışmıştır. Bu karışımdan eşit oranlarda hayır işlerini idare eden bir müdebbir ve eşit olmayan oranlarda ise şer işlerini tedvir eden bir müdebbir ortaya çıkmıştır. Birinci madde hayır maddesidir ve mutluluk vericidir. İkinci madde şer maddesidir ve hüznün vericidir.

İnsanın rabbaniliğe dönüşü için dört kuvvete ihtiyacı vardır: Temyiz gücüne, anlama gücüne, hıfz ve sevinç gücüne.. Her kimde bunlar birarada bulunursa ona büyük sır kapısı açılır. Üzerinden teklif kalkar, dünya ve içindekiler ona helal olur. Mazdek, tüm etbainâ savaşı, buğz etmeyi ve dargınlığı terketmelerini emretmiştir. Çünkü mal ve kadınların, aralarında bölüşdürülmesini onlara helal kılmıştır. Tüm savaşların ve musibetlerin sebebi ise

bunlardı. Mazdek, tıpkı su, ateş ve merada olduğu gibi mal ve kadınları da insanlar arasında müşterek kıldı.

Biruni'nin anlatımına göre Mazdek, Kabaz b. Firoz döneminde başkadılık yapmıştır. Önceleri Zerdüştî olan Mazdek daha sonraları kendine özgü bir mezhep oluşturdu ve "malın ve kadınların insanlar arasında müşterek" olduğunu söyledi. Bu sözleri üzerine insanlar onun etrafında toplanmaya başladılar.¹⁰

Müslümanlar Mazdek'e ve mazdeizmin tarihi geçmişine büyük bir itina gösterdiler. Bunun sebebi, Mazdekçilerin İslâm ve müslümanlar için doğrudan bir tehlike arzemiş olmalarıdır. Bunun için fıkıh kitaplarında bunlara özel bablar ayrılmıştır. Bunların kadınları nikahlanmaz ve kestikleri de yenmez ve bunlardan cizye de kabul edilmez. Çünkü bunlar asıl mecusilikten kopmuşlar, haramları mübah saymışlar, malların ve kadınların ortak meta olduğunu söylemişlerdir. Hatta veliyyülemre düşen bunları tevbeye davet etmektir. Tevbe etmezlerse öldürülmeleri vacip olur.¹¹

Azerbeycan, Ermenistan ve diğer yerlere dağılmış olan Mazdeistlerin liderlerinin öldürülmesine ve yardımcılarının dağılmasına rağmen İslâm Fars'a (İran'a) ve Mazdeistlerin arasına girmiştir.

g. Mandeizm

Gnostik fırkaları bitirmeden önce Mandaiyye fırkası hakkında da bilgi vermeliyiz. Irak'ın güneyinde münteşir olan bu fırka daha sonraları Kûfe'de görülmektedir. Müslümanların Irak'ta karşılaştıkları ilk akidelerden biri olduğu anlaşıyor.

Mandaiyye fırkasına ait görüşlerin özeti şudur: Göklerin ve yıldızların ötesinde melaîke hayatının müstakar olduğu nur alemi -mukaddes tüm varlıkları ihata eden Melekû'n-Nur- vardır. Adem'in ve onun çocukları olan Mandailerin ruhları bu nur aleminden müştaktır. Aşağıda, esfel-i safilinde karanlıklar ülkesi vardır. Yeryüzüne inmiş olan Mandaileri ölüm vaktinde ancak ilahi bir varlık kurtaracaktır. Ruhü kesif olan bedenden kurtarıp nur alemine geri döndürecektir.

h. Müslümanlarla Gnostikler arasındaki ilişkiler

Şimdi şu sorular sorulabilir; müslümanlarla gnosizm arasındaki ilişkiler nasıl tamamlandı? Müslümanlarla gnostikler arasında düşünsel anlaşmazlıkta temel ilke nedir?

Hiç kuşku yok ki, cahiliye döneminde gnosizm biliniyordu. Çünkü birbirlerine komşu olan Araplarla Farslar arasında birtakım ilişkiler ve muahedeler vardı. Bu durumda Seneviyye onlara nüfuz etmemiş miydi?

Yakubî der ki; “bunlardan bir topluluk (kavim) zındıklaştı. Çünkü Seneviyye’yi kabul etmişti.” Yine onun anlattığına göre Kinde adındaki kabile de zındıklaşmıştı. Bunların efendisi de 450 yılında ölen Kinde kabilesi ileri geleni ve kralı Hacer b. Amr el-Kindi idi. Ne gariptir ki, Kinde kabilesi daha sonraları bizzat Kûfe’de Gulat-ı Şia’ya dahil olmuş ve Gnostisizmin en aşırı ucunu temsil etmiştir.¹²

Daha sonraları zındıklığı da kabullenen ve iki ilaha inanmayı ortaya atan sert ve kaba bir gnostik zuhur etti. Bu gnostik Ebu Süfyan bin Harp’tı. İster cahiliyeti döneminde olsun isterse Mekke fethini müteakip İslami kerhen kabullendikten sonra olsun Ebu Süfyan’ın İslama olan büyük adavetinin ve kininin altında yatan sebepler üzerinde araştırmacılar pek fazla durmamışlardır. Bunun asıl sebebi, onun cahiliye döneminde zındık olmasıydı.”¹³ Rasûlullah (sallallahu aleyhi vesellem)’la birlikte onu Huneyn’de görüyoruz; “kumar okları beraberindedir ve onlara yemin etmektedir.” Ebu Süfyan münafıkların sığınağı idi. Yermuk savaşında bazı yönleri ortaya çıkınca müslümanlardan eman diledi. Onun araplığına bile itimad edilmiyordu. Halife Osman (r.a.)’ın yanına girdiğinde zındıklık akidesini açığa vurdu ve şöyle dedi: “Hilafet artık sana geçti, onu top gibi evirip çevir. Benî Ümeyye’yi onun temel direkleri kıl. Cennet, cehennem nedir bilmiyorum ama bu senin geldiğin yer bir hakimiyet ve sultadır.”¹⁴ Osman (r.a.)buna çok kızdı ve onu yanından kovdu. Ne var ki Osman (r.a.) çok geçmeden bu zındıklaşmış ailenin tuzağına düştü. Emevi ailesi idareyi ele geçirince İslâm’a karşı her fırsatta zehiri ni kustu. Emevilerin fevkalade fütuhatlarda bulunduğu doğrudur fakat Emevi halifelerinin nazarında bu fetihler İslâmın yayılması için değildi. Onların bu fetihlerden amaçları, ülkelerinin sınırlarını genişletmek, Şam’daki saraylarına savaş ganimetlerini ve nimetlerini getirip yığmaktı.

Cahiliye döneminin bitimiyle İslâm’ın çıkış yıllarında kopkoyu bir gnostik ve peygamberlik iddiasında bulunan biri zuhur et-

ti. Gnostik yönü hiç de kurcalanmayan bu kişi Müseylimetü'l-Kezzab idi. Bana kalırsa İslâm'a olan düşmanlığı ve İslâm'ı Allah Rasulü'nün vefatından sonra doğduğu yerde boğmak istemesinin gerçek sebebi onun bu yönünde aranmalıdır.

Onun bu yönünü ortaya çıkaran Cahız şöyle der: "Peygamberlik iddiasında bulunmadan önce Müseylime Acem (İran) ile Irak arasında kalan; Suku'l-Ible, Suk-u Hikmeti'l Enbar ve Suku'l-Hire gibi insanların alışverişi yaptığı panayırları dolaşmıştı. Müseylime buralarda, insanları aldatmaya yarayacak hile ve büyü gibi oyunları araştırıyor, münecim ve mütenebbillerle görüşmeyi tercih ediyordu."¹⁵ Müseylime'nin buralarda gnostik düşünceleri öğrendiği ve bu fikirlerle Yemame'ye geri döndüğü apaçık ortadadır. Müseylime ve taraftarları Halid b. Velid tarafından hezimete uğrayıncaya kadar amansız biçimde İslâm'a karşı durdular.

Dr. Muhammed Cabir Abdü'l-Al'in, Müseylimetü'l-Kezzab'ın Hz. Ömer döneminde Küfe'de yapmış olduğu ibadet biçimine dikkatimizi çekmesini burada kaydetmemiz gerekir. Dr. Muhammed Cabir, Paris Halk Kütüphanesi'nde kayıtlı Kudame b. Cafer'e ait *Kitabü'l-Harac*'ın elyazmasından şu ibareleri bize sunmaktadır. "Müseylimetü'l Kezzab, Beni Amir b. Hanife'den Ubade b. Haris ile beraber Rasulullah'a (s.a.v.) bir mektup yazdı. Bu, Abdullah b. Mesud'un, bir cemaatle birlikte Müseylime'nin yalanlarına inanıyor haberi kendisine ulaştıktan sonra Küfe'de öldürdüğü İbn Nevvahe'dir."¹⁶ Fars'tan ve güney Irak'tan aldığı düşünceleri Küfe'ye taşıyan gnostik Müseylime'nin akidesi işte böylece geri tepmişti. Fakat Abdullah b. Mesud işin süratle farkına varmış, üzerine şiddetle gitmiş, İbn Nevvahe ve cemaatini öldürmüştür.

Müseylime'yi gaybden haber verme iddiasındaki gnostiklerin sınıfına koyan Biruni, Cahız'ın daha önce onunla ilgili zikrettiği hileleri de saymıştır. Denildiğine göre o bu fikirleri Fars ülkesinin güneyinden getirmişti. Yine Biruni, Beni Hanife'de putlara tapıcılığın olmadığını zikreder.¹⁷ Biruni buradan hareketle kendilerine bir Mecusi geldiğinde Beni Hanife'nin bunu kabul ettiğini ve çoğunun bu ibadet üzere kaldığı sonucuna varmıştır. Biruni, Beni Hanife'den bazılarının ona mersiyeler yazdığını da zikreder. İşte onlardan bir beyit:

*Ne olursun Ebu Sûmame bir lahza olsun
Güneş gibi çıkıver bulutların arasından¹⁸*

Görüldüğü gibi bunların hepsi gnostik olarak kaldılar ve Küfe'ye giderek gnostik cemaatlerine iştirak ettiler. İslâm'ı ve müslümanları ortadan kaldırma teşebbüslerini sürdürdüler. İslâm Fars beldesine girdiği vakit tüm bu inanışlarla karşılaştı. Zerdüştiliğin ve ateşgedelerinin her tarafta mevcut olduğunu gördü. Manizm ve gnosizmle karşılaştı. Arapların Fars ülkesine girmesiyle birlikte Manizm de geri döndü. Mazdeizmin köklü bir şekilde yerleşik olduğunu ve Mandeïyye düşüncesinin Basra'da bulunduğunu gördü.

Bu fırkalar arasında bizi özellikle ilgilendirenler Mazdeizm ve Manizmdir. Çünkü İslâm dünyası için bu iki fırkanın düşünceleri en tehlikeli olanlardır. Manizm'in tarihi elbette ki bu birkaç sahife-nin ötesinde geniş araştırmalara muhtaçtır. Manizm Fars ve Irak'ta gizlice bulunuyordu. İbn Nedim, Velid b. Abdülmelik'ten Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kesri'nin onları koruduğunu zikreder. Bunlardan bir grup Haccac b. Yusuf'un Medain'deki işçilerinden biriyle irtibat kurdular. Haccac b. Yusuf onlara sahip çıktı, onları korudu ve onlar için bazı kiliseler inşa etti. Me'mun ve Mutasım döneminde de bunların bir kısmı devam etti. Bunların riyaseti daha sonra Ebu Ali Said el-Manevi ile katibi Nasır b. Hürmüz es-Semerkandi'ye geçti. Resmi olan ise, Ebu Yahya ile Yezdânbaht idi. Bunlardan bazı-larının Dımışk'ta (Şam) belli bir yönetim altında yaşadıkları anlaşı-lıyor. İbn Nedim, Ebu'l-Hasan ed-Dımışki'yi de bunların reislerin-den saymıştır. Halife Muktedir döneminde bunların büyük bir kıs-mı Semerkant'ta bulunuyordu.

Bütün bunlardan şu sonucu çıkabiliriz: İslâm dünyasında çok sayıda gnostik yaşamaktaydı. Bazı yerlerde bu sayı daha da artmıştı. İbn Nedim bunlardan "el-Muğtesele"yi zikretmekte ve bunların daha çok çöl taraflarında çokluk teşkil ettiklerini yaz-maktadır. Bu fırkanın, dişil ve eril olarak iki aleme inandıklarını zikretmektedir.¹⁹

İbn Nedim Markion ve Deysani gruplarının da bunlardan ol-duğunu, kendilerini Hıristiyanlık perdesi altında gizlediklerini,

Horasan'da çok sayıda bulunduklarını zikrediyor. İbn Nedim, bunlardan başka Nehrevan'a bağlı bir köy olan Cuha'da yaşayan Cinciyyin'den ve Hüsrev el-Ezramkan'ın zuhurundan da söz etmektedir. el-Ezramkan'ın etbainin mevzun şarkılar söylediklerini söyleyen İbn Nedim, bunlardan bazılarını ezberlediğini de kaydediyor.

*“Dünyada gizliliği ezberleyenleriz biz
Büyük mal çaldık dünyadan
Ve sonra nehre gittik
Siyah olarak götürdüklerimizi, beyaz olarak getirdik geri
Nur ve ışık saçır şekilde tekrarladık onları.”²⁰*

İbn Nedim, Ca'd b. Dirhem'in öğrencisi olan son Emevi sultanını Manist olarak kabul eder. Me'mun'un da Manist olduğunu içeren bir rivayeti zikreden İbn Nedim daha sonra bunu yalanlar.

İbn Nedim, müslümanlıklarını izhar ederek zındıklıklarını gizli tutan kelimcilerin isim listesini vermiştir. Listede yer alanların bazıları şunlardır: İbn Talut, İbn Ebi Şakir, İbn el-A'da el-Haziri, Salih b. Abdilkuddus ve Abdülkerim b. Ebi'l-Evca.

“Bunların, çifte ilah düşüncesiyle ve bu düşünceye ait mezheplerle ilgili yazmış oldukları kitapları da vardır”²¹ diyor İbn Nedim. Biruni, Abdülkerim b. Ebi'l-Evca'nın Manişt olduğunu, Küfe valisi Muhammed b. Süleyman tarafından öldürüldüğünü zikretmektedir. Kendisini öldürmeye gittiğinde ona şunları söylemiştir: “Vallahi eğer beni öldürseniz de, helali haram, harımı helal kıldığım dört bin hadis uydurdum; oruçlu günlerinizde orucunuzu bozdurdum ve orucunuzu açtığınız günlerde size oruç tutturdum.”²² Manişt yahut Zındikiye mezhebine bağlı şairler de vardı. Örneğin; “Beşşar b. Bürd, İshak b. Halk, İbn Sa-be, Selem el-Hasir ve Ali b. el-Halil bunlardandır. İbn Nedim, şu isimlerin de Manişt yahut Zındikiye ile iştihar etmiş olduğunu söyler; Ebu İsa el-Varrak, Ebu Abbas en-Naşi ve el-Cebhani Muhammed b. Ahmed.” Manişt mezhebine Bermekiler ve Muhammed bin Abdilmelik ez-Zeyyat gibi müslüman devlet yöneticileri (hükkam) de girmişti.²³ Mesudi'nin naklettiğine göre, Halife el-Mehdi'nin hilafeti günlerinde İbn Mukaffa ve benzerle-

rinin Farsça ve Pehlevi'den Arapça'ya yapmış oldukları tercümeler sayesinde Mani, İbn Deysan ve Markiyon'un kitapları yayılmaya başlamıştır. Aynı dönemde İbn Ebî'l-Evca, Hammad b. Acred, Yahya b. Ziya da ve Muti b. İyas da yazdıkları kitaplarla Maneviyye, Deysaniyye ve Markion mezheplerine destek vermişlerdir. Bütün bu neşriyat sonucunda sözkonusu kimseler itikatlarını açıkça ilan etmişlerdir. Bunun üzerine Halife el-Mehdi Zındikiyye'yi takip etmiş ve dinden dönenleri öldürmüştür.²⁴

Demek oluyor ki, Maneviyye, Deysaniyye ve Markiyon mezheplerinde kitaplar yazılmış ve İslâm dünyasında yayılmıştır. Bir kısım şair ve yazarlar da Maniheizm mezhebinin görüşlerini şiirlerinde yansıtıyordu. Bunların kendilerine göre yaptıkları toplanmalar ve kendilerine özgü namazları vardı. Ebu Nüvas şunları aktarır: "Onlara uğradım. Hammad b. Acred yazmış olduğu müstehcen şiirlerinden ötürü zındıklıkla itham ediliyordu. Onun için zındıkların bulunduğu hapishaneye konmuştu. Anlaşılan Acred Maniheizm mezhebinin, ileri gelenlerindendir. Onun Seneviyye akidesini içeren şiirleri vardır ve bunları beyitler halinde namazlarında okuyorlar."

Bazı Maniheizm mezhebi mensupları bu düşüncelerini gizlemek için zühd ve tasavvuf giysisine büründüler. Avlanmaktan ve et yemekten imtina ediyor ve bunun kalbe kasvet verdiğine inanıyorlardı.²⁵

"Bunu yapanlar sufilerden ve hristiyanlardan bazı kimselerdi. Bunları zındıklık hristiyanlara karşı yapıyorlardı. Kurban kesilmemesini, kan akıtılmamasını ve iki çeşit etin yenilmemesini istiyorlardı."

Halife el-Mehdi bu gizli örgütten (Mani mezhebi) elini çekmesi için oğlu Musa'ya nasihatta bulundu. Bu örgütün görünürde insanları önce iyi şeylere davet ettiğini, insanları kötülükten ictinab etmeye, zühde ve ahiret için çalışmaya teşvik ettiğini; daha sonra bunların et yemeyi, temiz suyu kullanmayı yasakladığını, zararlı haşeratı öldürmeyi asıl kabul ettiklerini hatırlattı. Bu mezhep (Mani) daha sonra insanları iki ilaha ibadet etmeye davet eder ki, bunlar da nur ve zulmet ilahlarıdır. Bu fırka, insanların kız kardeşleriyle ve kızlarıyla evlenebileceklerini, sidikle yıkanılabilirliğini, zulmetin dalaletinden nurun hidayetine kavuş-

mak için küçük çocukların sokaklardan çalınıp kaçırılabilceğini söyler. “Bu münasebetle el-Mehdi bunların imkan elverdiği ölçüde öldürülmesini ve ortadan kaldırılmalarını talep etti.²⁶ Musa el-Hadi halife olunca -Makdisi'nin dediğine göre- bu zındıkları en acımasız biçimde katletti. Makdisi onlardan naklen şöyle der: Yaktın İbn Musa'nın taraftarı İzdiyar hacca gittiğinde burada manişist akidesini gizleyemedi ve tavaf yapanları görünce şöyle dedi: “Beyder etrafında dönen sığırlara ne kadar da benziyorlar.” Bunun üzerine Musa el-Hadi derisini yüzdürerek onu katletti. Olaydan sözeden şair şöyle diyor:

*Yüzyıllar önce öldü Mani
Şimdi İzdiyar çıktı ortaya
Hacca gidip tavaf etti Ebu Halid
Namusa yahut katle muhalif olarak
Vallahi Ebu Halid onu istiyordu
Allah'ın Beyt'i ateş içinde olsa da
Onun dininde yılanlar öldürülmezdi
Ne de yuvasında kuşlar
Deliginde fareye eziyet edilmez
Bu hususta böyle söyler Ruhullah²⁷*

Sonra gnostik bir şair daha çıktı ve şiirlerini gnostik düşüncelerle doldurdu. Bu şair Ebu Atahiye idi. Zühd perdesi altında -ki, biz bunu zındıklık zühdü diye biliyoruz- bu adam İslâm dünyasında zehirini kismaya başladı. Ebu Atahiye bir şiirinde şöyle der:

*Herşeyin bir madeni ve cevheri vardır
Herşeyin ortancası, küçüğü ve büyüğü vardır
Safi bir şey yoktur; herşey birbiriyle kaynaşmıştır
Altıncısı ise, göğüste olandan dalgalanmalardır
Herşey kendi cevherine mülhaktır
En küçüğü en büyüğüne bitişiktir.*

Bu düşünceler tamamen Yunan felsefesiyle karışık gnostik düşüncelerdir. Mutlak iyi (hayr-ı mahız) diye anlattığı şey Proklus'tan alınmış bir düşüncedir. Bu aynı zamanda Mani'ye göre

mutlak nura işaret eden bir “Seneviyye” düşüncesidir. İmtizac da, herşeyin cevhere dönüşü de gnostik bir düşüncedir. Ruh nur alemine, ceset zulmet alemine dönecektir. İnsanın yapısı da iki unsurdan ibarettir; maden ve cevher yani cisim ve nefis. Bu aslında “senevî” bir taksimdir. Seneviyye’de olduğu gibi gnostik düşünce de daha çok evren tasavvurunda kendini belli ediyor.

*Bizim için eza yeridir dünya hâlâ.
Mutluluk, hüznün renkleriyle karışiktır.
İyilik ve kötülük onda birer çifttir
Sonuçlar da buna bağlıdır, sonuçlar buna göredir
Herşeyin sonunun ölüm olduğunu bulursun
Varlık onunla hareketlenir, onunla sükun bulur*

Burada Nazzâm tam bir gnostiktir. Hayır ve şer (iyilik ve kötülük) birer çifttir. Bu çiftlik olgusu birbiri peşisıra gelir ve gide-rek hayır nurla, şer de zulmetle noktalanır. Eski araştırmacılar öyle görünüyor ki, Atahiye ve benzerlerinin seneviyeliklerini hafifletme gayreti içindedirler. Bunun için es-Suli, Ebu Atahiye’nin mezhebinin tevhid olduğunu, Allah’ın iki zıt cevheri yoktan varettiğini ve daha sonra alemini kendi biçiminde bu iki cevherden bina ettiğini söyler. Onun sözlerinden biri de şudur: “Sonradan olan şeylerin ve yapılanların muhdisi Allah’tan başkası değildir.”

Daha sonra bütün insanları yokermeden önce Allah herşeyi birbirine zıt olan bu iki cevhere geri döndüreceğini zikreder.²⁸ Bu aslında onun Seneviyye mezhebindeki aşırılığını hafif gösterme gayretidir. Dr. Muhammed Cabir Abdü’l-Al “*Abbasilerin ilk döneminde Irak kentlerinde aşırı Şia hareketleri ve toplumsal ve edebi hayat üzerindeki etkileri*” adlı kitabında Atahiye’nin şiirleri üzerinde yaptığı tahlillerde, bunların tamamen gnostik düşünceler taşıdığını tesbit etmiştir. Örneğin;

*Tüm işleri evirip çeviren
Gizli nuru her tarafı kuşatmış bir melektir.*

Burada Ebu Atahiye, Allah’ı, nurani bir kişiliği olan melek şeklinde kabul etmektedir. Nur onun zatında gizlidir. Ebu Atahi-

ye bu görüşünde Kur'an'ın görüşünden ayrılmakta ve uzaklaşmaktadır; "Allah yerin ve göklerin nurudur." Çünkü Kur'an'da zikredilen nur Allah'ın zatını temsil etmez, ancak ona delalet eder. Meleklerde gizli olan nur anlayışı Mandeîyye mezhebinin düşüncesini yansıtır. Dr. Muhammed Cabir daha sonra Ebu Atahîye'nin şu beyitlerdeki görüşünü yorumlar;

*Günahlarımdan ve hatalarımdan bağışlanmak istiyorum
Hatalarla örtülü olsam da
Nefsin arzuları masiyet olarak çatışmaz ben de
Ancak benimle nur arasında karanlık vardır.*

Dr. Muhammed Cabir Abdül-Al, şairin burada Kur'an'ın "Allah sizi zulmetten nura çıkarır" tabirine yönelmediğini, Manîzeizm yahut Deysaniyye'ye yöneldiğini, söylediklerini mezhebinin doğrultusunda ortaya koyduğunu tesbit eder. Zulmet onun nuru görmesine engel olmaktaydı. "Onun için nefsi onu çelişkili bir yola itti. Böylece günah ve masiyet yoluna koyuldu ve irtidada kadar gitti. İyilik amilleri onu bu zulmetten kurtardı ve nura kavuşturdu."

Şu mısralar Ebu Atahîye'nin Seneviyye düşüncesinde olduğunu göstermektedir.

*Her insanın iki tabiatı vardır
Bunlar birbirlerinin zıddı olan hayır ve şerdir.*

Burada Manîzeizm akidesine işaret vardır; hayır ve şer birbirine zıt iki ezeli unsurdur. Ve bunlar sürekli bir mücadele içerisindedir.

Bütün bunlardan sonra Dr. Abdül-Al şu sonuca varmaktadır: "Ebu Atahîye nur teorisini bazen Rafiziyye ve Mandaiyye'ye bazen de Manîzeizm yahut Deysaniyye'ye nazire olsun diye zulmette karşı zikretmektedir."²⁹ Her tarafa yayılan Maneviyye, Deysaniyye ve Markiyon mezhepleri İslâm dünyasına Farsların İslâm öncesi düşünce kalıntılarını taşımaktaydı. Bu mezhepler önce Kûfe'de yuvalandı sonra buradan Bağdat'a geçti ve orada intişar etti. İzlediği yol ise yine Kûfe'de ortaya çıkmış olan "Aşırı Teşeyyü" idi. Bu düşünce yenilgiye uğrayınca bu kez zehirini gah zühd suretinde gah müstehcen ve galiz şiirler şeklinde kusmaya

başladı. Bu kitabımın ikinci cildi olan *Gulat-ı Şia* da gnostik düşüncenin etkileri ve bu düşüncenin İmamiyye ve İsmailiyye mezhepleri üzerindeki nüfuzunu işlemektedir. Hatta orada şöyle korkunç bir iddia da yer almaktadır: “İsmailiyye mezhebinin asıl kurucusu Ebu Şakir ed-Deysani’dır.” Ebu Şakir Deysani ise, zındıklara yardımcı olan *el-Mizan* kitabının sahibi Meymun b. Deysan b. Said b. Gadban’dır.

Kuşkusuz burada, İslâmı ortadan kaldırma yolunda halklar bazında bir plan uygulanıyordu. Bu planın arkasında da şüphesiz bir kısım Farslar vardı. Fakat Farsların büyük çoğunluğu vefalı müslümanlardı. Arap düşünürlerin karşı çıkması gibi onlar da Maneviyye, Deysaniyye, Mazdekiyye ve Mandaiyye’ye karşı durdular. Bu gnostik halk komplosunun başını Farslı bir düşünür olan Abdullah İbn Mukaffa çekiyordu.

Hiç şüphesiz en büyük İslâm düşmanı olan Abdullah İbn Mukaffa’nın adı eski bir Fars ismi olan “Ruziye” idi. Hayatının büyük kısmını Emevi döneminde geçirdi. Genelde Mecusiliğin tüm ayinlerini yerine getirmesi itibarıyla Zerdüşti idi. Başka bir görüşe göre de Manişt yahtut Mazdekçi idi. İbn Mukaffa, Mazdekçi akidesinin intişarı için onun *Destav* adıyla bilinen kitabını Arapça’ya çevirdi. Abbasilerin ilk döneminde Mazdek düşüncesine dayalı birçok fırkalar teşekkül etti. Böylece İbn Mukaffa’nın çalışması acı meyvelerini verdi. Ayrıca *ed-Dürretü’l-Yetime fi Muaradatı’l Kur’an* adlı bir kitap da yazan İbn Mukaffa’nın en önemli eseri kuşkusuz tercüme ettiği *Kelile ve Dimne* kitabıdır. Bu kitap “Berzeviyye” diye bir bölüm (bab) ihtiva etmektedir ki, tüm dinlerin tenkidi olması açısından en tehlikeli bölümdür. Burada dinlerin çelişkilerinden, insanları yakine kavuşturmadığından bahsedilmekte; akıl tek başına marifet için en üstün ve en büyük vesile addedilmektedir. İbn Mukaffa İslâm akidesini ayırtırmak ve dinsizliği yaymak için büyük gayret sarfetmiştir. Bunun iyice farkına varan Biruni, *Kelile ve Dimne* kitabı ile ilgili yaptığı değerlendirmede şöyle der: “Bir kitap tercüme edebilseydim eğer, galiz ifadelerden kurtarmak için *Kelile ve Dimne* kitabını tercüme etmeyi isterdim. Bu kitap Farsça ve Hintçe arasında, sonra da Arapça ve Farsça arasında gidip geldi. Ama kimse Abdullah İbn Mukaffa’nın onda bir değişiklik yaptığına ihtimal

vermedi. Müslümanların akidesinde en azından bir şüphe uyan-
dırmak için “Berzeviyye” adı altında bir bölüm eklediğinin kimse
farkına varmadı. Bununla Mani mezhebine davet edilmekteydi
insanlar. İbn Mukaffa bundan da öte ittihama hedef olmuştu.
Dolayısıyla bizim söylediklerimiz onu haleldar etmez.”³⁰

Eski bir eleştirmen ve alim olan el-Biruni, İbn Mukaffa'nın
Mani akidesini savunduğunun farkına varmıştır. Ondan da önce
Halife Mehdi bunun farkına varmış ve şöyle demiştir: “İbn Mu-
kaffa'ya nisbet edilen kitaplardan daha zındıkçasını görme-
dim.”³¹ Kasım b. İbrahim ez-Zeydi (ö. 246 H.) “*Zındık-ı Laîn
Olan İbn Mukaffa'ya Reddiye*” adı altında bir kitap yazdı. Kasım
b. İbrahim de İbn Mukaffa'nın Mani mezhebine bağlı olduğunun
farkına varmıştır.

Mani mezhebinin her türlü vesile ile İslâm dünyasına nasıl
girdiğini, İslâm'ı yok etmek ve parçalamak için, müslümanları
Fars ve Arap diye ayırarak İslâm birliğini nasıl bozduğunu gör-
dük. Ancak İslâm'ın İran'a girmesinden önce de sert ve keskin
bir gnostik düşünce olan Mazdeizm vardı. Mazdek'in ortaya attı-
ğı düşünce onun ölümüyle tamamen sona ermedi. Mazdek öl-
dükten sonra karısı Hurreme bu davayı sürdürmüş ve Hurre-
miyye yahut Hurremendiyye diye bir fırka kurmuştur. Gizli olan
bu fırka hem İslâm öncesinde hem de İslâm'dan sonra Fars ülke-
sinde etkisini sürdüren bu fırka, Şia, Gulat-ı Şia, İran'daki İsmā-
iliyye ve Karamita hareketleriyle de ilişki içine girmeyi becermiş-
tir. Daha doğru bir ifade ile Hurremiyye yahut Hurremendiyye
fırkası Teşeyyü' akidesini kendine melce olarak kabul etti. Hatta
“Mazdek Şii oldu” denilmiştir. Mazdekçilik ile Karamita arasın-
daki en bariz ilişki Mazdek'in malların ortaklığı ilkesini benim-
semesidir. Bu kitabın ikinci cildinde izah ettiğim gibi bu husus
Karamita cemaati arasında fiilen gerçekleşmiştir. Önce Hamdan
Karmat, daha sonra da Bahreyn Karamitesi Mazdek'in bu sosyal
düzen anlayışını almış oldu. Seneviyye akidesini alıp almadıkları
hususunda her ne kadar kuşku içinde isem de, Kufe'nin Gulat-ı
Şiası üzerinde açık bir Mazdek etkisi vardır. Bu etki daha sonra
zındıklaşan şairlerde ortaya çıktı. Bunun en belirgin örneği Beş-
şar bin Bürd'dir. Abbasilerin son döneminde Abdullah bin el-
Mukaffa, Mazdek'in akidesini ihtiva eden bir kitabını Arapça'ya

çevirdi. Bununla Karamita'da sosyal yönde, Abbasilerin Gulat-ı Şiasında -biraz sonra göreceğimiz gibi- akidevi yönde Mazdekçi bir cemaatin oluşmasına zemin hazırladı. Aynı etkileri Batiniyye ve Gulat-ı İsmailiyye'de de görüyoruz.

İslâm dünyasında ilk Hurremiyyeci yahut daha doğru bir deyimle ilk resmi Mazdekçi, bir Abbasi davetçisi olan Ammar b. Bedil'dir. (ö. 118 H.) Bu adam Hurremi'ye bağlı ve onun Hurremendiyye fırkasındandı. İbn Bedil, Abbasileri daveti sürecinde Hurremiliği çok sağlam biçimde yerleştirdi. Zihinlere ekilen ya da yerleştirilen bu düşünce daha sonraları feci şekilde kendisini gösterecektir.

Bu adam Abbasilerin ileri gelen davetçilerin Bekir b. Mahan'ı da kandırabildi. Hicri 118 yılında İbn Mahan, Ammar b. Bedil'i Horasan'a Şia valisi olarak gönderdi. Ammar b. Bedil buraya varınca önce Mazdekçiliğini gizli tuttu. Bir süre sonra adını Farsça bir isim olan Hudaş şeklinde değiştirdi ve peşinden Abbasogullarına davette bulunmaya başladı. Halk onun bu davetine olumlu yanıt verince bu kez onlar arasında Mazdekçi düşüncelerini yaymaya başladı. Makdisi şöyle der: "Onlara batılı hak suretinde gösterdi. Bazılarına bazılarının hanımlarını mübah kıldı. Bu adam yeryüzünde Batiniliği ilk kez başlatan kişidir." İbn Bedil etbainası bunun Halife Muhammed b. Ali'nin bir emri ve bu düşüncelerin de onun dini ve şeriatı olduğunu haber verdi. Emevi valilerinden Esed b. Abdullah el-Kasri onu yakalayıp öldürdü. Aynı şekilde bir kısım etbai da öldü. Bunun üzerine Horasan'daki Şii İmam Muhammed bin Ali el-Abbasi'ye bir mektup göndererek onu bu durumdan haberdar etti. Zaten o da onlardan rahatsız idi. Onlara cevabi bir mektup gönderdi. Mektubu açınca "Bismillahirrahmanirrahim" den başka birşey bulamadılar. Böylece Hudaş'ın kendilerini aldattığını anladılar. Fakat bazıları da Mazdekçi düşüncelerinde en katı şekliyle devam ettiler.³²

Mazdek davası ve Hurremendiyye veya daha doğrusu Mazdekçilik Ebu Haşimiyye ve Hanefiyye'ye intikal etti. Yani Keysaniyye artakalan akımlara geçti ve daha önce söylediğim gibi Karamita'yı etkiledi.

Daha sonra Horasan'da gelişen bu davet Ebu Müslim'de açık bir şekilde görülmeye başladı. Ebu Müslim Horasani Mazdekçi

değildi ama etbai arasında Mazdekçilik yayıldı. Burada daha önceleri Mazdekçilik; *el-Kurkiyye*, *Nur-saatiyye* ve *el-Berkukiyye* adı altında biliniyordu.³³ Fakat daha çok Hurremendiyye adıyla anılmaktaydı.³⁴ İslâm'ı ortadan kaldırmak ve yok etmek fırsatını elde etme umuduyla Hurremendiyye tümüyle Ebu Müslim Horasani'nin sancağı altında gizlendi. Hatta Rezaniyye fırkası henüz Ebu Müslim Horasani hayatta iken ona uluhiyet isnat etmeye ve Allah'ın ona hulûl etmiş olduğunu ileri sürmeye başladı. Fakat Ebu Müslim bunların kökünü kazıdı.³⁵ Yine Ebu Müslim'in döneminde bu kez mecusi bir peygamber ortaya çıktı. Bu, Baha Ferid b. Mah Karuzin idi. Bu adam mecusi idi. Çin'e gidip orada yedi yıl kaldı. Sonra üzerinde mavi bir gömlekle döndü. Göğe çıktığını, bu gömleği kendisine Allah'ın giydirdiğini, cennet ve cehennemin kendisine gösterildiğini, daha sonra Allah tarafından yeryüzüne indirildiğini iddia etti.

Biruni şöyle der: "Peygamberlik iddia edince çoğu mecusiler ona tabi oldu. Mecusi şeriatının çoğu meselelerinde muhalefet etti. Zerdüş'tü doğruladı ve kendi mezhebinden olanlara görüşlerini ve getirdiklerini dayattı. Kendisine gökten vahiy geldiğini haber veren Ammar b. Bedil, etbâna yedi namazı farz kıldı. Biri Allah'ın tevhidinde, biri yer ve göğün yaratılmasında, biri hayvanların yaratılması ve erzaklarının temininde, birisi ölüm anında ve biri de cennet ehlinin temcidinde kılınmalıdır. Onlara akidesini Farsça yazdı ve etbâna bizzat güneşe secde etmelerini, güneş hangi yönde olursa olsun namazda ona doğru durmalarını emretti. Saçlarını uzatmalarını, yemek yediklerinde zemzemeyi terketmelerini emrederek; çok yaşlı olanlar hariç diğer hayvanların etlerinin yenmesini, içki içilmesini, ölü etinin yenilmesini haram kıldı. Aynı şekilde onlara Mazdekçiliğin evlilikle ilgili birtakım kurallarını da yasakladı. Dolayısıyla, annelerle, kızlarla, kızkardeşlerle ve erkek kardeşin kızlarıyla evlenmelerini menetti.

Sonra onlara, yolları tamir etmelerini, yapmış oldukları köprüleri onarmalarını emretti. Daha sonra Ebu Müslim Horasani onu öldürdü. Fakat Biruni, Ammar bin Bedil'in bağlılarını ölümünden sonra da dediklerine inanmaya devam ettiklerini Mecusilerin *zemzemesine* karşı şiddetli biçimde adavet gösterdiklerini, onun göğe çıktığı gibi günün birinde tekrar ineceğini ve düş-

manlarından intikam alacağını zikreder.³⁶

İbn Nedim kendi yaşadığı döneme kadar Horasan'da ona bağlı bir topluluğun bulunduğunu zikreder.³⁷

Gulat-ı Ravendiyye ise Ebu Cafer el-Mansûr'un uluhiyetini ilan ettiler. Bununla ilgili olarak Makdisi şöyle der:

Horasan'ın Haşimiye şehrinde ortaya çıkan Ravendiyye mezhebi çok büyük iddialarda bulundu; Ebu Cafer bizim ilahımızdır. Bizi dirilten ve öldüren; yediren ve içirendir. Bunun yanı sıra ruhların tenasuhunu da dile getirdiler. Adem'in (a.s.) ruhu Osman b. Nüheyk'e geçmiştir. Ebu Heysem b. Muaviye, Cibril'dir. Onun için onun kabrini ziyaret ederken "bu rabbimizin köşküdür" diyorlar. Bunun üzerine Ebu Cafer el-Mansur bunları menetmek için çok uğraştı. Bu hareketlerinden ve düşüncelerinden vazgeçmeyince onları öldürdü.³⁸ Ebu Müslimiyyecilere gelince; bunlar da önce Ebu Müslim Horasanî'nin uluhiyetini ilan ettiler daha sonra da kızı Fatıma'nın ilahlığını iddia ettiler. Babasının ölümünden sonra bu fırkanın liderliğini kızı üstlendi. Kendisine ve oğlu Firuz'a tabi olmalarını istedi. Makdisi, "Hurremiyye fırkasının bu kızı tuttuğunu ve onun neslinden tüm yeryüzüne hükmedecek birisinin çıkacağını zannettiğini" zikretmektedir.³⁹

Çok geçmeden gnostik düşünce İslâm'a ve müslümanlara öldürücü darbesini indirmeye başladı. Hicri 137 yılında Nişabur'da ortaya çıkan Senbaz el-Mecusi adındaki biri kendisini Ebu Müslim Horasanî'nin varisi ilan ederek beraberinde çok sayıdaki Müslimiyyecilerle birlikte onun intikamını alacaklarını ilan etti. Fakat Ebu Cafer el-Mansur, kumandanı Cumhur b. Mirar'ı, Senbaz ve ordusunun üzerine gönderdi. Bu çatışmada Senbaz öldürüldü ve taraftarları da parçalanıp dağıldı.⁴⁰ Kısa bir aradan sonra Müslimiyyeciler bu kez başka bir Ebu Müslim taraftarı olan İstazis etrafında biraraya geldiler. Yakubi'nin belirttiğine göre İstazis nübüvvet iddiasında bulundu. Mansur'un kumandanı olan Hazim b. Hazime et-Temimi ile çarpıştı ve onu yenerek öldürdü.⁴¹ Gnostisizm bir türlü dinmedi. Daha katı bir gnostik olan Mukanna el-Horasanî'nin etrafında toplandı. Biruni'ye⁴² ve Bağdadi'ye⁴³ göre bu kimse Haşim b. Hakim iken İbn Hallikan'a göre Ata b. Hakim'dir. Mukanna'nın mezhebini bu kitabın ikinci cildinde arzettim. Burada onun katı bir gnostik olduğuna ve ilahlık id-

diasında bulunduğuna işaret etmek istemiyorum. İlah ona Mukanna'nın suretinde tecessüd etmiştir. Tecessütten önce hiç kimse ona bakamıyordu:

Biruni, *Mübeyyiza* ile Türklerin bunun etrafında toplandıklarını, onlara malları ve kadınları mübah kıldığını, kendisine muhalefet edenlerle savaştığını, Mazdek'in getirdiği tüm düşünceleri onlara şeriat olarak sunduğunu, Mukanna'nın İslâm ordularına karşı öldürülünceye kadar şiddetli bir şekilde savaştığını zikrediyor. Biruni ayrıca Maveraünnehir'de onun getirdiği dine inanan taraftar bir topluluğun bulunduğunu fakat müslüman görünüp bunu gizlediklerini kaydediyor.⁴⁴ Yani onun etbai Biruni'nin yaşadığı döneme kadar devam etmişlerdir.

Makdisi ise, Mukanna'nın tenasuh-u ervaha inandığını, Adem'de bulunan Allah'ın ruhunun Şit'e, ondan Nuh'a, Nuh'tan İbrahim'e, İbrahim'den İsa'ya, İsa'dan Muhammed'e, Muhammed'den Ali'ye, Ali'den Muhammed bin Hanefiyye, ondan da kendisine geçtiğini zannettiğini zikrediyor.⁴⁵ Bu onun Keysani olduğunu ispat etmektedir. Keysaniyye ise tüm aşırı akımlara destek olmuş bir fırkadır. Tüm fırkaların geldiği medresedir Keysaniyye. Hatta Ebu Müslim'in kendisi de başında bulunduğu Ravendiyye fırkasına geçmeden önce Keysani idi. Makdisi'nin anlatımına göre, Mukanna şa'veze ve nirencatda ustaydı ve bunları kullanıyordu. Bu sayede çok sayıda kimseyi kendisine cezbediyordu. Bunun yanında ölüleri diriltme ve gaypten haber verme iddiasında da bulunuyordu. Sonra hezimete uğrayınca kendisiyle birlikte kadınlarına ve çocuklarına zehir içirildi ve hepsi birden öldüler. Ancak kendisi bağlılarına öldükten sonra tekrar geri döneceğini vaadetmiştir. Bunların inancına göre; Mukanna'nın "ruhu, Ali Berzun Eşheb adındaki bir adama geçecek, filanca senesinde geri dönecek ve yeryüzünü kendilerine temlik edecek." İşte bağlıları onu bu şekilde beklemektedirler. Bunlara *Mübeyyide* denilmektedir.⁴⁶

Keza Makdisi, *Muhammere* fırkasının Mehdi-i Abbasi zamanında Horasan'da çıktığını, bunları Abdülvahhab adında bir gnostikin yönettiğini zikrediyor. "Horasan ve etrafına galebe çalan" Abdülvahhab çok sayıda insan öldürdü. Fakat Mehdi onu yakalatarak öldürdüğü gibi etbaından da birçoğunu öldürdü.⁴⁷

Harun Reşit döneminde Hurremiyye fırkası yeniden hareketlenip canlanmışsa da Harun Reşit bunlara karşı gelerek onları ortadan kaldırmıştır.⁴⁸ Hurremiyye son darbeyi Mutasım döneminde yemiştir. Çünkü “Babek” adındaki Hurremi, Me’mun döneminde hicri 201 yılından beri devrim için hazırlanıyordu.

Araştırmacılar bu kişinin Fatima bint Ebî Müslim’in soyundan “el-Müntazir” olduğunu, Fars devletini kuracağını ve Mazdekizmi geri getireceğini söylediğini kaydetmektedirler.

Önceleri Hasan veya Hüseyin diye adlandırılırken daha sonra “Babek” diye çağrıldı. Hurremiyye fırkasına mensup olan Babek müslümanlara büyük darbeler indirdi. Rumların İslâm devletine karşı giriştikleri amansız savaş esnasında Babek de Abbasi devletini ortadan kaldırmaya çalışıyordu. Çoğu tarihçiler bu kişinin Hurremiyye’nin yaşadığı Azerbaycan’da dünyaya geldiğini, lideri Cavidan’ın ruhunun kendisine intikal ettiğini, Hurremiyye fırkasını kendisinin idare etmeye başladığını zikrederler. Her yerde müslümanlara saldırmaya başladı. “Öyle ki, kavmi katli adet edindiler. Yolkesiciler, yakıp yıkanlar, ahlaksızlar, fitne ve silik görüş sahipleri onun yanına sokuldular. Böylece etrafındaki kalabalık giderek yoğunlaştı.”⁴⁹

Ibn Nedim şöyle der: “Babekiyye Hurremiyyesi’nin sahibi Babek’ti. Kendisini dalaletle ittiham edenlere ilah olduğunu söylüyordu. Hurremiyye mezhebine katli, gasbı, savaşı ve tenkili sokan odur. Hurremiyye bu şeylerin hiçbirini bilmezdi.”⁵⁰ Yirmi yıl boyunca Me’mun ve Mutasım’la şiddetli biçimde savaştı. Müslümanlardan -dediğim gibi- sayısız insan öldürdü. Mutasım’ın kumandanı Afşin’in 220 yılında Babek ordusunu yenmesine dek bu böyle devam etti. Tarihçiler onun öldürülmesini İslâm için büyük bir yardım olarak saydılar. Makdisi bu olayı şu sözleriyle ifade eder: “Babek yakalandığı gün müslümanlar için bayramdı. Bu İslâm’ın büyük fetihlerinden biri gibi idi.”⁵¹ Yakalandıktan sonra önce Bağdat’ta halka teşhir edildi, daha sonra idam edildi.

Babek’in Azerbaycan’da zuhuru gibi Mazyar da -o da başka bir Mecusidir- Taberistan’da zuhur etti. Muhammed diye çağrılan Mazyar Muhammere’yi yönetti. Fakat Mutasım onun da işini bitirdi. Babek ve Mazyar’ın öldürülmesinden sonra Babekiyye ve Mazyariyye sona ermedi. Bunlar görünürde İslâm’ı

seçerek ezan okudukları ve çocuklarına Kur'an öğrettikleri mes-citler inşa ettiler. Zahirde İslâm şearini gösteren bu gruplar kendi başlarına kaldıklarında namaz kılmıyor, oruç tutmuyor ve düş-mana karşı cihadı gerekli görmüyorlardı. Bağdadi'nin naklet-tiğine göre bunların dağlarda kutladıkları bir bayramları vardı. Burada topluca içki içer, mizmar eşliğinde şarkı söyler sonra da lambaları söndürürlerdi. Nefsani arzuları tahrik eden toplantılar-da kadın erkek birbirine karışırdı. Çünkü onlar bu tür irtibatı helal sayıyorlardı. Babekiyye akidesiydi onları sevk ve idare eden. Ki, bu akide cahiliye döneminde Şervin adlı Farslı bir emire nisbet edilmekteydi. Şervin'in babasının Zencli, annesinin ise Fars krallarından birinin kızı olduğunu zannediyorlardı. Şer-vin'in Muhammed'den ve diğer peygamberlerden daha üstün ol-duğunu söylüyorlardı. Bağdadi, Mazyar'ın etbainin onun ölümünden sonra da bu akidede devam ettiklerini, İslâm'ı kabul etmelerine rağmen Hurremiyye akidesini içlerinde gizlemeyi sür-dürdüklerini zikrediyor.

İşte Babekiyye'nin İslâm dünyasındaki kalıntıları... Daha ön-ce de söylediğimiz gibi Hurremiyye yahut Hurremendiyye olarak bilinen bu topluluk iki fırkadır: Babekiyye ve Mazyariyye. Her ikisine birden "Muhammere" adı verilmektedir. Bunların ister savaşıklık yönünden olsun ister düşünce bakımından olsun İslâm dünyasında ne denli tehlikeli olduklarını gördük. Bunlarla İsmailiyye mezhebini birbirinden ayırmalıyız. Doğrusu bunlar-dan bazısı, kendi hayatlarını korumaya almak için İsmailiyye, İmamiyye ve İsna Aşeriyye olarak görünmeye çalışmışlardır. Fakat İsmailiyye ve İsna Aşeriyye'nin yakından ve uzaktan Hur-remiyye ile bir ilişkisi yoktur. Ama bu İsmailiyye yahut İsna Aşeriyye'nin gnosizmden tamamen uzak kaldığı anlamına da gel-mez. İsmailiyye, Yeni Platoncu gnostik düşünceleriyle ve Mesihilikteki gnosizmle bulaşmıştır. İsna Aşeriyye de bu iki gnostik akımdan hafif biçimde etkilenmiştir. Fakat İsmailiyye hiçbir şekilde Hurremiyye yahut Hurremendiyye veya Babekiyye gibi olmamıştır. Bilakis ikili ilah düşüncesine dayanan tüm Fars fırkalarına karşı çıkmıştır. İmamiyye Şiası ve onun yerine geçen İsna Aşeriyye mezhebi ise tıpkı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat gibi genelde tüm gnostik mezheplere karşı, özelde ise Farsi mezhep-

lere karşı en büyük bir adavet içinde olmuşlardır.

Bir hurremi olan Babek, Fars gnosizminin son aleni reaksiyonunu temsil eder. İslâm onun üstesinden gelinceye kadar İslâm'a karşı savaşmıştır. İster farsî ister helenistik biçiminde olsun yavaşlamamıştır. Eskiden Batiniyye ve Gulat-ı İsmailiyye ve Karmita adı altında gizlendiği gibi günümüzde de Şeyhiyye, Babiyye ve Bahaiyye suretinde devam etmektedir.

İlk kelmacılar gnostik gruplara sert biçimde karşı çıktılar. Öyle ki kelmacıların neredeyse çıkış nedeni bu gnostik akımlara karşı durmaktı. Zındıkları katletmeyi düzenli biçimde sürdüren Abbasi Halifelerinden el-Mehdi, kelmacılara İslâm dünyasına sızan mülhitlere karşı ve Fars ülkesinden gelen gnostiklere cevap vermek için kitaplar yazmalarını emretti. Çağdaş büyük alimimiz Muhammed b. Zahid el-Kevseri, Mutezile'nin asıl çıkış nedeninin de Seneviyye ve zındıkaya karşı cevap vermek olduğunu söylemektedir. Başta Baker, De Boer ve Nieberg olmak üzere bazı oryantalistler (müsteşrik) Mutezile'nin -ki, ilk İslami kelim okuludur- Maniheizm ile yaptıkları mücadele sonunda onların birçok meselelerine ulaştıklarını ileri sürmüşlerdir. Yani kelim ilminin gerçek çıkış nedeni Maniheizm fırkasına karşı yapılan bu muarazadır. Kelmacıların akaidi bu muaraza ışığında oluşmuştur. Hatta Baker, İslâm'a karşı dini ve siyasi açıdan muharebe etmesi yönünden gnosizmden daha büyük bir tehlike olamayacağını kanıtlamaya çalışmaktadır. Baker, İslâm'ın Yunan felsefesinden istianede bulunmasını, Gnostisizme ve onun lezzet ve hazzı esas alan programına karşı durabilmek için İslami akli bir alanın meydana getirilmesi girişimi olarak yorumlamaktadır. Me'mun'un Yunan ilimlerini tercüme ettirmesini de Baker bununla izah etmektedir. Ki, sözkonusu Yunan ilimleri gnostik düşüncenin çizdiği programın marifetten haz alma ve batini bir teemmüle dalma gibi bir iddiası yoktur. Bu ilimler tamamen akılcı bir bakış açısına dayanmaktadırlar.

Özetle, Mutezile gnostik akideyi eleştirmeye kalkışmış ve bu işin bayrağını elinde tutmuştur. Bunu yapan Mutezili şahsiyetlerin başında Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Allâf ve Nazzâm gelir. Aynı şekilde Hayyat, Cahız ve *Tesbitu Delaili'n-Nübüvve* kitabıyla Kadı Abdulcebbar Hemedani de gnostiklerle mücadele etmişler-

dir. Gnostiklere karşı gelmeyi daha sonra Eş'ariler üstlendi. Özellikle büyük İslâm alimi ve Eş'ari mezhebi filozofu Ebu Bekir el-Bakillani *et-Temhid* adlı kitabıyla gnostiklere sert eleştiriler getirdi. *Fedaihu'l-Batiniyye* ve *el-Kıstasu'l-Müstakim* adlı eserleriyle Gazali ve *Keşfu Esrari'l-Batiniyye* ve *Ahbari'l-Karamita* adlı kitabıyla Muhammed b. Malik b. Ebi'l Fedail el-Hammadi el-Yemani de bunlara cevap verdiler. İbn Nedim, "gnostiklere cevap verenlerin en eskilerinden birinin, dördüncü hicri asrın ortalarında yaşamış olan Ebu Bekir el-İhşid'in arkadaşlarından Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Rezzam el-Kûfî olduğunu" söyler. Ancak bunların çoğu İsmailiyye ile Farsî Seneviyye'yi birbirine karıştırmıştır.

İmamiyye Şiası da gnostik yönelişlere ve de özellikle Fars çıkışlı olanlara, karşı eleştiriler yöneltti. Maniheizm fırkasından İmam Cafer-i Sadık ile muarızları arasında geçen birçok tartışmalar kalmıştır bize. Keza Hişam b. Hakem'in Seneviyye fırkası üzerine yazmış olduğu *er-Red ala Ashabi'l-Isney* adlı çok önemli eleştirel bir kitabı vardır. Daha sonra Hatim er-Razi ve Hamidüddin el-Kirmanî gibi İsmailiyye mezhebi yazarları da gnostiklerle mücadele ettiler.

Son zamanlarda ise gnostikler İslâm dünyasında gruplar ve azınlıklar şeklinde dağılmış durumdadır. Bazen bunları Hindistan, Pakistan ve Suriyye'de olduğu gibi İsmailiyye adı altında, Hindistan ve Pakistan'da Kadiyanilik olarak ve bazan da kuzey Irak'ta Gulat-ı Şia biçiminde Şebkiyye, Saruliyye ve Ulyaiyye şeklinde, bazen de Babiyye ve Bahaiyye adı altında buluruz. Gerçekten bunlar İslâm dünyasının birliği için siyasi, dinî ve sosyal açıdan büyük bir tehlike olarak durmaktadırlar.

Fakat önemli olan soru şudur: Acaba gnostik düşünce İslâm düşünürlerine nüfuz edip onları etkileyebilmiş midir? Yahut daha yerinde bir tabirle, en büyük düşmanlarından biri olan Ebu Hamid el-Gazali'yi -sünnî perdesi altında, *hafif ve ılımlı* bir şekilde- kendine çekebilmiş midir? Eski ve yeni bir kısım araştırmacılar Gazali'nin gnostik düşünceden etkilenmiş olduğu görüşüne varmışlardır. Büyük Huccetü'l-İslâm'ı *Mişkâtü'l-Envar*, *Mearicü'l-Kudüs* ve *el-Madnun bihi ala gayri ehlihi* gibi eserlerinde "gnostik düşünceye kurban olmak"la ittiham etmişlerdir. Hristiyanlıkta Clemen ve Origenes'in yapmış oldukları şey de

aynıdır. İbn el-Cevzi, Gazali için “fıkıhı tasavvufa sattı” demiştir. Bu yanlıştır. Çünkü Gazali, İslâm dünyasının tanımış olduğu tüm ilim ve maariflerle meşgul olmuş, bu ilimlerde bir araştırmacı, yorumcu ve tefsirci olarak haşır neşir olmuştur. Böylece ona herşeyden bir şeyler bulaşmıştır. Hem sonra her tasavvufi düşünce gnos değildir. Tasavvufta akıl ve göze hitaptan çok ruhani zevklere ait bir kısım Kur’ani tefsirler mevcuttur. İşte Gazali bu çerçevede araştırılmalıdır. Gerçekten gnostik düşüncenin kurbanı mıydı? Yoksa ehl-i sünnet düşünürlerinin efendisi miydi? O her fikrin ehl-i sünnete ram olması için uğraşmıştı. Fıkıh, kelim, felsefe ve tasavvuf sahasındaki her hakikatı laboratuvarında araştıran sünni bir düşünürün tecrübeleriydi. Gazali bir ehl-i sünnet alimiydi. Gözlemlerde bulunuyor, deniyor, göz, akıl ve zevk gibi duyu ve organları bu yolda kullanıyordu. Ve her bir tecrübeye Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat mezhebine sıkışıkıya bağlıydı. Gazali dünya yolculuğunun sonuna yaklaştığı bir sırada, Muhammed’in (s.a.v.) baki olan bahçesine ve ebedi kevserine doğru ilk adımlarını atarken, ruhu ve cesedi sekinet buluyor ve son tecrübesini ilan ediyordu. Sahih-i Buhari göğsünün üzerinde olduğu halde son nefeslerini veriyor.

Bununla birlikte gnostik düşünce tasavvuf felsefesine ege-men oldu, Allah ve madde arasınagnosizmin dūalist düşüncesi girdi. Muhammed (s.a.v.) akl-ı evvel oldu, bu akıldan nous (nefs) meydana geldi. Nefsten logos (kelime) ve ondan da insan-ı kamil oluştu. Sonra yukarıdan aşağıya doğru bir mertebe sırası ile *eyunat* denilen ruhi varlıklar meydana geldi. Ta alemdeki şerrin (kötülük) aslı olan maddeye varıncaya kadar. Ama insan “akl-ı evvel”e ikinci bir defa yeniden irfan metoduyla,gnosla ulaşabilir. Yukarı doğru basamakları tırmanarak arzî eyunattan kurtularak soyut cevher haline dönüşünceye kadar çıkar.

İslâm’da tasavvufi felsefeningnosizmden etkilenmiş olduğunda şüphe yoktur. Ve birkaç İslâm düşünürü de bu yolun kurbanı olmuştur. Örneğin, Hallac, Sühreverdi el-Maktul, Aynu’l-Kudat Hemedanî, İbn Seb’in, Şüşteri, Muhyiddin b. Arabî ve diğerleri bunlardandır. Fakat bunlar herhangi bir hususta İslâm’ı temsil etmezler. Bu sufi filozoflar gnostik düşünceye inanmışlar ve mezheplerini harici ve gayr-ı İslami bir boya ile boyamışlardır. Bunlardan bazıları Ali ve evladını kendilerine zati

ve batını teemmüle dayanan yüce insan hayatının en yüksek örnekleri olarak aldılar. Diğer bazıları da mezhebini ilan edip duyurduğunda sırf kendi hayatını korumak için mezhebine Kur'ani ayetlerle kılıf geçirmeye uğraştı. Bir kısmı da felsefi, genel ve kapsayıcı bir bakış açısıyla varlığın künhüne ulaşmaya çalıştı. Bazıları, Halık'ta mahlukun suretini bulmaya yahut ilahi tabiatla insani tabiat arasındaki ayırıcı mümeyyiz vasfı ve sıfatı ortadan kaldırmaya ya da varlığın aslında şerri ve hayrı simgeleyen iki ayrı unsurunu bulmaya ve şer unsurundan insanın ne şekilde kurtulabileceğini göstermeye çalıştı.

-Bağdadi gibi- İslâm düşüncesi tarihçileri bazı mutasavvıfları bu arada "Hılmaniyye"yi bu "gnos"a bir örnek olarak ortaya koydular. Bu mutasavvıflar Ebu Hılman ed-Dımsıkî'ye mensup idiler. Aslen farsî olan Ebu Hılman Halep'te büyüdü, kurduğu ekole insanları Dımsık'ta (Şam) davet etmeye başladı. Daveti, Allah'ın güzel şahıslara hulûl ettiği şeklindeydi. Kendisi ve ona bağlı ashabı güzel bir yüz gördüklerinde, Allah'ın buna hulûl ettiğini ilan ederek ona secde ederlerdi. Kim Allah'ı bu şekilde, bu vasıfla tanırsa üzerinden teklif kalkar ve herşey kendisine mübah olurdu.⁵² İkinci bir örnek Hallac'dır. Hallac katı bir gnostikti. Biruni onu, gnostiklerin peygamberlik iddiasında bulunanları sadedinde zikreder. Biruni'ye göre Hallac önce Mehdi olduğunu iddia etmiş daha sonra Ruhü'l-Kudüs'ün kendisine hulûl ettiğini ilan etmişti. Arkadaşlarına gönderdiği mektupta şöyle diyordu:

"Kimdir o? O ezeli olandır. Parlak ve yüksek olan nurdur. Asılların aslıdır, hüccetlerin hüccetidir. Rablerin rabbıdır. Bulutları var edip inşa eden ve nurların nurudur. Her suretteki tavrın, kulu olan fülana kadar rabbı odur. Aynı şekilde etbai onu her anda ve her zamanda aydınlatıcı olan kadim yaratıcı olarak çağırırmaktaydılar."⁵³

Biruni -özellikle- *Nurü'l-Asl*, *Cemmü'l-Ekber* ve *Cemmü'l-Asgar* adlı kitaplarını zikrederek onun mecusiliğini ispatlamaya kalkar. Bağdadi de Hallac'ın küfür ve hululîyye mezhebine nisbet edilmek istendiğini zikreder.⁵⁴

Fars kaynaklı Gnostisizme üçüncü bir örnek de İbn Ebi Azafir Muhammed b. Ali eş-Şelmagani'dir. Hallac'la çağdaş olan bu zat da Gulat-ı Şia'dan bir Şia sufisidir Hallac'ın şiddetli hasımlarından birisi idi. Bu zat Fars gnostik mezheplerinde Hallac'dan

daha çok etkilidir. Allah'ın kendisine hulûl ettiğini söyleyerek et-baından teklifi kaldırmış, fakat daha sonra Halife er-Razi tarafından öldürülmüştür.⁵⁵

Sünnilerde görülen biçimiyle tasavvuf ise tamamen İslamidir. *Muvahhid* mezheple arasındaki farkın niteliği şudur; tasavvuf, Kur'an'a yönelik özel bir konumdan istimdat ederek çıkarmaya çalışmakta, kalbi yaşamı önemsemekte ve ilahi kelamın tilaveti, terdidi ve tezkirinden yardım alarak doğrudan doğruya insanları marifete çağırmayı amaçlamaktadır. *Mezhep* ya düalist (sünai) bir gnosizmdir ki, İslamî biri ikiye çıkarmakta ve varlığın aslını iki kuvvet arasındaki çekişme şeklinde görmekte veyahut feyze dayanmakta olan bir gnosizmdir; bu da varlığın Allah'tan zati bir sudur ile ortaya çıktığını ve sonuçta tekrar ona döneceğini vurgulamaktadır.

İslâm için daha önce de söylediğim gibi -ister kelimada, ister felsefede olsun gnosizmden daha tehlikeli bir şey yoktur. Gnosiliğin etkisi İslamî ilimlerin içine kadar ulaşmıştır. Gnostik fırkalar gnosizmi tervic etmek için İslâm fıkıhı içerisinde birçok hadis uydurdular. Fakat hadis uleması gnostik düşüncelere karşı olsun, Seneviyye yahut Yeni Eflatunculuğa karşı olsun büyük bir mukavemet gösterdiler.

4. HARRANIYYE ve SÂBİE

Yeni fethedilen ülkelerde müslümanların karşılaştıkları sadece bu gnostik düşünceler değildi. Müslümanlar Harran'da İslami felsefi düşünce tarihi konusunda Harraniyye yahut Harmaniyye veya Keldaniyye adı altında büyük bir felsefe okuluyla (medrese) karşılaştılar. Me'mun zamanından beri, Kur'an'da zikredilen şekliyle "Sabie" olarak adlandırıldı. Bu okul bağhıları Harranlı fakih bir şeyhin fetvası sayesinde öldürülmekten kurtulmuşlardı. Sabie ismi Kur'an'da geçmekte idi. Dolayısıyla Sabiilik eski dinlerdendi. Biruni, Harraniyye'nin gerçek Sabiiler olmadığını bunların kitaplarda *Veseniyye Hunefası* olarak adlandırıldıklarına dikkat çekmektedir. Belki de bununla veseniyye (putçuluk) çağında ortaya çıkmış olan hanifleri kastetmiştir. Yine Biruni bu ismin Hz. İbrahim'in kardeşi Harun bin Tarh'tan türetildiğini zikretmekte ve İbrahim Peygamber'in bunlar arasında çıkmış olduğunu kay-

detmektedir. Sabiilere gelince, bunların gerçekte kral Kuruş döneminde Babil'de kalan "Esbat" cümlesinden olduğunu, Yahudilik ve Mecusulikle memzuc olan ve Filistin'deki "Samire"ye benzeyen bir mezhep ortaya koyduklarını söyleyen Biruni, yaşadıkları bölgeleri Vasıt ve Sevad-ı Irak olarak sınırlandırmaktadır. Biruni bunların Harraniyye'den ayrı olduklarını, Harraniyye mezhebine saldırdıklarını, çok az şeyler dışında bunlara benzemediklerini kaydetmektedir. Ne gariptir ki, Batını İsmailiyye mezhebi Vasıt bölgesinde yayıldı. Hatta Vasıt, Abdullah bin Meymun el-Kaddah'ın evlatlarının merkezlerinden birisi idi. Aynı şekilde Keysaniyye mezhebi de Sevad-ı Irak'ta yaşamış olan Sabiilikten etkilenmiştir. Bazılarına göre karmatî olarak meşhur olan Hamdan bin Eş'as bir Sabii idi. Bütün bu izahlardan herhalükarda iki değişik mezheple karşı karşıya olduğumuz sonucunu çıkarabiliriz; bu mezheplerden birisi Me'mun döneminden beri Sabie diye de adlandırılan Harraniyye mezhebidir; diğeri ise gerçek Sabie mezhebidir. Bu taifelerden Harraniyye yahut Harraniyye olanı takriben Irak'ın kuzeyinde meskundü. İkinci taife olan Sabie ise Irak'ın ortalarında ikamet etmekteydi. Biruni, bunlardan Harranilerin namazda güney kutbuna doğru yöneldiklerini, Sabie'nin ise yüzlerini kuzey kutbuna doğru çevirdiklerini kaydetmektedir.⁵⁶ Hanif olarak bilinen Harraniyye fırkası ınkıraz etmiş, ikinci fırka olan Sabie ise günümüze dek Irak'ın güneyinde ve Bağdat'ta yaşayagelmıştır.

Harran'da felsefi bir medresenin olduğu anlaşılıyor: "Horasan civarında bulunan" Rehaviyyun (Reha Urfa'nın eski adı olunca Rehaviyyun, Urfalılar anlamına gelir, Müt.) diye bilinen bazı Mesihiler Makdisi'nin naklettiğine göre Harraniyye mezhebine bağlı idiler.⁵⁷

Hatta bunlara ait bazı kitaplar filozof el-Kindi'nin dikkatini çekmiş ve beğenisini kazanmıştır. Makdisi ve İbn Nedim'in bu mezheple ilgili naklettikleri neredeyse el-Kindi'ninkiyle çakışmaktadır. el-Kindi, bunların, bağlı bulundukları felsefelerini Urani, Agathademon, Hermes ve Solon'dan (Eflatun'un anne tarafından dedesi) aldıklarını ikrar ettiklerini, bunların hepsinin felsefelerinin bir ve aynı olduğunu, tümünün Hanifiyye olduklarını bize aktarmıştır. "Allah illetlerin illetidir" esas bu mezhebin temelini teşkil eder.

Yaratmış olduğu mahlukattan temyiz gücüne sahip olanlarına kendi Rububiyetini ikrar etmeleri sorumluluğunu yükledi. Bu sorumluluğun dayanağı olsun diye de peygamberler gönderdi. İtaat edene sonsuz bir cenneti vaadetti ve emrine isyan edenleri de hak ettiği oranda azabla korkuttu.⁵⁸

Bunlardan bazılarıyla karşılaştığı anlaşılan Biruni şöyle der: “Bizim bunlar hakkında bildiğimiz şey; bunların Allah’ı birleyen, O’nu tüm çirkin sıfatlardan tenzih eden, O’nu olumlu (*icabî*) değil, olumsuz (*selbî*) olarak niteleyen ve bu hususta onun görmediğini, zulmetmediğini, mal ve mülk edinmediğini ve onu mecazi olarak esma-i husna ile isimlendirdiklerini söyleyen bir topluluk olduğudur. Çünkü Allah hakkında gerçek bir sıfata sahip değildirler. Tedbiri, felek ve ecramına nisbet etmektedirler. Ecramın canlı olduğuna, konuştuğuna, duyduğuna ve gördüğüne kâildirler. Ve böylece işleri olmayacak biçimde büyütüyorlar.”

Aynı anlama gelen sözleri İbn Nedim de el-Kindi’den aktarmaktadır. Azap ve sevaba gelince, bunlar değişik dönemlerde insanın karşısına çıkar ve nefislere ulaşır.

Makdisi, Harraniyye mezhebinin şeriatında Allah’ın (azze ve celle) kendisine itaat edene bitimsiz nimetler vaadettiğini, isyan edenleri müstahak olduğu kadar azapla inzar ettiğini okumuş olduğunu zikreder. “Bu ekseri kudemanın konumudur” şeklinde bir yorumda bulunan Makdisi, daha sonra Harraniyye’nin sözleriyle Aristo’nun sözleri arasında bir karşılaştırma yapmakta ve aralarındaki benzerliğe işaret etmektedir; Harraniyye mezhebine göre, şerir olan nefis (ruh) kendi cesedinden ayrıldığı vakit, alemin en üst noktasında bulunan bir ateş olan “esir”de hapsolür; faziletler elde etmiş olan hayırlı nefis ise, kendi ezeli unsuruna geri döner. Eflatun da uluvv-i âlâ’nın ebedilik (hulûd) mahalli olduğu ve esfel-i safilinın ise ölüm mahalli olduğu görüşündedir.⁵⁹

el-Kindi, bunların önce nefsin dört faziletine bağlı kaldıkları, daha sonra ise cüz’i faziletlerle meşgul oldukları görüşündedir.

Felsefi mezhepleri konusunda ise el-Kindi şunları söyler; Heyula, unsur, suret, yokluk (adem), zaman, mekan ve hareket konularındaki görüşleri Aristo’nun görüşüyle aynıdır.

Gök hakkında görüşleri: Sema ihtiyari ve akli olarak hareket etmektedir. Sema beşinci tabiattır, dört unsurdan mürekkep de-

gildir, bozulmaz ve ufalmaz. Bu görüş Aristo'nun "*Sema Kitabı*"ndaki görüşlere uymaz. Tabiatla ilgili görüşlerinde el-Kindi bunlarla Aristo'nun görüşleri arasında tam bir uyumluluk olduğunu tesbit etmektedir. Nefsin mahiyeti konusunda şu hususlarda Aristo ile ittifak etmektedirler: Nefs derrakedir, bitimsizdir; cisim olmayıp cevherdir; cismin eklentileri ona eklenmez. His ve mahsus konusunda Aristo'nun "*His ve Mahsus*" kitabından etkilendikleri gibi burada da Aristo'nun *en-Nefs* kitabından etkilenmiş oldukları açıktır. Aynı şekilde şu görüşlerinde de Aristo'nun *Metafizika* kitabından etkilenmiştir: Allah birdir, hiçbir sıfat ona dışardan eklenmez, ve iyi olanı yapmaya zorlanması da caiz değildir. O kıyas da kabul etmez. Keza *Poetika*, yani şiirle ilgili görüşlerini içeren kitapta yeralan görüşleri de böyledir.

el-Kindi bu konuda sözünü bitirirken "bu topluluğun, Hermes'in kendi oğluna yazdığı ve tevhidi meseleleri konu aldığı bir makaleler kitabı okuduklarını, kendisinin de bu kitaba baktığını, tevhid konusunda son derece temiz bir dille yazıldığını, hiç bir filozofun, kendini zorlasa bile aykırı bir söz bulamayacağı"⁶⁰ kanaatine varıyor. Makdisi ise şunları zikreder; "Bu topluluğun ulûm konusundaki görüşleri Aristo'nun kendi kitaplarındaki görüşleriyle aynıdır. Bu metod, çok eskilerde Yunan filozoflarının izledikleri yoldur."⁶¹

O halde biz, görüşleri filozofların ve özellikle de Aristo ve Eflatun'un görüşleriyle uyum içinde olan felsefeci ve akılcı bir mezheple karşı karşıyayız. Kindi de aynı şeyi pekiştirmektedir. Ki onun okuduğunu söylediği kitap Hermes'in tevhid konusundaki makaleleridir. Hermesçiliğe ait yazımların da aslında Ammonius Sakkas'a ait olduğunu biliyoruz.

O halde biz Harran Medresesi'nde Yeni Eflatuncu bir okulla karşı karşıyayız. Bu medresenin kendine ait kitapları vardır. Bu kitaplar Arap filozofun nefsindeki isteme de uygun düşmüştür ki bunlara doğru bir eğilim göstermiştir. Daha sonraları Farabi ve İbn Sina da yüzünü aynı yöne doğru çevirmiştir.

Harranilerin peygamberlikle ilgili görüşlerine benzer bir görüş daha sonraları İslâm filozoflarında da görülür. "Peygamber, nefsinde tüm mezmum sıfatlardan ve bedeninde tüm eksikliklerden beri olan kimsedir. Övülmüş bütün sıfatlarla da mücehhez-

dir. Her meselenin doğru olduğunda ısrar etmez, kuşku duyulan ve şüphe edilen şeylerden haber verir. Yağmurun yağması için hayvan ve bitkilerin afetlerden korunması için yaptığı dualar kabul görür. Mezhebi ve izlediği yol alemin ıslahına elverişli olan bir yoldur.” Bu görüşe göre, peygamberin mezhebi alemin ıslahı içindir. Zatında hak olması koşulu yerine asıl olan sadece umran için olmasıdır. Daha sonraki filozofların mezhebi de budur.⁶² Hatta Makdisi “Harraniyye mezhebinin, filozofların dayandığı mezhebin kanunu olduğunu, kimsenin onlara karşı gelmeye cesaret edemediğini” yüksek sesle açıklıyor ve Ahmed bin Tayyib’ten onların şu sözlerini naklediyor: “Alemin sonsuz bir illeti vardır, müdebirler ise yedi ve onikidir.”⁶³ Bu noktada şu soruyu sormak gerekiyor; bu görüş acaba İsmailiyye mezhebini etkilemiş midir? Çünkü İsmailiyye mezhebi de aynı görüşü dile getirmektedir. Yoksa oniki nakibiyle yedili İsmailiyye mezhebi yeni Pisagorculuktan mı istimdat etmiştir. Bu görüşler Harraniyye’nin usûlünden midir? Makdisi’nin Zerkan’dan naklettiğine göre Harraniyye Mezhebi “varlık”ın iki asla dayandığı görüşünü gerçekten ileri sürmüş müdür? Ben şahsen bunu uzak bir ihtimal olarak görüyorum. Belki de Zerkan, Sabie ile Harraniyye yani Hanefiyye’yi birbirine karıştırıyor.

İşte, değişik kitaplardan çıkararak özetlediğimiz Harraniyye felsefesinin mezhebi budur. Fakat *Pines, Mezhebü'l-zerre inde'l-müslimîn* adlı kitabında -çok dikkatlice seçilmiş naslara müsteniden- Harraniyye’nin felsefi mezhebini yeni bir bakış açısıyla eleştiriyor. Bu felsefenin büyük İslâm filozofu Muhammed bin Zekerriya er-Razi üzerinde bırakmış olduğu etkilerin tartışılmasına yol açan nasslar ise şunlardır: Harraniyye mezhebi beş şeyin kadim (ezeli) olduğunu tesbit etmiştir. “Bunlardan ikisi hay ve faildir; onlar da Bârî Teâlâ ile Nefs’tir. Bu alemin hudusu anındaki hudus sebebi, Nefs’in üçüncü kadim olan “heyula”ya iltifat etmiş olmasıdır. Heyula (şekilsiz madde) ise münfaildir. Çünkü o formlar verici (Vahibü’s-süver)’den formları kabul eder. Diğer iki kadim de hay ve fail olmayandır. Bunlar da zaman denilen “dehr” ile boşluk denilen “feza”dır. Pines’in hicri 765’te vefat eden Kazvini el-Katibi’nin elyazmasından naklettiği önemli metin budur. Sözkonusu elyazması kitap Paris Halk Kütüphanesi-

si'nde 1254 numarada kayıtlıdır. Pines, bunu başka bir nasla teyid etmiştir: "Harnaniyye, ittifak halinde alemin hudûsu anındaki hudûs sebebini Nefs'in heyulaya olan iltifatı zannettiler. İkinci fırka ise, alemin aslının cisim olmadığını söyledi. Bu fırka da ikiye ayrıldı. Birinci fırkanın görüşü şöyledir: cisim heyula ve suretten mürekkeptir. Sureti de belli bir hacmi olan ve yer kaplayan şey olarak izah ettiler. Daha önce öğrendiğimiz üzere heyula bu suretin mahallidir. Sonra "hacmiye"nin hudûsunu ve heyulanın kıdemini ispatladılar. Harnaniyye'nin ve Muhammed bin Zekerriya er-Razi'nin seçtiği görüş budur." Aktarılan bu nassa göre, Muhammed bin Zekerriya, bu mezhebin Aristo öncesindeki ilk filozofların görüşü olduğunu söylemiştir. Harnaniyye mezhebi görüşünün tafsilatı ise beş ezeli ilkeye dayanır. (Kudema-i hamse); Allah, Nefs, Heyula, (şekilsiz madde), Dehr (zaman) ve Halâ (boşluk, feza). Bunların dışında kalan herşey hadistir. Aktarılan bu nassa (metin) beş kadim şeyin izahı sadedinde Harnaniyye'nin görüşleri aktarılmaktadır.

Allah; ilim ve hikmetin tamamıdır. İlmin tamamı olması cihetiyle kadimdir, ilmi herşeyi kuşatmıştır. Ona sehv ve gaflet arız olmaz. Hikmetin tamamı olması demek, o en uygun ve en güzel olanı yapar demektir. Maddeden yarattığı suretlere layık (uygun) olan biçimi verir." İlimde ve hikmette kamil olmak demek, aşılması mümkün olmayan en son mertebede olması demektir. Yaptığı işlerin tümü hikmet ve maslahata binaendir.

Güneş yuvarlağından nasıl nur çıkıyorsa akıl da Allah'tan öylece çıkmıştır. O, maddeden mücerred bir cevherin vücudu için illet-i mucibedir. Mütehayyiz (yer tutan şey) olmadığı gibi mütehayyiz olan şeyde de değildir. Güneş yuvarlağından çıkan nur, lambadan çıkan ışık ve ateşten çıkan alev bir kasd ve ihtiyarla değil ama bir icab sonucu çıkmaktadır. Aynen öyle de bu cevherin Allah'tan feyezana edip çıkması da kasıt ve ihtiyarla değildir, bir icab iledir. O, Allah'tan kasıtle sudûr eden ilk şeydir. Bunun dışında kalan şeyler ise Allah Teâlâ'dan bir asla müsteniden bir vasıta ile çıkmıştır. Şüphesiz ki, birden ancak bir sudûr eder."

Nefs ise mücerred bir cevherdir, kadimdir ve cisimlerin hayatının illetidir. Kendi illeti ise yine kendisidir. Varoluşu nurun güneşten çıkışı gibi icabidir. Fakat Nefs cahildir, eşyanın mahi-

yetini ve hakikatını bilmez. Tecrübe etmeden ulum-i tasdikiyeyi de bilmez. Sonra Allah heyulayı yarattı ve Nefs bununla ilgilen-di. Böylece Allah onda sûretleri varettiler.” Nefsin taayyünü yahut halkı, kadim olan heyulada meydana geldi. Dehr zaman, mekan da halâ’dır.

Pines, bu mezhebin mülhid filozof Muhammed bin Zekeriya er-Razi tarafından sürekli olarak kullanıldığı ve heyula’nın kide-mini söyleyenlerin Eflatuncular olduğu görüşündedir. Bu ifadeler-e göre Harnaniyye mezhebini arzeden Pines, bunun Yeni Platonculukla karışık Eflatuncu bir medrese olduğunu tesbit etmektedir.⁶⁴

Son zamanlarda yapılan araştırmalarda filozof Farabi’nin Harnani olduğu ortaya çıkmıştır. Farabi Harran’da yaşamış ve burada Harnaniyye mezhebini talim etmiştir.⁶⁵

Cevahir-i hamse mezhebinin Empledokles’ten aktarıldığı bilinmektedir. Daha önce de zikrettiğimiz gibi onun *Cevahir-i Hamse* diye bilinen bir kitabı vardır. Bu mezhep Fatimi halifesi el-Muiz’i etkilemiştir. Dolayısıyla Harnaniyye’nin İsmailiyye üzerinde büyük bir etki bıraktığını söyleyebiliriz. Aynı şekilde daha önce batını bir sufi olan İbn Meserre ve okulunu da etkilemiştir.

Gerçek Sabie ise Budasef’e nisbet edilir. Makdisi şöyle der: “Filozof Budasef hakikat ehli idi. Edvara, ekvara ve alemin istihracına vakıf bir alimdi.”⁶⁶

Adem’den daha çok şey söyledi.⁶⁷ Sabie mezhebi Dürziler üzerinde etkili oldu. Adem’den daha çok şey söylediler. Aynı şekilde Karamita üzerinde de etkili oldu. Bu taifenin kurucusu Budasef’dir. Biruni ondan şöyle sözeder: “Hindistan’da kral Tamahmures zamanında zuhur etmiş, Farsça yazdığı şeylerle insanları Sabiyye dinine davet etmiştir. Birçok kimse ona tabi oldu.”⁶⁸ Burada şu soruyu sormalıyız: Bu iki mezhep arasında ne gibi farklar vardır? Sabiiler yıldızlara tapar ve onlara secde ederler. Akideleri ise Yahudilik ve Mecusilik karışımı bir şeydir. Kendileriyle Allah arasında vasıta olarak gördükleri büyüklerinin nefislerine taparlar. İbn Haldun, “Keldanilerin tevhid konusunda bunlara muhalefet ettikleri” görüşündedir.⁶⁹ Sabiilerin kendilerine özgü söyledikleri bir akideleri vardır. İbn Nedim bu akideden ve bu akidenin takavvüsünden söz etmiştir. Buradan Sabiilerin yıldız ve geze-

genlere ibadet ettikleri kesin sonucuna varıyoruz. Keldaniler yani Harraniler ise muvahhittirler. Daha önce de söylediğim gibi bunlara “hunefa” da denilmektedir.

Şehristani Sabiilerle ilgili çok güzel ve yerinde bir tavsifte bulunmuştur. Bunlara ashab-ı ruhaniyat diyen Şehristani bunlarla cismaniyat ehli olarak adlandırılan hunefa mezhebi arasındaki ihtilafı da nakletmektedir.

Sabiilerin mezhebine göre; alemin bir Sanii, Fatırı, Hakimi ve Mukaddesi vardır. Biz kendi başımıza ona ulaşamayız. Ona ancak ona yakın olan araçlarla ulaşabiliriz. Bu araçlar ise bilfiil mukaddes cevherler olan rûhânilerdir.

“Cevher itibariyle mukaddestirler” sözünün anlamı şudur; yani onlar maddeden münezzehtir, mekansal hareketlerden ve zamana bağlı değişimlerden beridirler. Tesbih, takdis ve taharet üzere yaratılmışlardır. Allah’a kesinlikle asi olmazlar, ne emredilirse onu yaparlar. Bir Sabii için yapması gerekli olan ilk şey cesedin şehvetinden, arzularından kurtulmasıdır. Ruhanilere benzeyinceye kadar ve onlara münasip bir duruma gelinceye kadar şehvet ve gazabına hakim olarak ahlakını düzeltmesi gerekir. İşte biz onlara benzediğimiz zaman onlar da bizim için Allah indinde şefaatçi olurlar. Bu temizlik ve ıslah sadece “kendi iktisabımız”dır. Araya beşerî herhangi bir aracı koymadan kendi kabiliyet ve yardımımızla bunu gerçekleştiririz. Onun için herhangi bir rasûlün veya peygamberin bize bir üstünlüğü yoktur. Biz onun tabiatından o da bizim tabiatımızdandır. O da bizim türümüzden, bizim süretimizden ve bizim maddemizdendir. Böylece Sabie, peygamberlerin insanlarla Allah arasındaki elçiliğini ve aracılığını inkar etmektedir.

“Fiilen mukaddestirler” cümlesinin anlamı şudur; “Çünkü onlar ruhanidirler.” İhtira ve icadda, işleri bir halden bir hale evirip çevirmede, varlıkları ilk durumdan kemale doğru yönlendirmede birer aracı sebeptirler. Mukaddes olan zat-ı ilahiyyeden aldıkları kuvvetle süfli olan varlıklara feyiz dağıtırlar. Bu ruhani varlıklar yedi gezegeni ve heykellerini tedvire memurdurlar. Herbir ruhani için bir heykel vardır. Veya daha yerinde bir tabirle cesed için ruh ne ise *heykel* için de bir ruhaninin konumu odur. Bu heykellerden çıkan reaksiyonlar kademeli olarak aşağıya doğru mevcudat, meydana getirilmiştir.

“Hal olarak mukaddestirler” cümlesini Şehristani şöyle izah etmektedir; “ruhanilerin halleri, Rabbü'l-erbab'ın civarında revh u reyhan, lezzet, rahat, güzellik ve sürurdan ibarettir. Sonra bunlar nasıl gizlenir? Hayatlarını tesbih ve tehlil içinde geçirirler. Allah'ı zikretmekte ünsiyet bulurlar. Yeme içmeleri ve maddi hayatları yoktur. Daima kıyam, rûku ve sûcud halindedirler. Bu öyle bir haldir ki, sevinç ve lezzette tebeddül yoktur. Gözleri zillet içinde önlerine eğiktir, ne yukarı ne de etrafa bakmazlar. Bazısı mutlak sükûn içinde, diğer bir kısmı ise mutlak hareket halindedirler. Bazıları “kerrubi”dir, yani feyz alemine yakındırlar, bazıları ise basit alemde “ruhani”dirler. Burada Şehristani'nin tasavvufi birtakım lafızlar kullanması ve bunları onlara izafe etmesi dikkat çekicidir. Belki de genel ruhi tasavvur içinde ikisi arasında birşeyler mûlahaza etmiştir. Burada galiba gnostik düşüncenin en tehlikeli çeşidiyle karşı karşıyayız.

Şehristani daha sonra Sabie ile Hunefa arasında bir karşılaştırma yapmaktadır: Bunlardan birincisi rasûllerin ve risaletin, peygamberlerin ve peygamberliğin münkiri iken ikinciler bunlara inanmaktadırlar. Ruhaniler, daha önce gördüğümüz gibi madde ve heyula gibi şeylerden meydan gelmemişlerdir. Hepsi bir tek cevherdir ve o cevher de nurdur; zulmet ona karışmamıştır. Nurunun şiddetinden ötürü o duyularla idrak edilemez ve gözle görülemez.

İnsan ise dört unsurdan mürekkeptir. Sûret ve maddedir. Unsurlar tabiatları itibariyle birbirlerine zıttırlar ve çifttirler. Zıtlık ihtilaf, izdivaç ise fesattır. O halde ruhaniler insanlardan üstün bir seviyededirler.

Cismaniler ise bu teze; duyuların göz, akıl ve hayalin ulaşmadığı bu varlıklara biz nasıl ulaşırız diyerek cevap vermektedirler. Muhakkak bir cismaninin bunu bize temin etmesi gerekir. Sabie, mücerred bir ruhani ile tecemmü etmiş (yani hayır ve şerri birarada bulunduran) bir cismaniyi nasıl yaklaştırabilir? Bu yaklaşmanın sahih olması için mücerred ruhani ile sırf cismani olanın arasında yani melek peygamber arasında olması gerekir. Hunefa burada şöyle demektedir; “Biz Allah'ı tanımada ve ona taatta, bize yol gösterecek beşer cinsinden olan bir aracıya muhtacız. Bu kimsenin, taharet, ismet ve hikmetteki derecesinin ru-

hanilerden üstün olması gerekir. Beşeriyet itibariyle bize benze-meli, ruhani olması yönüyle de bizden farklı olmalıdır. Ruhani yönüyle vahye mazhar olmalı beşerî yönüyle de bunu insanlara sunabilmelidir.”⁷⁰

İşte Şehristani'nin, uzun uzadıya üstün bir üslûpla bize tak-dim ettiği Sabie ile Hunefa arasındaki farklı yönlerin kısa bir özeti... Dr. Ebu Rîde de İslâm düşüncesi kaynakları -ve özellikle el-Kindi nezdinde- üzerinde yaptığı araştırmada Sabie ile Harna-niyye'ye dikkatleri çekmiştir.⁷¹ Şunu da ilave edeyim ki, etbai Irak'ta yaşamakta olan Sabie fırkasının canlı bir örneği çağımızda mevcuttur. Yahya Nasranileri diye bilinen bu topluluk Yahya'ya yeni bir Mesih gibi inanmaktadırlar. Bunlar Hz. İsa'nın nübüvve-tini şiddetle reddediyorlar. Arap vatanımızın bir parçası üzerinde halen yaşayan bu kendi türünde tek olan fırkanın hakikatini bi-lebilmemiz için Sabiilerin tarihini Harraniyye ve Ruhaniyye yön-leriyle kapsamlı ve derinlemesine bir araştırmaya tabi tutmamız gerekmektedir.

İslâm uleması Sabie mezhebini şiddetli biçimde tartışmışlar ve bu akideye karşı çok sert saldırılarda bulunmuşlardır.

5. HİNT MEZHEPLERİ

Müslümanların son olarak tanıdıkları mezhepler Hind mez-hepleridir. İster Fars ister Hint asıllı olsun müslümanlar bu mez-heplere Basra yoluyla ulaştılar. Sindliler Basra ve diğer yerlerde yayılmışlardı. Daha sonra bunların kitapları Sanskritçe ve Fars-ça'dan Arapça'ya çevrildi. İslâm düşünürleri bunlara ilgi duydu-lar. Büyük Mutezile alimi Ma'mer bin Abbad es-Sülemi'nin Hin-distan'a, oradaki din alimleriyle münakaşa yapması için gönde-rildiğini biliyoruz. *el-Fihrist* sahibi İbn Nedim tıp konusunda Arapça'da mevcut olan Hint kitapları ile hurafat ve masal kitap-larının zengin bir listesini bize bırakmış bulunuyor.⁷² İbn Nedim Hind mezheplerinden ve inanışlarından bahsetmekte ve Hindis-tan'daki dinî kitapları okuduğunu kaydetmektedir. Bazı kelimacı-lar Yahya b. Halid el-Bermeki'nin, kendisine birtakım ilaçların yerine kullanılan bitki köklerini (*akakir*) getirdiğini ve dinleri konusunda yazması için bir adamı Hindistan'a gönderdiğini ve onun da kendisine bu mektubu yazdığını hikaye ederler. Hind-

Arap ülkesinde İbn Nedim'in ilgisini çeken şey Yahya bin Halid ile Bermeki cemaatidir. İbn Nedim, Hindistan işleriyle ilgilendiğini ve tıp uleması ile filozoflarını ihzar edeceğini kararlaştırdığını yazar.⁷³

Hintlilerin ibadet yerlerinin isimlerinden, evlerin niteliklerinden ve "Budda"nın durumundan söz eder.

"Budda" kelimesi "bud"un çoğuludur. "Bud"un anlamı konusunda ihtilaf vardır. "Bud", Hint ibadetinde kendisine tapınılan bir put mudur, Bârî Teâlâ'nın sûreti midir yoksa peygamberin sûreti midir? Yoksa "Budasefü'l-Hakim" yani Budist mezhebinin kurucusu Buda'nın sûreti midir?

"Bud" kelimesinin İslâm'da tarihi bir geçmişi vardır. İslâm sufilerinin ittifakla en büyüğü olarak bilinen "Abdülhak İbn Seb'in", "būd" düşüncesinden etkilenmiş ve kitabını *Bud'ül-ârifin* adı altında yazmıştır. Araştırmacılar "bud"un anlamında ihtilafa düşmüşlerdir. Fakat ben öyle inanıyorum ki, İbn Seb'in bu kitapta isim ve anlam olarak Budist çizgiden etkilenmiştir. Dolayısıyla sorun daha dikkatli bir araştırmaya muhtaçtır. İbn Seb'in'in bir öğrencisi olan "Ebu'l-Hasan eş-Şüşteri" kendi şiirinde "bud" sözcüğünü tekrarlamakta ve bir mısraında şöyle demektedir:

"Ve insan kendi putudur."⁷⁴

Müslümanlar Hintlilerin tenasuh düşüncesini de öğrendiler.⁷⁵ Bu düşüncüyü eleştiren birçok kitaplar yazdılar. Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'inin bazı şarihleri bu düşüncüyü eleştirmektedirler. Aynı şekilde *Sümeniyye* mezhebinin de tanıdılar. Bu mezhebin peygamberinin *Budasef* olduğunu söylediler. Daha önce Sabie'nin de akidesini Budasef'e nasıl nisbet ettiklerini gördük. Makdisi, Hint mezheplerini *Sümeniyye Muattılası* ve Mülhid Brahmaniyye olarak taksim ediyor. Tenasüh akidesi Sümeniyye'ye nisbet edilmiştir. Ebu Reyhan el-Biruni, (ö. 1048) Hint akaidini, mezhepleri ve dinleriyle birlikte *Tahkiku ma l'il-Hind min Makule, Makbule fi'l-Akli ev Merzule* adlı kitabında nakletmiştir. Biruni, müslümanların tanıdığı oldukları Hind mezheplerini daha önce de aktarmıştı ama bu kitabında konuyu tarafsız

olarak geniş biçimde açıklamaktadır. Bu konuda daha önce yazılmış olan kitapların ise birer “mücadele ve hüccet” kitapları olduğunu da belirtiyor Biruni. Bu açıklamalardan, müslümanların Hind mezheplerini tartıştıkları ve bunlarla mücadele içine girdikleri sonucunu çıkarıyoruz. Biruni tasavvufu, Hintlilere nisbet ettiği gibi Hristiyanlığı da onlara bağlamaya çalışmaktadır. Çünkü hepsinde gördüğü ortak nokta hulûl ve ittihatır.⁷⁶ Biruni, birisi “*Mevcudatın İlk Unsurları ve Sıfatları*”, ikincisi de “*Nefs'in Bedenin Kayıtlarından Kurtulması*” adlı Hind akaidini konu alan iki kitabı Arapça'ya tercüme ettiğini zikreder.

Biruni, Hintlilerin iki büyük taifesinin -Hindular ve Brahmanlar- müslümanlara karşı şiddetli adavet gösterdiklerini, müslümanların ilim ve faziletlerini itiraf etmediklerini zikrediyor ve şunları söylüyor; “Onlar yeryüzünün kendilerine ait olduğunu, tüm insanların kendi cinslerinden olduğunu, krallıkta kendi reislerinin, dinde kendi mezheplerinin, ilimde kendi yanlarında bulunanın en üstün olduğuna inanıyorlar. Kendi kendilerini beğeniyorlar, kendilerini yüceltiyorlar, fakat cahillik yapıyorlar. Horasan'da yahut Fars ülkesinde bir alim bulunduğu veya buradaki ilimler söz konusu edildiğinde, böyle bir haberi getireni cahillikle suçlarlar ve yukarıdaki sebeplerden ötürü onu doğrulamazlar. Oysa bunlar kendi ülkelerinin dışına çıksalar, yeryüzünü dolaşırlardı bu görüşlerinden vazgeçerlerdi. Biruni, birçok yerde, bunların kendi içine dönük kapalı bir toplum oluşturdıklarını, tüm vesilelerle kendi dışındaki toplumlardan uzak durmaya çalıştıklarını vurgular. Ama ilk öncülerinin böyle olmadıklarını söyler. Kendi bağlılarına Brahmanları ululamak için emir verdiği bir Brahman'ın şöyle dediğini zikreder: “Yunanlılar madem ki ilimle meşgul oldular ve ilmî birçok hakikatı ortaya koydular, o halde onlara tazimde bulunmak vaciptir.” İlmin şerefini teslim eden Brahman'a ne diyebiliriz ki? Biruni, Hintlilerin Yunanlılardan ilimden nasiblerine düşeni aldıklarını itiraf ettiklerini söyler. Ve onlar hakkındaki kendi özel tecrübesini zikreder: “Yabancı olduğum ve içinde bulundukları oyunları bilmediğim için münecimlerinin önünde bir öğrenci gibi durdum. Oyunlarına biraz aşına olunca bunun sebepleri üzerinde durmaya ve burhanlarından birşeyler öğretmeye ve hesaplama izleyecekleri gerçek yol-

ları işaret etmeye başladım. Etrafıma üşüştüler ve benden Hintlilerden öğrendiklerimi sorup istifade etmek istediler. Ben onlara sayılarını gösteriyor ve cezbelere uzak durmaya çalışıyordum. Neredeyse beni de sihre bulaştırıyorlardı.”

Biruni daha sonra Hz. İsa'nın bisetinden önceki cahiliye dönemindeki Hintlilerle Yunanlıları karşılaştırıyor. Bu karşılaştırmadan çıkardığı sonuç, Yunanlıların havas tabakasıyla Hintlilerin havas tabakasından olanların birbirlerine benzer görüşte oldukları sonucudur. Bu her iki milletin avam tabakası ise puta tapmada birbirine benzemektedirler. Fakat Yunanlılar kendilerinden olan filozofları sayesinde felsefede üstünlüğü ellerinde tuttular. Hatta, başkalarında olmayan, kendilerine özgü bir takım metotlar edindiler⁷⁷

Hintlilerde, Yunanlılar gibi ilimleri belli bir düzene sokan kimseler yoktu. Onun için Hintlilerde düzgün anlatım bulamazsın. Sözleri düzensiz ve plansızdır. Sözlerinin sonunda halkın dilindeki hurafeler ve sözü yerli yersiz uzatmalar yer alır. Dinî ve mezhebî mevzularda muuhalefet etmekten son derece korkarlar. Onun içindir ki, bunları sevk ve idare eden taklit ruhudur. Ben bunların kitaplarında yazılı olan hesap ve talim türünden şeyleri deve dışkısıyla karışmış incilere ve inci kabuklarıyla karışmış çanak çömleğe benzetirim. Bu iki cins onların yanında birdir. Çünkü onların burhan merdiveni için bir örnekleri yoktur.⁷⁸

O halde Hintliler “burhan”ı bilmiyorlar. Ya da daha yerinde bir tabirle mantık ilmine henüz ulaşmamışlardı. Yunanlılar gibi ilmi bir nazariye de ortaya koymamışlardı. Dolayısıyla felsefe veya kelam ilminde herhangi bir etkileri yoktur. Tüm etkileri tasavvuf sahasındadır. Müslümanlar Brehmanların *Vedalarını* aldılar. Bu yolla -Hint yoluyla- müslümanlar vahdet-i vücut fikrini tanıdılar. Vahdet-i vücut felsefesini başka yollarla da öğrenmişlerdi. Müslümanlara *Yoga* metodu da buradan intikal etti. Bununla nefsi egemenlikleri altına almayı ve bunun sonucunda külli hakikata varmayı ve Allah'ta fani olmayı (fenafillah) amaçladılar. Müslümanlar hristiyan ruhbanlardan *Hayriyye* metodunu da öğrendiler. Bazı İslâm düşüncesi tarihçileri bunun müslüman zahitler üzerinde etkili olduklarını ileri sürdüler. *Jaina* metodu ise nefsi terbiyede bedene ve nefse işkence yapmayı öner-

diği için Yoga'dan ayrılıyor. Bazıları Jaina ve Yoga'nın Ebu Hamid el-Gazali'yi etkilediğini söylemişlerdir. Jaina, atom mezhebi görüşünü benimsemektedir. Müslümanlar da Hintlilerdekine benzer bir atomun (cevher-i ferd) varlığını kabul etmişlerdir. Keza müslümanlar Buda mezhebinin ve insanlığın kurtuluşu için bu mezhebin çizdiği yolu ve Nirvana'ya kavuşma metodunu da biliyorlardı. Tüm bunların müslümanlar üzerinde etkisi olmuş mudur?

Müslümanlar nezdindeki atom mezhebiyle Hintlilerdeki atom mezhebi arasında bir ilişki yoktur. Hintlilerin atom mezhebinin kendine özgü bir kıvamı vardır. Sadece kudret-i ilahiye noktasında müslümanlarınkiyle bir benzerliği vardır. Atom mezhebi ilahi kudretin bir feridir. Allah herşeye kadir olduğuna göre cismi parçalara ayırmaya da, hatta artık telife ve içtimaa kabil olmayan bir parçaya yani kısımlara ayıramayan cüzlere bölmeye de kadirdir. Hint felsefesinin ilk müslüman zahidler üzerinde etkili olduğu görüşü yanlıştır. Zahid sahabelere -bazılarının nefslere azap çektirme yoluna başvurmaları doğru olsa da- Hinduizm hiçbir şekilde ulaşmamıştır. Nefslere tazip etmeleri "nefs-i levvame"nin şeffaflığından ve işledikleri hataları gözlerinde büyütmelerinden ötürü idi. Bu kabilden olarak bazıları kendini kavurucu yaz sıcağında Mescid (Mescid-i Nebevi)'in sariyesine bağlamış, bazıları da günahlarından ve nefsin işlediği hatalardan ötürü Allah'ın azabından korkarak şehirden çıkıp çöle kaçmıştır. Yoksa bütün bunlar Allah'a -zatı külliyeye- avdet etme ve genel varlığın mihverine oturma için yapılmış değildir. Müslümanlar kendi zühd dönemlerinde böyle bir şeye genel olarak tanık olmamışlardır.

Fakat Basra kenti daha sonraları Hindistan'ın sufiye mezhepleriyle tanışmıştır. Hulûl, ittihad (Allah'la birolma Müt.), fena fillah gibi tasavvufi tasavvurlarla yüzyüze gelmiş, tasavvufun kalbine nüfuz etmiştir. Bütün yönleriyle bir tasavvuf tarihi yazılınca kadar biz bunu böyle kabul etmek zorundayız.

Fakat dediğim gibi, tasavvufu sünni tasavvuf ve felsefi tasavvuf diye ikiye ayırabiliriz. Bunlardan birincisi Kur'an ve Sünnet'ten kaynaklanmış ve bunların desteğinde yol almış ve gelişmiştir. Felsefi tasavvuf her mezhepten birşeyler alarak bunları

birbiriyle kaynaştırmıştır. Sünni tasavvuf İslâm'ı temsil eder. Çünkü o İslâm'ın iki büyük ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in zevkli bir tefsiridir. Fakat ikinci kısım olan felsefi tasavvuf İslâm'la ve müslümanlarla herhangi bir ilişkisi bulunmayan yabancı ve ithal bir unsurdur.

İslâm, ister Fars ister Hind kaynaklı olsun Şark Gnostisizmine karşı olduğu gibi, Batı -Yeni Eflatunculuk- Gnostisizmine de düşmanca karşı durmuştur. Bunlara karşı en şiddetli şekilde mücadele etmiş ve en acımasız biçimde cihad vermiştir.

İşte bütün bu mezhepler ve fırkalar bir araya gelerek vahye karşı çeşitli hile ve oyunlarla ve ellerindeki bütün vasıtalarla Mekke'den gelen bu ilahi vahye karşı savaş açarak onun medeniyette oynadığı rolü etkisiz kılmaya ve durdurmaya çalışmıştır. Yüce canipten gelerek Mekke dağları üzerinde istikrar bulan bu ilahi mesajı söndürmenin kolay olabileceğini zannettiler. Ama bu hayal hiçbir zaman gerçekleşmedi ve Kur'an günümüze dek baki kaldı.

¹Vajda, *Introduction*, s. 197.

²Ibn Nedim, *el-Fihrist*, s. 484

³Şehristani, *el-Milel ve Nihal*, c. 1, s. 92

⁴Şehristani, *el-Milel ve Nihal*, c. 2, s. 60

⁵Şehristani, *el-Milel ve Nihal*, c. 2, s. 212-272

⁶Şehristani, *el-Milel ve Nihal*, c. 2, s. 70

⁷Ibn Nedim, *el-Fihrist*, s. 288

⁸Şehristani, *el-Milel ve Nihal*, c. 2, s. 90

⁹Şehristani, *el-Milel ve Nihal*, c. 2, s. 83

¹⁰Biruni, *el-Asaru'l-Bakiye*, s. 209

¹¹el-Bağdadi, *el-Fark*, s. 215-216

¹²el-Yakubi, c.1, s. 214.

¹³el-Makrizi, *en-Niza ve't-tehasum*, s. 29

¹⁴A.g.e, s. 31

¹⁵el-Cahız, *el-Hayevan*, c.4, s369-370

¹⁶Dr. Muhammed Cabir Abdül'l-Al, *Harekâtü's-Şîatî'l-Mütedarrifin*,s.

17,18

¹⁷Biruni, *el-Asaru'l-Bakiye*, s. 209-210

¹⁸A.g.e, s. 12

¹⁹Ibn Nedim, *el-Fihrist*, s. 541

²⁰Ibn Nedim, *el-Fihrist*, s. 489

²¹A.g.e, s. 471, 472

²²Biruni, *el-Asaru'l-Bakiye*, s. 67, 68

²³Ibn Nedim, *el-Fihrist*, s. 486

²⁴Mesudi, *Mürücü'z-Zeheb*, c.4, s. 19

²⁵Biruni, *el-Asaru'l-Bakiye*, s. 67, 68

²⁶Taberi, *Tarih*, (179. sene), s. 588

²⁷Makdisi, *el-Bed*, c. 2, s. 101.

²⁸Ebul Feret el-İsbahni, *el-Eğani*, c.3, s. 124. Aynı şekilde bkz. Dr.

Muhammed Cabir Abdül'l-Al, *Harekâtü's-Şîa el-mütedarrifin*,s. 136

²⁹Cabir Abdülâl, *Harekâtü's-Şîa*, s. 140

³⁰*Tahkiku mâ li'l-Hind*, s. 76

³¹Ibn Hallikan, *Vefayâtü'l-Ayan*, c.1, s. 187

³²Makdisi, *el-Bed*, c. 6, s. 616.

³³Mesudi, *Mürücü'z-Zeheb*, c.3, s. 210

³⁴Yakubi, *Tarih*, s. 26

- ³⁵ A.g.e, s. 47, dipnot 3.
- ³⁶ Biruni, *el-Asaru'l-Bakiye*, s. 210, 211
- ³⁷ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 497
- ³⁸ Makdisi, *el-Bed*, c. 6, s. 84
- ³⁹ Makdisi, *el-Bed*, c. 6, s. 95
- ⁴⁰ Yakubi, *Tarih*, c.3, s. 104
- ⁴¹ Ag.e., s. 115.
- ⁴² Biruni, *el-Asaru'l-Bakiye*, s. 211
- ⁴³ Bağdadi, *el-Fark*, s. 156
- ⁴⁴ Biruni, *el-Asaru'l-Bakiye*, s. 211
- ⁴⁵ Makdisi, *el-Bed*, c. 6, s. 96
- ⁴⁶ Makdisi, *el-Bed*, c. 6, s. 97-98
- ⁴⁷ Makdisi, *el-Bed*, c. 6, s. 98
- ⁴⁸ Makdisi, *el-Bed*, c. 6, s. 103
- ⁴⁹ Makdisi, *el-Bed*, c. 6, s. 116
- ⁵⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 494
- ⁵¹ Makdisi, *el-Bed*, c. 6, s. 118
- ⁵² Bağdadi, *el-Fark*, s. 176
- ⁵³ Biruni, *el-Asaru'l-Bakiye*, s. 312-313
- ⁵⁴ Bağdadi, *el-Fark*, s. 158
- ⁵⁵ Bağdadi, *el-Fark*, s. 159
- ⁵⁶ Biruni, *el-Asaru'l-Bakiye*, s. 205-207
- ⁵⁷ Makdisi, *el-Bed*, c. 4, s. 42
- ⁵⁸ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 56; Makdisi, *el-Bed*, c. 5, s. 22
- ⁵⁹ Makdisi, *el-Bed*, c. 1, s. 186.
- ⁶⁰ Makdisi, *el-Bed*, c. 1, s. 186
- ⁶¹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 458-459
- ⁶² Makdisi, *el-Bed*, c. 4, s. 23-24
- ⁶³ Makdisi, *el-Bed*, c. 1, s. 143
- ⁶⁴ Pines, *Zerre Mezhebi*, s. 60-74
- ⁶⁵ Irak'ta yayınlanan *Afak* dergisinde "Farabi'nin hayatı ve düşüncesi hakkında yeni bir nazariye" konulu bir makalem, sayı 12, yıl 1976, s. 20-25
- ⁶⁶ Makdisi, *el-Bed*, c. 2, s. 97
- ⁶⁷ Makdisi, *el-Bed*, c. 2, s. 98
- ⁶⁸ Biruni, *el-Asaru'l-Bakiye*, s. 203
- ⁶⁹ İbn Haldun, *el-Iber*, c. 1, s. 116
- ⁷⁰ Şehristani, *el-Milel ve Nihal*, c. 2, s. 108, 230, ss. 55-60

⁷¹Dr. Ebu Rıde, *Kindî'nin Felsefî Risaleleri*, c. 1, ss. 38-42

⁷²İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 435-438 ve İbn Ebi Usaybia, *Tabakatü'l-Etibba*, c. 2, s. 33

⁷³İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 498

⁷⁴Ebu'l-Hasan eş-Şûsterî, *Divan*, s. 208

⁷⁵Bkz. Makdisî, *el-Bed*, c. 1, s. 198, Yine bkz. c. 4, s. 8-19

⁷⁶Biruni, *Tahkiku ma l'il-Hind min makule ...*, c. 1, s. 5-9

⁷⁷Biruni, *Tahkik*, c. 1, s. 17-18

⁷⁸Biruni, *Tahkik*, c. 3, s. 19

BEŞİNCİ BÖLÜM

FELSEFÎ İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN DOĞUŞUNDAKİ İÇ ETKENLER

Kur'an kendi fiziğini ve metafiziğini ve insanî olan metodu-
nu belirleyip ortaya koymuş ve müslümanlardan da bu
mütekamil felsefi mezhebin sınırlarını aşmamalarını istemiştir
dedik. Ama bunun yanısıra hayatta mücadele vermeye, insanı
ileriye götürecek yeni birtakım yöntemler bulmaya da davet et-
miştir. İslâm ümmetinin yapısını sarsan birtakım dış etkenler zu-
hur etmiş, bu dış etkenlerin yanısıra ümmetin iç yapısında da
kaynaşmalar olmuştur. Başka bir deyimle, İslâm dışı bir felsefe-
nin oluşması için dış etkenlerin yanısıra iç etkenler de mevcut-
tur. Önem sırasına göre bu etkenleri şöyle sıralayabiliriz;

- 1- Lügavi etkenler
- 2- Siyasi etkenler
- 3- İktisadi etkenler.

1. LUGAVİ ETKENLER

İslâm düşüncesinin temelinde etkili olan ilk unsurun lügavi
tefsir olduğunu söyleyebilir miyiz? Veya daha dikkatli bir ifade
ile acaba müslümanların Kur'an ve Hadis'in anlaşılması için yap-
mış oldukları ilk felsefi girişimleri, lügavi yorumlardır denilebilir

mi? Müslümanların cüziyyat ve külliyyat konusunda birçok mesele ile karşılaştıkları ve bunlara ayrı yorumlar getirmiş oldukları söylenebilir mi? Kuşkusuz tefsirde değişik görüşler ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak Kur'an ve Hadis etrafında değişik lügavi yorumlar yapılmıştır. Muhkem ve müteşabih ayetlerin lügavi anlamları üzerinde ihtilafa düşüldü. Hiç şüphe yok ki, "tecim" ve "tenzih" görüşünü savunan gruplar buradan neşet etti. Kaza ve kaderin lügavi yorumundaki ihtilaftan da "cebir" ve "ihtiyar" görüşleri çıktı. Mü'min, fasık ve kafir kelimelerinin lügavi yorumları üzerinde düştükleri ihtilaftan "el-menziletü beyne'l-menzileteyn" problemi doğdu. Huruc, irca ve i'tizal kelimelerinin anlamı konusunda düştükleri ihtilaftan da müslümanların temel dayanaklarından birisi olan emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker neşet etti. Müslümanlar esma ve ahkamda düştükleri ihtilaftan ise Mu'tezile gibi fırkalar doğdu. Kelam fırkalarının, hatta fıkhi mezheplerin tekevvünü acaba bu yeni toplumda doğmuş olan lügavi yapının ihtilafından mı kaynaklanıyordu. Doğrusu bu konu daha geniş bir şekilde araştırmayı gerektirmektedir. İşi bu noktai nazardan ele aldığımızda İslâm'ın akli hayatının tümünü lügavi veya filolojik bir yoruma irca etmek ihtimaliyle karşı karşıya kalabiliriz. Ya da daha yerinde bir tabirle Arap ve Arap olmayanların, değişik kavimlerin değişik dil ve lehçelerin oluşturduğu yapı İslâm ümmetinin iç etkenlerini ortaya koymaktadır.

2. SIYASİ ETKENLER

İslâm felsefesinin oluşmasına siyasi açıdan bakılabilir mi? Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra müslümanların siyasi ihtilafa düştüklerini biliyoruz. 3. Halife'nin (Hz. Osman) öldürülmesine kadar sözkonusu siyasi ihtilaf gizli bir şekilde devam etti. Onun ölümüyle birlikte bilindiği gibi, siyasi çekişmeler patlak verdi ve peşinden siyasi mezhepler oluştu.

Çeşitli fırkalarıyla çok korkunç bir felsefe ortaya koyan Şia ortaya çıktı. İsnâ Aşeriyye, İsmailiyye, yahut Zeydiyye biçiminde müteaddit yönleriyle ortaya çıkan bu felsefe esas itibariyle siyasi bir temelden beslenip gelişmiştir. Yunan felsefi ekolleri ile gnostik felsefe, Şia düşüncesine sızarak "masum imam" görüşünün ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. Şia, önceki ve sonraki tüm

felsefi hüccetleri siyasi bir amaç için kullanmıştır. Yine biliyoruz ki, çeşitli fonksiyonlarıyla birlikte Hariciler de siyasi bir etken den doğmuştur. Mutezile hem çıkış nedeni hem de gösterdiği gelişme çizgisi itibariyle siyasidir. Ebu Huzeyl el-Allâf döneminde ise bu fırka illegal siyasi bir niteliğe bürünmüştür. Daha sonraları siyasi iktidarın resmî görüşü halini kazanınca uzun süre ortalığa egemen olmuştur. Mürcie (el-İrca) de aynı biçimde yorumlanabilir. Bazı araştırmacılara göre, Mürcie fırkası Emevilerin siyasi iktidarına meşruiyet kazandırma yolunda gizlice kullanılmış bir görüşü temsil etmektedir. Bazıları daha ileri giderek Meşşai felsefenin İslâm dünyasına aktarılmasının bir amacının siyasi birtakım görüşlere destek sağlamak olduğunu söylemişlerdir. Bunu doğrulayan en güzel örnek de Farabi'dir. İslâm tarihinde meydana gelen çoğu fikri çatışmalar ve dalgalanmalar sonuç itibariyle siyasi devrimlere dönüşmüştür. Örneğin, Keysaniyye fırkası Karamita iktidarını doğurmuş, İsmaili Şiası da Fatimi devletiyle sonuçlanmıştır. Aynı şekilde Zeydiyye fırkası da Mağrib, Fars ve Yemen'de Zeydiyye mezhebine bağlı devletleri doğurmuştur. Biz burada İslâm düşüncesinin yapılanmasında siyasi etkenleri sayıp dökmek istemiyoruz. Şunu belirtelim ki, bu etken de bir önceki etken kadar geniş ve uzun bir araştırmaya muhtaçtır.

3. İKTİSADI ETKENLER

İslâm düşünce fırkalarının ve buna ek olarak İslâm'da felsefi düşüncenin doğuşunu iktisadi etkene bağlayan bir görüş de bulunmaktadır. Fakir halk yığınlarının yönlendirilmesinde büyük ölçüde etkili olan iktisadi durumun, Hz. Osman döneminde Şia'nın ayaklanmasında ve fakir halk topluluklarının Hz. Ali'nin etrafında toplanmasında önemli rolü vardır. Hz. Ali zengin sahabelerle fakir müslümanlar arasında eşitliğin sağlanmasını istediğinde Zübeyr bin Avvam ve Talha b. Ubeydullah'ın, Ali'ye karşı gelerek o elim savaşı (Cemel Vakası) tahrik etmeleri de bunu doğrulamaktadır. İslâm tarihinde büyük bir hareket olan Keysaniyye kıyamının -ki Karamita ve Zenc devrimi onun bir parçasıdır- temelinde yatan asıl etkenin, Muhtar b. Ebî Ubeyd'in birtakım bağışların ve ganimetlerin dağıtımında araplarla köleler arasında eşit davranmak istemesinden kaynaklandığı da söylenmek-

tedir. Mutezile'nin doğuşunu hazırlayan birtakım örneklerde de görüldüğü gibi, Mutezile'nin kıyamına esas teşkil eden neden iktisadidir. Sultanın beytül-mal (devlet hazinesi)deki malları gözetmemesi bunları müslümanlar arasında eşit biçimde paylaştırmamasıdır. Kaderiyye fırkasının da aynı nedenlerden ötürü doğduğu kaydedilir. Daha sonra yeri gelince Ma'bed el-Cüheni'nin şu ünlü sözünü zikredeceğiz: "Şu melikler yok mu, müslümanların kanlarını döküyorlar ve mallarına elkoyuyorlar ve sonra da 'yaptıklarımız Allah'ın kaderiyle olmaktadır' diyorlar. İşte bu ibare, islam dünyasında irade özgürlüğü mezhebinin esasını teşkil etmiştir. Mutezile fırkası daha sonra bu fikirden doğmuştur. Bütün bu iddiaları ve görüşleri tümüyle zikretmek istemiyorum ama meseleyi bir tek nedene bağlayarak diğerlerini gözardı etmemiz de yanlış olur. En iyisi orta yolu bulup şöyle demeliyiz; ümmetin temel yapısı tamamen İslamidir. Canlı bir organizma gibi olan bu yapı daha sonra hayati birtakım kıpırdanmalar ve dahili depreşimler geçirmeye başlamıştır. Bütün bunlara dış etkenlerin getirdiklerini de ilave edecek olursak bu süreç içinde müslüman felsefe ile İslâm felsefesi teşekkül etmiştir. Birincisi, iç kaynaşmalardan kaynaklanırken, ikincisi, İslami unsurlarla birlikte harici felsefi görüşleri de içermektedir. Müslüman felsefe (el-felsefetü'l-müslime) İslâm toplumunu ifade ederken, İslami felsefe ise, fikren bu toplumdan ayrılan bir grup Müslümanın çalışma sonucu ortaya koyduğu bir felsefedir.

ÜÇÜNCÜ KISIM
İSLÂMÎ AKILCI HAREKETİN İLK BELİRTİLERİ

BİRİNCİ BÖLÜM

FUKAHA VE ONLARIN KELAM AKİDELERİ

Mekke'yi kendilerine merkez alan müslümanlar kuzeyde, güneyde, doğuda ve batıda yeryüzüne yayılmaya başladılar. Kısa zamanda her tarafta İslâm bayrağı yükseldi. Dillerinde Kur'an, kulaklarında yine onun sesi vardı. Dünya yüzlerine gül-müş, çoğu onunla meşgul olmaya koyulmuştu bile. Çok geçme-den yüzlerine gülen dünya metai üzerinde ihtilafa düşmeye baş-ladılar. Herkes kendisi için ve hayata uygulamak istediği yöntemi için bir yol izlemeye koyuldu. Müslümanlar bu dönemde tüm dünyaya karşı durmaktaydılar. Kur'an ve Muhammed'in (s. a.v.) sünneti sayesinde fethettikleri ve galebe çaldıkları tüm bir dün-yaya karşı... Sahip oldukları şey buydu onların. Kur'an'a ve Sün-net'e bağlı olan müslümanlar, bu iki kaynak üzerinde düşünme-ye ve buradan istenen hakikatı çıkarmaya yöneldiler. Keza elle-rindeki Kur'an'la dünyanın en ileri medeniyetine sahip, en köklü fikir hayatına malik ve en iyi diyalektiğini kullanan milletlerine karşı koymaya başladılar.

Kur'an'a yönelip onu okumaya ve üzerinde düşünmeye baş-ladılar. Kur'an'ın ayetleri ise "çok yönlü anlamlar yüklü"ydü. Herkese "onun istediği anlamı" veriyordu. İlahi nassın derinlik-

lerine kadar inen bu tefekkür ve tedebbürden sonra İslâm düşünce yapısı şekillenmeye başladı. Bu çerçeve içerisinde insanlar değişik yollar ve metodlar izlemeye koyuldular. Ama herşeye rağmen tüm bu yolların dayandığı asıl kök birdi ve o da Kur'an'dı.

İslami hayat tümüyle Kur'an'ın yorumundan ibaretti. Kur'an'ın amelî (pratik) hayata yönelik kanunlarından fıkıh doğdu. Ona, metafiziği irdeleyen bir kitap olarak bakıldığında kelimeler ilmi ortaya çıktı. Kur'an'a uhrevî bir kitap gözüyle bakıldığında; zühd, tasavvuf ve ahlâk sistemi doğdu. Yine ona bir hüküm kitabı olarak bakıldığında siyaset ilmi doğdu. İlahî bir lügat, ilahî bir dil olarak mütalâa edildiğinde ise lügat ilmi diye bir etkinlik alanı ortaya çıkmış oldu. Bu şekilde örnekler arttırılabilir. İşte İslami ilimlerin gelişmesi araştırılırken bu açıdan değerlendirilmelidir. Yani, İslami ilimler Kur'ani çerçevede doğdular, aynı çerçevede olgunlaşıp geliştiler ve kemale erdiler. Karşılaştıkları değişik ümmetlerin sahip oldukları ilim alanlarına karşı eleştirilerini yahut desteklerini yine Kur'an'ın ışığı altında tesbit ettiler.

Hiz. Osman (r.a.) dönemi, aşırı fikirlerin müslümanların arasına sızdığı bir dönemdir. Bu dönemde olup biten her hadisede Hiz. Osman'ın kendisinin yahut yönetimdeki zaafiyetinin etkilerini aramamak gerekir. Olaylar ardarda cereyan etmekte, islami hayat giderek genişleyip büyümekte, çeşitli kavimlerden insanlar İslâm'a girmektedir bu dönemde. Yeni çatışma alanı ise Hiz. Osman'ın hilafeti idi. Bildiğimiz gibi Hiz. Osman dönemi 3. Halifelik dönemidir. Sahabilerin ileri gelenlerinden küçük bir grup halifeliğin üçüncü kez Hiz. Ali'den alındığının farkında idi. Birincisinde, kendisinden alınan hilafet Peygamber'in ilk arkadaşına (Hiz. Ebubekir, Müt.) verilmişti. Peygamber'in ikinci arkadaşına yani Hiz. Ömer'e verilmek üzere ikinci kez de halifelik ondan alınmıştı. Ama halifelik üçüncü kez Hiz. Ali'den alındığında, adaleti hakkıyla ikame edemeyen, işleri iyi idare edemeyen, aceleci, gevşek ve yumuşak bir mizaca sahip olan ve bir hayli yaşlı olan Hiz. Osman'a verildi. Hiz. Osman işi şaşkın Kureys artıklarına bıraktı. Doğrusunu söylemek gerekirse Hiz. Osman'ın hilafetinin ilk yıllarında herhangi bir karmaşaya ve çekişmeye tanık olmuyoruz. Ama şiddetli münakaşalara sebebiyet verecek

akılcı bir hareketin gelişini haber verircesine büyük bir hazırlığın olduğunu da görüyoruz.

Sahabilerden seçkin bir grup, kuşkusuz Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra meydana gelen hadiseleri etraflıca düşünüyor-du. Yaşadıkları dönem ile Peygamber dönemi arasında yahut şey-heyn (ilk iki halife) dönemleri arasında önemli herhangi bir farklılık var mıydı? İhtilaf konusu olacak nitelikte birşey yoktu aslında. Üçüncü halife de Kur'an'la hükmetmekte, büyük Pey-gamber'in sünnetine uymaktaydı. Peygamber (s. a.v.) Hz. Os-man'dan razı olarak vefat etmişti. İlk iki halife de Osman'dan ra-zı olarak bu dünya hayatına veda etmişlerdi. Hatta bu ümmetin rabbanisi ve alimi, hakperest ve seyyidi olan zat (Hz. Ali kastedili-yor, Mül.) da üçüncü halifeden memnun idi. O halde ihtilaf neydi ve niçindi?

Peygamber'in takdis edilmiş sahabileri Hz. Osman'ın yöneti-minden razı olsalar da geniş halk yığınları rahatsızdı. Hatta Hz. Osman ile Ebu Zer arasında "kenz" meselesi tartışılmış, aynı tar-tışma Ebu Zerr ile Şam valisi Muaviye arasında gündeme geldi-ğinde Ebu Zerr emire itaat etmiş ve Rebeze'ye sürgün gitmeye katlanmıştı. Böylece Ebu Zerr halife bir Habeşi de olsa ona itaat edilmesi gerektiğini bu hareketiyle ilan etmiş oluyordu. Ebu Zerr, aslında Peygamber'in onun hakkındaki beşaretini tahakkuk ettirmek için Rebeze'de, sürgünde tek başına bir ümmet olarak kalmak ve orada hayata veda etmek için gidiyordu. Evet, ne var ki halkın çoğunluğu idareden razı değildi. Nifak çıkarmak için iman eden bir kısım yahudiler de bundan razı değillerdi. İster ta-rihi, mitolojik bir varlık olarak bakılsın ister gerçek bir şahsiyet olarak kabul edilsin Yahudilikten İslâm'a geçen Abdullah b. Sebe fitneyi körüklüyordu. Ve fitne patlamıştı.

"Ümmetin rabbanisi" hilafet makamını ihraz edince müslü-manlar onun hilafeti konusunda anlaşmazlığa düştüler. Bir kısmı onun taraftarı (şiası) olurken, bir kısmı ise onun şiası (taraftarı) olmadı. Sözle ve giderek kılıçla kendi aralarında vuruşmaya ve çatışmaya başladılar. Böylece meseleler kilitlendi ve işler birbiri-ne karıştı. Ali taraftarları, ona hakkıyla inanan ve onu seven kimselerdi. Büyük İslâm hakikatının son eseri olduğuna inanıyor ve ona bu gözle bakıyorlardı. Bazıları ise Hz. Ali'yi fitne olsun di-

ye seviyordu. Mekke'de, peygamberliğin ilk çıkış yıllarında ortaya çıkan ve bu küçük yaşta peygamberin getirdiğine tümüyle iman eden, tüm Kureyş ulularının ceberutluğuna karşı Allah Rasûlû'nün yanında yeralan, Mekke'den hicret ederken onun yatağında uyuyan... daha sonraları savaş meydanlarında kahramanlıklarıyla adeta efsaneleşen... bizzat Peygamber'den ilka yoluyla ilim tahsil eden ve Peygamber'in; "ben ilmin şehriyim, Ali ise onun kapısıdır" övgüsüne mazhar olan Hz. Ali'nin etrafında sırf fitne körüklensin diye biraraya gelenler de oldu. Sonra *Gadir-i Hum* ve *el-Kesa* hadisini gündeme getirdiler. Yani müslüman olmuş yahudiler ve yeni dine amansız bir kinleri olan Farslar Hz. Peygamber'in (s. a.v.) amcasıoğlunu eksen alan kudsîyet, ismet ve celal sıfatlarıyla donatan bir düşüncüyü ortaya sürdüler. Bu düşünceler çoğu halk kitleleri tarafından kabul gördü. Bunun yanı sıra Osman'ı destekleyenler ve Emevîlik güdenler ise aslında İslâm'dan şiddetle ikrah edenlerdi. Bunların yürekleri Peygamber'e ve onun sahabilerine karşı kinle doluydu. Ebu Bekir ve Ömer kadar Ali'den de ikrah etmekteydiler. Hz. Osman katledilince de bunu büyük bir fırsat bildiler. Şam halkı önüne çıkarak, Peygamber'in arkadaşının kanını istediler. Osman ki, peygamber sonuna kadar ondan razı idi. Peygamber'in ölümünden sonra Şeyheyn de ondan razı idiler. Onlar Osman'ın velileri idiler ve onun akıtılan kanının bedelini istemekteydiler. Aldatılan Şam ehli yalan ve hileye uydu. Şeyheyn'e yaslananların aslında onların amansız birer düşmanı olduklarını bilmiyorlardı. Oysa bunlar Şeyheyn dönemlerinde müslümanların satvetinden korktukları için bu iki halifeye inkıyad etmişlerdi. Bu yolla bu yeni İslâm toplumunda kendilerine bir yer edinmek ve ayaklarını iyi basmak için bunu yapmışlardı kuşkusuz. Oysa bunlar daha dün özgürlüklerine kavuşmuş birer köle ve "müellefetül-kulub" idiler..

Ortaya çıkan Hariciler ise hükmün Allah'a ait olduğunu, kullara ait olamayacağını ilan ediyorlardı. Hak zayi olmuştu. Ali katledilmiş, babasının şehadetinden sonra Hasan müslümanların halifeliğini üstlenmişti. Fakat çirkin emelleri olan Muaviye herşeyi gözetlemekteydi. Sonuçta Hasan, Muaviye'ye biat etti. Hasan b. Ali aleyhisselam taraftarlarından bir grup Muaviye b. Kureyş'in müslümanların boyunları üzerinde hüküm süreceğini

gördüler. Dolayısıyla ellerini yönetimden çekerek kendilerini ilim ve ibadete verdiler. Bunlar Kur'an okuyorlar ve onun anlamı üzerinde düşünüyorlardı. İslâm ülkesi üzerine çöken büyük siyasi söylevlere tanık oluyor ama bununla ciddi biçimde ilgilenmiyor ve değer vermiyorlardı. İşte daha sonraları ünlü akılcı (rasyonalist) fırkaya ismini verecek olan "Mutezile" ismi buradan doğdu.¹

İnsanlardan el etek çeken bu cemaatin içinden İslâm tarihinde ilk düşünce medresesi sayılan bir akım çıktı. Ali b. Ebî Talib'in üçüncü oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin oluşturduğu fikir medresesi idi bu. İlim, fazilet ve nitelik açısından Hz. Ali'nin önde gelen evlatlarındandı. Önemine rağmen, kendi döneminde, müslümanların düşüncelerinde meydana getirdiği etkiler açısından Hasan el-Basri'nin medresesinden daha ileri olmasına karşın araştırmacılar bunu gözardı etmişlerdir. Yine araştırmacılar İslâm'da ilk felsefi düşüncenin doğuşunun Medine'de olduğu gerçeğinin farkına varmamışlardır. Basra'da henüz medrese yokken Medine'de bir düşünce medresesi vardı. Muhammed b. Hanefiyye'nin Şia tarihi içindeki kişiliği ve önemi konusunda burada sözü uzatacak değiliz. Bu konuyu çalışmamızın 2. cildinde irdededik. Burada şunu söylemekle yetinelim ki, Muhammed b. Hanefiyye değişik şekillerde takdim edilmektedir. Ehl-i Sünnet indinde Ehl-i Beyt ulemasının ileri gelenlerinden birisi olarak sunulmaktadır. Sünnete uymuş ve onun dışına çıkmamıştır. Müslümanların birliğini tehdit edip parçalayan, İslâm tarihinin ilk döneminde cereyan eden hadiseler esnasında büyük fitnenin yatışması için gayret göstermiş, bu münasebetle kan dökülmemesi ve İslâm ümmetinin Beni Ümeyye'nin zulmüne ve işkencesine daha çok maruz kalmaması için Emevi sultanlarına biat etmiş, onlarla iyi geçinmiştir. Aynı kişi mutedil Şia nezdinde ise Muhtariyye hareketinin ilham kaynağı olmuş, Muhtar b. Ebî Ubeyde'nin üstadı sayılmıştır. Bu yolla kardeşi Hüseyin'in intikamını almıştır. Gulat-ı Şia nezdinde ise aynı kişi, gnostik bir fırka olan Keysaniyye'nin kurucusudur. Bu fırkaya göre Muhammed b. Hanefiyye gaib olan Mehdi'dir. Karamita ve diğer bir kısım fırkaların da bağlı bulunduğu Keysaniyye fırkası İslâm tarihi boyunca faaliyetini sürdürmüş ve önemli gelişmeler göstermiştir. Bu fırka-

nın İslâm tarihinde özellikle Abbasiler döneminde önemli etkisi olmuştur. Şimdilik bizi ilgilendiren husus şudur ki, Muhammed b. Hanefiyye'nin Medine'de açmış olduğu mektep yahut medresesinde iki oğlu vardı: Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye (ö. Hicri 98) ve Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye (ö. Hicri 101).

Bunlardan ilki olan Ebu Haşim, bir rivayete göre, çok katı bir gnostiktir. Bu konuyu bu kitabın 2. cildinde enine boyuna araştırmış bulunuyorum.

Mutezile, Muhammed b. Hanefiyye'nin Medine'de itizal mektebinin kurucusu olduğunu söylemektedir. Orada babasının mektebinde el-Ka'bi şöyle demektedir; Vâsıl b. Atâ Medine ehlin-den idi. Onu Muhammed b. Ali b. Ebî Talib büyütmüş ve kendisine ilim öğretmişti. Oğlu ile birlikte Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed de aynı yerdeydi. Babasının vefatından sonra onunla uzun bir süre ilim arkadaşlığı yapmıştı.”²

el-Münye ve'l-Emel müellifi şunları söyler: “Vâsıl b. Atâ'nın, düşüncelerinden istifade ettiği kişi Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye idi. Vâsıl, onunla birlikte bulunuyordu. Ondan ve “mektep”te onun babasından ders aldı.”³

Bu rivayete göre, “İ'tizal”ın kurucusu Ebu Haşim Abdullah b. Hanefiyye'dir ve “İ'tizal”ın ilk çıktığı yer de Basra değil Medine'dir.

İkincisi ise İmam Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'dir. (ö. Hicri 101) İlk İslami düşüncenin önemli simalarından biridir.

Abdülcebbar şöyle zikreder: Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye babasına ve kardeşine sadece “İrca” konusunda muhalefet etmiştir.⁴ İslâm akaidinde “İrca” adlı ilk kitabı da o yazmıştır. En büyük öğrencisi de Gaylan b. Müslim ed-Dımişki'dir. Şam'da iken ondan “İrca” konusunu öğrendi. Aynı şekilde İmam Ebu Hanife de ondan etkilendi. Ebu Hanife gerçi onunla bizzat karşılaşmamıştır ama bu düşünceler Hasan'dan ona intikal etmiş, o da bunları olduğu gibi tekrarlamıştır.

“*El-İrca*” adlı kitabın İslâm dünyasındaki etkileri büyüktür. İşte bu medrese ilk kuşak İslâm düşünürlerini yetiştiren önemli ilk dönem İslâm medresesidir. Bu medrese Medine'de ortaya çıktı ve gelişti. Burada hayat son derece sıkıntılı ve acı dönemini yaşı-

yordu. Medine sanki etrafında olup bitenlere küsmüş, kendi içine kapanmıştı. Ama içten içe de buruk bir acı ile kıvranmaktaydı. Emevi sultanı ise bunu anlamamaktaydı. Küllerin dağılarak altındaki ateşin parıldayacağını bilemiyordu. Bunu ancak işin sonuna gelince anladı. Basra'da ise emirü'l-mü'minin'in gözü ve kulağı bir tek şeyi görüyor ve duyuyordu; Basra'nın zenginleri ve ileri gelenlerinin Emevi ailesine olan bağlılıkları duyuluyor ve bununla yetiniliyordu. İster kendi istekleri doğrultusunda ister halifenin zoruyla olsun önemli olan bu bağlılıktı. Şam'daki halife ise kulaklarına kadar eski cahiliye adetlerine gömülmüş, düzenlediği işret ve eğlence meclislerinde cariyeleri ve mutripleri arasında açık ya da gizli büyük günahlar irtikab edip durmaktaydı. İslâm toplumunun ahlâki yapısını parçaladığı gibi bu binanın siyasi ve iktisadi yapısını da parçalamak ve dağıtmak istiyordu. İslâm toplumunun çözüldüğünü zannetmesi yanılıydı. İnsanlar arasında kötülükleri yaymakla, içki, kadın ve eğlenceyi yaygınlaştırmakla onları zayıf düşüreceğini ve bu yolla daha kolay onlara hükmedebileceğini sanmakta yanılmıştı. Şam'daki halife insanların, idarecilerinin dinleri üzere olduklarını, onlar neyi emrederse onu yapacaklarını, neyi yasaklarsa ondan da çekineceklerini sanmakla yanılmıştı.

Oysa daha önce de belirttiğim gibi toplumların birtakım hayatı eğilimleri ve ulaşmayı hedefledikleri istemleri vardır. İşte bu İslâm toplumunun ilk eğilimi, İslâm düşünce önderlerini yetiştiren büyük medrese ve önemli zahid halkasının doğuşu idi. Tabiinden bir grup; artık işin kendi ellerinden çıkmış olduğuna, dünyanın kendi aleyhlerine değiştiğine, Allah'ın şeriatından -ki, şeriat verili dünyada mutluluklarını temin için vardır- ne hâkimin ve ne de mahkumun kaçamayacağına tam kanaat getirdiler ve inandılar.

KADERLE İLE İLGİLİ İLK ARAŞTIRMALAR

Kimsenin başına gelmemiş nice siyasi hadiseleri ve zorlukları yaşayan ve bunlara karşı göğüs geren Muhammed b. Hanefiyye yeniden Medine'ye döndü. Kûfe'de babasının naaşına, sonra kardeşi Hasan'ın Medine'de zehirlenerek öldürüldüğüne, daha sonra da kardeşi Hüseyin'in Yezid tarafından Kerbela'da şehid edilmesine tanık oldu.

Tüm bu hadiseleri yaşayan Muhammed b. Hanefiyye siyasi mücadelenin peşini bırakmadı. Abdullah b. Zübeyr'in hareketinde onun yanında yer aldı. Sonra kardeşi Hüseyin'in katline iştirak eden herkese karşı mücadele açan Muhtar hareketinin içinde bulundu. Kardeşinin katili Ubeydullah b. Zeyyad'ın kellesi ayaklarının altına atılıncaya kadar içi dinmedi. Artık siyasi mukavemete gücü kalmamış olan Muhammed b. Hanefiyye Emevilere biat etti. Medine'de insanlardan uzak bir şekilde adeta uzlete çekildi. Burada açtığı bir mektepte daha önce değindiğimiz gibi dersler okutmaya başladı. Aynı okulda iki oğlu Ebu Haşim ve Hasan da ders verdi.

Bu okulda ve Medine'de Kaderiyye adıyla bilinen düşünce akımı belirginleşmeye başladı. Kaderiyye; "amellerimiz ve işlediklerimiz Allah'ın kaderiyle meydana gelmektedir. Kendisinden kaçışın mümkün olmadığı bu kadere boyun eğmek zorundayız" biçimindeki düşünüşü reddediyordu. Şam'da Muaviye cebr görüşünü ilan ediyordu. Mücebbire'nin savunduğu görüş Muaviye'den geliyordu. Muaviye işbaşına gelince, kendisine itaat edilmemesinden çekindi ve insanları itaata zorlamak için bir hüccet bulmaya çalıştı. Yaptıklarına karşı gelenlerin kendi kendilerine zulmettiklerini söyledi. Allah benim bu işe ehil olduğumu görmeseydi bu işi bana bırakmazdı. Şayet Allah yaptığımızdan razı olmasaydı içinde bulunduğumuz durumu değiştirirdi, dedi. Halifeliği Beni Haşim'den almak için elinde bir hüccet bulunmayınca da bu defa işi Allah Teâlâ'nın iradesine havale ediyor, "ben Allah'ın hazinedarıyım, Allah kime neyi takdir etmişse onu veriyor, neyi menetmişse onu da yasaklıyorum, şayet Allah bir şeyi kötü görmüşse onu değiştirir" diyordu. Bir başka keresinde de "sizin başınıza geçmek için mücadele ediyorum, çünkü Allah bana sizin başınıza geçmemi emretmiştir" diye söylüyordu. Benî Ümeyye sultanlarının birçoğundan buna benzer sözler işitilmişti.⁵

Cebriyye görüşü o zamanlar Benî Ümeyye'nin, Ali taraftarlarına ve diğer tüm müslümanlara karşı kullandıkları siyasi bir davet biçimiydi. Cebr mezhebi "Benî Ümeyye ailesi ve sultanları arasında zuhur etti, daha sonra Şam ehli arasında görüldü. Hepsinde bir müddet devam etti ve aralarında fitne giderek büyüdü."⁶

Bunun üzerine, kendilerinden hakkın zorla alındığı Ehl-i Beyt efradından olan Muhammed b. Hanefiyye ve oğlu Ebu Haşim, sessiz bir şekilde karşı görüş ileri sürmeye karar verdiler; kaderciliği ve herşeyin Allah'a izafe edilmesini reddettiler.

Yine Medine'de Ma'bed el-Cüheni (ö. Hicri 80) diye birisi zuhur etti. Ma'bed el-Cüheni gerçekten Ali taraftarlarının sesi mi idi? Ali taraftarları o dönemde halkın vicdanını temsil ediyorlardı. Ma'bed el-Cüheni herşeyden önce Medineli idi. İkinci olarak Ebu Zer el-Gifari'den de rivayetlerde bulunmuştur. Halifelğin Ali'nin hakkı olduğuna inanan Ebu Zer'in de Ali taraftarı olduğunu biliyoruz. Aynı şekilde altın ve gümüş biriktirerek, bunu halkın yararına sunmayanlara karşı gelerek, malın ve servetin belli ellerde tutulmamasına, halkın arasında paylaşılmasına inanmıştı. Malın Allah'ın değil müslümanların umumunun olduğunu söylüyordu Ebu Zer. Ve bütün bunlar Ma'bed el-Cüheni'nin düşüncelerini beslemekte idi. Daha sonraları aynı şeyler Gaylan ed-Dımişki'nin görüşleri arasında da tekrar edilmiştir.

Ma'bed el-Cüheni kuşkusuz Muhammed b. Hanefiyye'nin kurmuş olduğu medresenin bir öğrencisiydi. Bu sözüne güvenilir kişi hakkında bize ulaşan haberler pek azdır. Ancak İslâm akaid kitaplarına bakılacak olursa, müslümanlardan kader konusunda ilk konuşan kişinin el-Cüheni olduğunda ittifak vardır.

İmam Ali b. Ebî Talib döneminde ise Hariciler ortaya çıktı. "Hüküm ancak Allah'a aittir, insanlara ait değildir" diyerek seslerini yükselttiler. Onları buna iten şey "tahkim" olayı idi. Ali'nin bir iki kişi hakkında hak konusunda hüküm vermesini reddettiler. Şayet Ali hak sahibi idiyse neden bundan caydı ve tahkimi kabul etti? Hak sadece Allah'a aittir. Onu elde edinceye kadar muharebeye ve mücahedeye devam edilmelidir. Hiçbir peygamber ümmeti için yola çıktığında geri dönmemiştir. İmam Ali ise kendisini iki kişinin hakemliğine zorlayanların kendileri olduğunu onlara anlattı. Hakk'ın Allah'a ait olduğunu o da biliyordu. Tahkim olayından Ali de tiksiniyordu ama onu savaşa itenler ve hakeme zorlayanlar kendileriydi. Ali hakem olayını kabul edince bu kez de onlar (Hariciler) buna karşı çıkmışlar ve savaşı sürdürmesini istemişlerdi. Ali ise, tahkime karşı nedametlerini ilan eden bu gürüha artık verdiği sözden dönemeyeceğini anlamıştı.

İşte bu noktada Haricilerle Ali arasında şiddetli çatışmalar başladı. Elleriindeki tüm imkanlarıyla savaşı sürdürdüler. Hz. Ali'nin ölümünden sonra Hariciler bu kez Emevilere karşı durdular ve peşinden kendi adlarıyla anılan mezheplerini kurdular. İmanın, kalb ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret olmadığını, bilakis tüm azalarla bunun doğrulanması gerektiğini vurguladılar. Yani, iman amelden ayrı tutulamazdı. Buradan hareketle şu çok önemli sonuca vardılar: Fasık mü'min değildir. Haricilere karşı çıkan herkes fasıktır ve dolayısıyla mü'min değildir. Kendisiyle birlikte çocuklarının katli helal olduğu gibi geride kalan kadınlarına elkonulması da helaldir.⁷

Haricilerin ortaya çıkışıyla ve savundukları fikirlerle İslâm toplumu birbirine karıştı. Birçok müslümanın zihninde bu düşünceler kabul gördü. Hariciler, Şiiler gibi takiyye bilmiyorlardı. Muhaliflerine karşı açık oynuyor ve çarpışmayı göze alıyorlardı. Davet metodları muhaliflerinin iman etmeyişlerinde büyük yankı uyandırdı. İmam Hasan b. Hanefiyye, dedesini öldürenlerin "hüküm yalnız Allah'ındır, Ali'nin değil" gibi zahiri hak, batını ise iftira olan bir esasa dayandıklarını gördü. Daha da tehlikelisi, "amelsiz iman olmaz" gibi bir sözü de ortaya atarak bununla müslümanların katline fetva çıkarıyorlardı. Hasan b. Hanefiyye ise bunlarla mücadeleyi sürdürdü, imanla birlikte masiyet zarar vermez görüşünü savundu. Bu konuda kitaplar yazarak şehir merkezlerine gönderiyor ve halka bunu duyuruyordu. Haricilerin mantığına göre, büyük günah (kebire) işleyenin kafir olduğu ve öldürülmesi gerektiği belirtilirken, Hasan ise taat ve masiyetin terkinin imanın aslından olmadığını, dolayısıyla masiyetle imanın zail olamayacağını ilan etmekteydi.⁸

1. EBU HANİFE en-NU'MAN

Bu sırada ehl-i sünnetin ilk fırkası zuhur etti. Hasan b. Muhammed'den sonra başlarında Ebu Hanife'nin (ö. 150 H. 767 M) bulunduğu bir grup ulema büyük günah (kebire) işleyenleri tekfir etmiyor, ateşte ebedi kalmalarına hükmetmiyorlardı. Bu dönemde müslümanların dillerinden düşürmedikleri tek mesele, kebair ehlinin tekfir edilip edilmeyeceği idi.

Fakat Ebu Hanife ve okulunun mümeyyiz vasıfları sadece bunlar değildi elbette. Fıkıh kurallarını ilk kez ortaya koyup yer-

leştiren bu Farslı İmam, İslâm ruhundan ve onun hakikatından ilham alarak yetişen ilk İslâm feylesofudur. Müslümanların günlük hayatlarında uygulayacakları pratik (ameli) kanunları yazan Ebu Hanife, onları çeşitli fırka ve felsefi görüşlerin çatıştığı, İslâm akaidinin tehlikelerle karşı karşıya olduğu, akıl ve kalplerin şüphelere maruz bırakıldığı bir dönemde müslümanları yalnız bırakmazdı. Bu münasebetle çeşitli ders halkalarında Ebu Hanife'nin kelam ve akide konularındaki tesbitlerine ve görüşlerine tanık oluyoruz. Bağdadi, dikkatleri bu noktaya çekerek onun fukahadan ilk kalamcı olduğunu zikreder. Ehli Sünnet görüşünün nureti konusunda istitaatın fiil ile beraber olduğu konusunu işleyen bir risalesi de vardır. Belki de *el-Fıkhü'l-Ekber*⁹ denilen risale budur. Akide konusunda Ebu Hanife'ye nisbet edilen *el-Fıkhü'l-Ekber* risalesi küçük bir metinden ibarettir. Burada ehl-i sünnet akaidinin temel kuralları metodik olarak zikredilmiştir. O dönemde bulunmayan bazı meselelerin bu kitapta zikredilmiş olması bazı araştırmacıların dikkatini çekmiş, kitabın Ebu Hanife'ye ait olup olmadığı hususunda tereddütlere yolaçmıştır.

Fakat çok az istisna ile kitapta yeralan konular ve meseleler Ebu Hanife'nin tarih ve fıkıh kitaplarında zikredilen görüşlerini destekler mahiyettedir. Yine *el-Alim ve'l müteallim* adlı kitabın da ona ait olduğu müsellemidir. Burada da Ebu Hanife'nin kelami ve siyasi birtakım görüşleri yer almaktadır. Yine kendisine ait olduğu sabit olan bir diğer kitap da irca konusundadır. Bu risale, *Risaletü Ebî Hanife ila İmami ehli'l-Basra Osman b. Müslim el-Betti fi'l Irca* adını taşımaktadır. Bağdadi, Ehl-i Sünnet'in; 'istitaat fiil ile beraberdir' görüşünün üstünlüğü konusunda Ebu Hanife'nin bir risalesinin olduğunu zikretmiştir.¹⁰

Ebu Hanife siyasi hayatla da ilgilenmiş, Hz. Ali evlatlarının haklı olduğuna inanmıştır. Zeyd b. Ali ve Muhammed Bakır'dan ders alan Ebu Hanife İmamiyye şiasını ve mantığını hiçbir şekilde kabul etmemekle beraber aklı-fikri devamlı Zeydilerde olmuştur. İbn Nedim'in aktardığına göre, Ebu Hanife ile Şia'dan Ebu Cafer Muhammed b. Numan arasında çok sert münakaşalar cereyan etmiştir. Bu münakaşalar esnasında Ebu Hanife daha çok Şia'daki İmamiyye nazariyesine eleştirilerde bulunmuştur.¹¹ Yine İbn Nedim, Ebu Hanife'nin "*Kaderiyye'ye Reddiye*" adlı bir eseri-

nin olduğunu kaydetmektedir.¹² Tabiiinden olan Ebu Hanife birçok Sahabi ile karşılaşmıştır. Uzun bir arayıştan ve araştırmadan sonra görüşlerini derleyip toparlamıştır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebi eskiden beri tekevvün etmiş bulunuyor. Sınıldığı gibi ehl-i sünnet mezhebi daha sonraları Ebu Hasan Eş'ari yahut Ebu Mansur Maturidi tarafından tesis edilmiş yeni bir mezhep değildir. Her türlü fırkacılığın renklendirdiği Irak'ta teessüs eden ve bunlara karşı amansızca mücadele eden Ebu Hanife'nin medresesinin, ilk sünni kelam okulu olduğunu da burada vurgulamalıyız. Ebu Hanife'nin, ibadette "*el-Fıkhu'l-Asgar*" terimine mukabil itikatta "*el-Fıkhu'l-Ekber*" ıstılahını kullanmış olmasını da gözönünde tutmalıyız. Aynı şekilde "tevhidin aslı" ıstılahını kullanan da odur. İşte kelimadaki görüşlerinden bazıları:

1. TEVHİD-İ ZAT VE SIFAT

Vahdet-i zat ve vahdet-i sıfat meselesi Ebu Hanife çağını en çok meşgul eden kelami meselelerdendi. Ebu Hanife, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile çağdaş olduğu gibi Cehm b. Safvân'la da aynı dönemde yaşadı. Ebu Hanife bu en hassas konuda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın görüşünü ilk şekliyle ortaya koydu: "Allah birdir ama bu birliği sayısal yolla değildir. Şerikinin bulunmadığı yönüyle bir birliktir. 'De ki, Allah birdir. O Samed'dir. doğmamış ve doğrulmamıştır. Onun bir benzeri de yoktur.'" Daha sonraları şarihler, İmam'ın bu temel ibareden neyi kastetmiş olduğu üzerinde yorumlarda bulundular. Gerçi bizim gayemiz Ebu Hanife'nin görüşlerini ilk şekliyle ortaya koymak, daha sonra gelen şarihlerin şerhlerine girmemektir ama yine de bu şarihler arasında O'nun görüşlerini çok sade bir dille izah edenlere rastlamaktayız; Allah birdir, ama bu birlik sayı yoluyla olan birlik değildir. Çünkü sayısal olan birden maksad ikinin yarısıdır. İşte bu bize sayısal kapıyı açar. Bu "bir" in sayı yoluyla tarifidir, dolayısıyla bu şekliyle Allah'a ıtlak edilemez. Allah'a ıtlak olunan "bir"den (vahid) maksad şudur; sıfatlarında ve zatında yahut her ikisinde birden ortağı, naziri ve benzeri yoktur. Onunla birlikte başka birinin bulunduğu vehmedilmemelidir. Şarihler daha sonra "same-diyet" anlamını izah etmeye başlar: "Doğmamış ve doğurulmamıştır." Yani o ne havadis olanın mahallidir ve ne de kendisi bir

hadistir. “Samed”dir yani O’nun hiçbir şeye ihtiyacı olmamakla birlikte herşey O’na muhtaçtır. Sonra “Hiçbir şey O’nun dengi değildir” ayetini izah eder. Yani, mevcudat arasında O’na mûmaselet edecek ve O’na denk olacak hiçbir şey yoktur. Fakat şarihlerin İmam Ebu Hanife’nin söylemediklerini de kendisine yükleyerek, bununla Allah’ın cisim olmadığını, arazın mahalli olan cevher, ya da cevherin yerleştiği araz da olmadığını kastettiğini belirtmişlerdir. Oysa bütün bu kavramlar daha sonra ortaya çıkan, müteahhirin döneminin kavramlarıdır. Ebu Hanife zamanında bunlar bilinmemekteydi. Ama ne tuhaftır ki, metinde araz ve cevher gibi kavramlar sıkça tekrar edilmektedir.

Yine Ebu Hanife’nin “Allah maiyedir yani mahiyettir” dediği söylenir ve bu söz ona nisbet edilir. Şehristani, Dırar b. Ömer ve Hafs el-Ferd’in Allah hakkında yine ancak kendisinin bilebileceği “mahiyet” tesbit ettiklerini ve bu söylediklerini de Ebu Hanife ve arkadaşlarına isnat ettiklerini, bununla da Allah Teâlâ’nın hiçbir delil ve habere ihtiyaç duymadan kendi nefsini bilebileceğini, oysa bizim onu ancak bir delil ve haber sayesinde bildiğimizi” söyler. Acaba “maiye” ıstılahı Ebu Hanife döneminde biliniyor muydu? Yahut Ebu Hanife bu terimi kullanmış mıdır?¹³

Allah hakkında teşbih ve tescim yaygınlaşmıştı. Ebu Hanife, Horasan’da Mukatil b. Süleyman’ın bu tür fikirleri yaydığını görünce “Allah halk ettiği eşyanın hiçbirine benzemediği gibi, yaratılmış eşyadan hiç -bir şey de O’na benzemez”, “O, eşyayla benzerliği olmayan bir şeydir” diye ilan etti.

O halde Ebu Hanife Allah hakkında “şey’iyye” tesbitinde bulunan ilk kişidir. O bunu söylerken şu ayete dayanmaktadır: “De ki; “şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür?” De ki: Allah...” (En’am: 19) Fakat hemen ardından Allah’ı tenzih etmekte ve O’nun benzeri gibi olan hiçbir şey yoktur” (Şura: 11) ayetine dayanarak “Allah yaratılmış eşya gibi değildir” demektedir. Ebu Hanife, “şey” ile kastettiği, zatı ve sıfatları ile mevcut olan bir şeydir. Yoksa zat ve sıfat itibarıyla mevcut olan eşya gibi değildir. Ya da başka bir ifade ile; O, akıl ve fehmin algılayamadığı bir “şey”dir. Fakat *Fıkıh-ı Ekber* metninde yeralan; “Şey’in manası; varlığı cisimsiz, cevher-siz, arazsızdır; haddi, zıddı, nıddı ve misli yoktur, demektir.” şeklindeki ibare muhtemelen kitabın nassına sonradan eklenmiştir.

Çünkü daha önce de söylediğim gibi, cevher, araz, had ve benzeri istilahlar o dönemde henüz bilinmiyordu.

Allah'ın sıfatları konusunda Ebu Hanife'nin görüşü; Allah Teâlâ esmasıyla zati ve fiili sıfatlarıyla birlikte nasıl idiye öyledir. Yani ne bir ismi ve ne de bir sıfatı sonradan almış değildir. Sıfat-ı zati ile sıfat-ı fi'l arasındaki fark; Allah Teâlâ'yı tavsif eden ve zıddıyla da tavsif olunamayacağı her sıfat zati sıfattır. İlim, hayat ve kelam sıfatları gibi. Bu sıfatların hepsi de kadimdir. Sıfat-ı fi'l ise, Allah Teâlâ'nın zıddıyla sıfatlandığı sıfatlardır; halk ve rızık gibi. Ebu Hanife Allah'ın sıfatları arasında bu ince ayrımı yapan ilk kişidir. *el-Fıkhu'l-Ekber*'den alınan bu nassın da tesbit ettiği gibi Ebu Hanife sıfat-ı zat ile sıfat-ı fi'l'in her ikisinin de kadim olduğunu kabul etmiştir. Maturidi, Ebu Hanife'nin bu görüşüne aynen tabi olmuştur. İmam Hasan el-Eş'ari ise bu son sıfatların hadis olduğunu söyleyerek bu görüşe muhalefet etmiştir. Ebu Hanife'nin ibadetler kısmındaki fıkına bakacak olursak onun yemin meselesi üzerinde durduğunu ve bunu irdelediğini görürüz. Sıfat-ı fi'l ile yapılan kalem sıfat-ı zat ile yapılan kalem gibi yemin sayılır mı sayılmaz mı? Irak hanefileri, şayet bu sıfat kudret, azamet, izzet ve celal gibi zati sıfatlardan ise bununla yemin olur, ama kendisiyle yemin edilen sıfat rahmet, suht, gazab gibi sıfat-ı fi'l ise bu yemin sayılmaz demişlerdir. Sıfat-ı zat ile yeminle sıfat-ı fi'l ile yapılan yemin arasında fark olduğunu ilk kez ortaya koyanlar Hanefilerdir. Hanefilere göre sıfat-ı fi'l Allah'ın gayrıdır. Onun için bu sıfatlarla yapılan yemin yemin sayılmaz. Zeydiler de bu konuda aynı görüştedirler. Zeyd b. Ali'ye ait olan *el-Mecmu* adlı kitapta bu konu aynı şekilde işlenmiştir. Akaid konularında Ebu Hanife ile Zeyd b. Ali arasında büyük bir benzerlik olduğunu biliyoruz. Herne ise, Ebu Hanife sıfat-ı zat ile sıfat-ı fi'l arasında fark olduğunu ortaya koymaktadır. Yalnız bu görüşü *Fıkıh-ı ekber*'deki ifadelere uymamaktadır. Buradan da anlaşılıyor ki, çoğu bölümler *Fıkıh-ı ekber*'e daha sonraları Maturidi'nin etkisiyle ilave edilmiştir. Çünkü bu tür çelişkiler ister istemez bizi bu konuda kuşkuya düşürmektedir.

Ebu Hanife zati ve manevi sıfatları da yediye ayırıyor. Bunlar: "Hayat, kudret, ilim, kelam, semî, basar ve irade"dir Artık bu sayı Eş'ariyle, Maturidisyle tüm Ehl-i Sünnet indinde neredeyse

resmi sayı haline gelmiştir. Ama sıfat-ı fiiliyye'nin ise sayısal bir sınırlaması yoktur. Ebu Hanife daha sonra sıfatların kıdemi ve hudusü meselesine giriyor ve daha önce söylediğimiz gibi bunların kadim olduğunu tekrarlıyor. "Allah'ın ne bir sıfatı ve ne de bir ismi hadis değildir." Yani Allah Teâlâ tüm sıfat ve isimleriyle birlikte ezeldir. ezeliyetinin başlangıcı yoktur. Aynı şekilde nihayeti olmayacak biçimde ebedidir. Çünkü sıfatlarından birisi hadis (sonradan varolma) olsa veya sonradan kendisinden zail olsa; bu durumda hudüstan önce yahut zevalden sonra Allah Teâlâ'nın nakıs olması gerekecektir ki, bu da muhaldir. "O ezeli ilim sıfatı gereği Alim'dir. Alim sıfatı kendisine sonradan lahık olmamıştır. Çünkü aksi halde bu sıfattan önce Allah'a cehl izafe etmemiz gerekecekti. İlim Allah için ezeli bir sıfattır." Kıdemi sabit olan bir şeyin ademi (yokolması)de müstahildir. O'nun ilmi ezeli ve ebedidir, ziyade ve noksandan münezzehtir. "O kudreti ile Kadir'dir." Kudret sıfatı ezeldir. "Kelam-ı Zati ile Mütেকellimdir." Kelam da ezeli bir sıfatıdır. "Yaratmasıyla Halık'tır." Yaratma ezeli bir sıfatıdır. "O, fiili ile faildir." Fiil ezeli bir sıfattır. "Mef'ul ise mahluktur." Yani Allah'ın fiili ona taalluk edince meydana gelir. Allah'ın fiili ise gayrimahluktur, hadis değildir. Bilakis faili gibi kadimdir.

"Allah'ın sıfatları ezeldir." Yani zati ve fiili sıfatlar Ebu Hanife'ye göre ezelde sabittir. Mahluk ve muhdes değildir. Ebu Hanife'ye göre, herkim Allah'ın sıfatlarının mahluk veya muhdes olduğunu söyler ya da bunların ezeli ve ebedi olduğu hususunda şüphe ederse kafir olur.

Önemli konulardan birisi de Kur'an'ın mahluk olup olmadığı hususudur. Emevilerin son dönemlerinde önceleri Ca'd b. Dirhem, daha sonra da Cehm b. Safvan Kur'an'ın mahluk olduğu iddiasında bulunmuştur. Ebu Hanife de Halku'l-Kur'an meselesinde ittiham edilmiştir. Bu iddiaya karşı Hatip Bağdadi onu müdafaa sadedinde şöyle der: "Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesinde Ebu Hanife'nin Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünde olmadığı söylenir."¹⁴ Başka bir yerde de şöyle der Bağdadi: "Kur'an'ın mahlukiyeti konusunda Ebu Hanife'nin arkadaşlarından hiçbirisi, ne Ebu Yusuf, ne Züfer, ne Muhammed ve ne de kendisi konuşmuştur. Kur'an konusunda konuşanlar Bişr el-

Mürsî, ve İbn Ebî Davut'tur. Bunlar Ebu Hanife'nin arkadaşlarıdır."¹⁵ Dolayısıyla Ebu Hanife hakkındaki töhmet eskidir. *Tarih-u Bağdad* müellifi sözkonusu töhmeti desteklemek istemiş ve şöyle demiştir: İsmail b. Hammad b. Ebî Hanife Kur'an'ın mahluk olduğuna inandığını söylemekte ve şöyle demektedir: "Kur'an mahluktur. Bu, benim ve atalarımın görüşüdür." Bişr b. Velid ise şöyle cevap vermektedir: "Senin görüşüne evet, ama atalarının görüşüne hayır."¹⁶ Fakat İmam Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın halkı konusunda Cehm'e tabi olanların, Ebu Hanife'nin arkadaşlarıyla Basra'daki Amr b. Ubeyd'in arkadaşları olduğunu söylemektedir. Açıkça görülüyor ki, sözün gelişine bakılacak olursa burada Ebu Hanife kelimesinin pek yerinde olmadığı görülür. Şayet bundan maksat, Ebu Hanife'nin arkadaşları olsaydı, İbn Hanbel İmam'ın yaşadığı kent olan Küfe adını zikrederdi. Amr b. Ubeyd'in bulunduğu şehir olan Basra'yı zikrettiği gibi. Fakat nassın siyakından anlaşılan, bunların Ebu Hanife'nin arkadaşları olduğudur. Amr b. Ubeyd'in arkadaşları ise Basra'dandı. Burada anlaşılan Ebu Hanife ismi başka birisinin adıyla karışmıştır. Kelimenin aslının Ebu Huzeyfe olması gerekir. Ebu Huzeyfe de Vâsıl b. Atâ'nın künyesidir. Ebu Hilal el-Askeri, *el-Evail* adlı eserinde şunları kaydeder; "Halk-ı Kur'an meselesinde insanlar ilk kez Ebu Hanife'nin yaşadığı dönemde ihtilafa düştüler, Önce bu mesele Ebu Yusuf'a soruldu. Ebu Yusuf Kur'an'a mahluk denmemesini istedi. Aynı mesele Ebu Hanife'ye soruldu. Ebu Hanife, 'Kur'an mahluktur' diye cevap verdi. Çünkü, kim ki, "Kur'an'a yemin olsun ki şu işi yapmayacağım" derse Allah'ın dışındaki bir şeyle yemin etmiş olur ve Allah dışında olan herşey ise mahluktur." Fıkıhta da kendi yöntemiyle aynı sonuçları çıkaran Ebu Hanife kendi mezhebi üzerine cevap verdi.

O halde -Ebu Hilal el-Askeri'nin görüşüne göre- Ebu Hanife Halk-u'l-Kur'an meselesinde fıkhi bir konu olan yemin bahsin-den yola çıkarak istihrac yapmaktadır. Yani, yemin eğer Allah'tan gayrisına yapılyorsa o yemin değildir. Çünkü Kur'an Allah'ın isimlerinden birisi değildir. O halde Kur'an'la yemin etmek yemin sayılmaz, Allah'tan gayri herşey ise mahluktur. Kur'an da Allah'tan gayri olduğuna göre o da mahluktur.

Burada bu kez *Fıkh-ı Ekber*'deki izah tarzıyla karşı karşıya kalıyoruz. *Fıkh-ı Ekber*'deki ibareye göre; Kur'an, mushaflarda

yazılı, kalplerde mahfuz, dillerde okunan, Allah'ın Peygamber'e (aleyhissalatü vesselam) indirilmiş olan kelimadır. Kur'an telâfuz etmemiz ve onu okumamız itibariyle mahluktur. Kur'an'ın kendisi ise gayrimahluktur. Kur'an'da hikaye yoluyla Musa ve peygamberlerden, Fir'avn'dan, İblis'ten sözedilmesi ise ihbar nevindendir. Ve Allah'ın keliması gayrı mahluktur. Hz. Musa'nın diğer mahlukların sözleri ise mahluktur. Kur'an Allah Teâlâ'nın kelimadır, Onun keliması gibi kadimdir." Bu ifadeler Kur'an'ın kadim olduğunu gösteren açık ifadelerdir.

Halk-ı Kur'an konusunda Ebu Hanife'ye atfen rivayet edilen sözler ile buradaki ifadeler arasında nasıl bir mutabakat sağlayabiliriz. Özellikle de halk-ı Kur'an meselesindeki düşüncesi ile fıkhi mezhebinde izah ettiği yemin konusu arasında tam bir uyum bulunmaktadır. Bu durumda sözkonusu çelişkiyi nasıl çözebiliriz?

Bu çelişkiyi çözmemiz için üç yol vardır; Birincisi; "Fıkıh-ı Ekber"ın Ebu Hanife'ye ait olduğunu reddetmeliyiz. Buradaki görüşler sadece ona isnat edilmiş görüşlerdir. İkincisi; Ebu Hanife'nin görüşünde değişme ve gelişme olduğunu söyleyebiliriz. Önceleri Kur'an'ın mahluk olduğuna inandığı halde, daha sonra öğrencilerinin etkisiyle bu görüşünden vazgeçip Kur'an'ın kadim olduğu görüşünü kabul etmiş olabilir. Üçüncüsü; Ebu Hanife iki tür keliması birbirinden ayrı tutmaktadır; Allah'ın ezeli sıfatlarından olan kelimayı nefsi ile süre ve âyetlerde yazılı olan ve sonradan meydana gelmiş olan kelimayı lafzi birbirinden ayırır. Elimizde bulunan mushaflarda harfler ve nakışlarla yazılı olan ve kalbimizde sakladığımız ve istediğimiz zaman hayalhanemizden çıkararak tasavvuri olarak harflendirip ezbere okuduğumuz şekliyle olan Kur'an mahluktur. Kendisiyle yapılan yeminin yemin kabul edilmediği Kur'an, bu türden olan Kur'an'dır. Son olarak şunu da kaydedelim ki, Ebu Hanife'nin Halku'l-Kur'an meselesinde ittiham edilmesi o kadar büyütülecek bir mesele değildir. Çünkü bu müslümanların içinden çıkamadıkları bir sorundur. Aynı konuda Sahih-i Buhari sahibi de, Zahirî mezhebi kurucusu Davud-u Zahirî de töhmet altında tutulmuştur.

Ebu Hanife'de aynı şeyi müteşabihat konusunda da görüyoruz. Ona göre vecdullah (Allah'ın yüzü), hakkullah gibi tabirler

bir taraftan Allah'ın zatını ifade etmektedir, diğer yönden ise vec-hullah ile Allah'ın sevabı murad edilmiş olabilir, hakkullah ile de Allah'a taat kastedilmiş olabilir. Sevap ve taat ise Allah'tan gayrı olan şeylerdir. Bu esasa göre vec-hullah ve hakkullah tabirleri ile yemin etmek caiz değildir. Oysa *el-Fıkhü'l-Ekber*'de, Kur'an'da zikredildiği şekliyle Allah'ın elinin, yüzünün ve nefsinin bulunduğu aktarılmaktadır. Bunlar Allah'ın keyfiyeti bilinmeyen sıfatlarıdır. Burada "el"den kastedilen kudretidir denilmemektedir. Böyle denilirse Kaderiyye ve Mutezile'nin Allah'ın sıfatlarından birini iptal edip kabul etmemeleri gibi bir duruma düşülmüş olur. O halde Allah'ın eli onun sıfatıdır, ama keyfiyeti nedir bilemeyiz. Gazabı onun sıfatıdır, keyfiyetini bilemeyiz; rızası sıfatıdır, keyfiyetini bilemeyiz. Ebu Hanife'nin müteşabihat konusunda yaptığı birinci yorum tarzı akli yorum tarzıdır ve Mutezile'nin görüşüne yakındır. İkinci yorum tarzı ise selefi yorum tarzıdır. Acaba bu görüşlerden hangisi ona aittir?

2. YARATMA (HALK) VE İLİM

Ebu Hanife'ye göre Allah Teâlâ eşyayı yoktan varetmiştir. Yani daha önceden varolan bir maddeden yaratmamıştır. Çünkü eşyanın maddeden yaratıldığını söylemek, maddenin kıdemi anlamına gelir. Gerçekten de müslümanlar maddenin kıdemi düşüncesine şiddetle karşı çıkmışlar ve bu yolda korkunç bir mücadele vermişlerdir. Fakat bu tür tartışmalar sonraki dönemlerde olmuştur. Ebu Hanife'nin yaşadığı çağda bu mesele etrafında gerçekten tartışmalar olmuş mudur? Öyle anlaşıyor ki, Ebu Hanife konuyu bizzat irdelemek istememiştir. Bu konuda söyledikleri halk (yaratma) meselesini ilim meselesiyle ilişkilendirme sadedinde söylediklerinden ibarettir. Çünkü konuyu anlatırken hemen ilim bahsine geçmekte ve şunları söylemektedir; Allah, eşyanın oluşumundan önce onun ilmine sahipti. Eşyanın oluşmasını takdir eden ve ona biçim veren odur. Dünya ve ahirette olan herşey onun meşiet-i, ilmi, kazası ve kaderi ile olur. Ve bunları levh-i mahfuzda yazmıştır. Şarihler buradaki ibareleri şöyle şerhetmişlerdir: "Eşyayı takdir etti" yani irade etti ve istedi demektir. Hudüstan önceki kudret irade demektir. "Sonra yerine getirdi" yani onu yapıp fiili hale getirdi. Allah eşyayı ezelde istedi de-

mek, yani kudretiyle vücuda geleceğini ezelde yazdı demektir. Yani ezelde o şeyin belli bir zamanda vücud bulacağını ve bu şeyin, kudretiyle belli bir vakitte meydana geleceğini yazdı. O halde Allah ezelde eşyayı biliyordu, yine ezelde eşyanın olmasını istiyordu. Sonra eşyayı vücuda getirme işlemini bitirdi. “Yedi göğü de yarattı” Dünyada olan herşey ancak O’nun kazası, ilmi ve levh-i mahfuzda yazılmış olan şekliyledir.” Bu bir yorumdur. Yorumcuların görüşleri üzerinde durmak istemiyorum. Fakat hemen Ebu Hanife’nin insan iradesinin anlamı üzerindeki görüşüne geçmek istiyorum.

3. İNSANİ İRADE

Ebu Hanife’nin yaşadığı dönemde cebr ve ihtiyar konuları insan zihnini çok meşgul ediyordu. Ebu Hanife *el-Fıkhu'l-Ekber*’de bu konuda şöyle demektedir: “Allah herşeyi hükmü ile değil ama vasfı ile yazmıştır.” Herşeyi vasıfları ile birlikte; güzelliği ve çirkinliğiyle, uzunluğu ve genişliğiyle, küçüklüğü ve büyüklüğüyle yazmıştır. Bütün bunları eşyanın vasıflarıyla yani şöyle şöyle olacaktır diye kaydetmiştir. Yoksa hüküm sigasıyla yani bu şöyle olsun böyle olsun diye değil. İşte bu minval üzere herşeyi ezelde yazmıştır. Kaza, kader ve meşiet onun ezeldeki sıfatıdır. Keyfiyeti nedir bilemeyiz. Allah Teâlâ, hal-i ademinde madumu madum olarak bilir. Onu vücuda getirdiğinde nasıl olacağını da bilir. Allah Teâlâ, mevcud olanı da varlığı halinde mevcut olarak bilir. Ve sonunun nasıl olacağını da bilir. Yine Allah Teâlâ bir şeyi hal-i kıyamında da onun nasıl kaim olduğunu da bilir. Bütün bunları bilirken de ne ilmi değişir ve ne de kendisine yeni bir ilim peyda olur. Tagayyür ve değişiklik ancak mahluklar için sözkonusudur. Allah’ın ilmi ezelidir. Ezeller ezelinde bu vasıfla muttasıftır. Cehmiyye’nin zannettiği gibi ilmi yenilenmez. Eşyanın değişmesiyle ve hudusuyla O’nun ilminde bir değişiklik ve ihtilaf olmaz. Allah’ın ilmi birdir, kadim’dir, tüm eşyayı kuşatmıştır. Malumat ise müteaddittir.

Allah insanları küfür ve iman şaibesinden hali bir şekilde yaratmıştır. Daha sonra insanlara emir ve yasaklar iletilmiştir. İsteyen iman etmiş isteyen de iman etmemiştir. İman eden kendi fiili ile yani Allah’ın ona yardımı sayesinde kendi ikrarı ve tasdiki

ile iman etmiştir. İman ve küfür iki sıfattır; onları bu dünyada kazanırız. Burada Ebu Hanife zürriyetler alemindeki misak meselesine girmektedir. Bu şekilde yaratılmamızdan önce Allah Adem'in sulbünden zürriyetlerini çıkarmış ve onlardan misak (söz, ahid) almıştı. Onlar da bunu kabul edip evet sen rabbimizsin şahid olduk demişlerdir. Kıyamet günü, "biz bundan habersizdik" dememeniz içindir bu. Yani Allah ilk zürriyetler aleminde ruhları kabul etmiş ve onlara iman etmelerini emredip, küfürden nehyetmiştir. Ruhlar da Allah'ın rububiyetini ikrar etmişler, bu şekilde iman etmişlerdir. Onun için her doğan çocuk fıtrat üzereddir. Ancak verdikleri misakı unutmuşlardır. Kimisi fıtratını korumuş ve o ilk günde verdiği misakı hatırlamıştır. Kimisinin de fıtratı bozulmuş, değişmiş ve kafir olmuştur Fıtrî olan imanından kendi ihtiyarı ve kesbiyle vazgeçmiştir.

Daha sonra Ebu Hanife, tüm Ehl-i Sünnet'in ortak bir niteliği olan kesb mezhebini ilan etmektedir: "Allah'ın yaratıklarından hiçbirisi küfür ve iman konusunda cebr altında değildir. Hiç kimse mü'min ya da kafir olarak yaratılmamıştır. Daha sonra iman ederse, imanı halinde mü'min bilinir; ilmi ve sıfatı değişmeden onu sever. Kulların sükun ve harekettten ibaret tüm fiilleri gerçekte kendi kesbleridir. Allah sadece bunları yaratır. Bütün bunlar Allah'ın meşiet, ilmi, kazası ve kaderi ileddir. Taatın her türlüşü Allah'ın emriyle, muhabbeti, rızası, ilmi, meşiet, kaza ve takdiri ile vaciptir. Masiyetler, günahlar ise O'nun sevgisi, rızası ve emriyle değil ama; ilmi, kazası, takdiri ve meşiet ileddir." İşte bu kesb mezhebidir. Yani amellerin yaratılması Allah'tandır; bunları kesb etmek ise kullardandır. Daha sonra *el-Fıkhü'l-Ekber* şarihi, Ebu Hanife ile Amr b. Ubeyd arasında; Allah'ın her sanatkarın sanatıyla birlikte yaratıcısı olduğu, insanların ise bu sanattan amellerini kesbettikleri konusunda geçen tartışmaları okuyuculara aktarmaktadır. Daha sonra *el-Vasiyye* kitabından İmam'ın bizzat kendisinden müteaddit naslar zikrederek İmam-ı Azam'ın kesb nazariyesine olan inancını ve bu nazariyenin ilk kez ortaya koyanın kendisi olduğunu ispat etmektedir.

İmam-ı Azam konunun önemli ve nazik olduğunu hissetmiş ancak halkın bununla uğraşmasını istememiştir. "Bu meseleyi insanlara sunarken zorlandım. Çünkü buna güç yetiremeyecek-

lerini düşündüm. Bu, anahtarları kaybolmuş kapalı bir meseledir. İçinde ne olup olmadığı ancak anahtarlarının bulunmasıyla bilinebilir. Bunun açılması da ancak bir burhan ve beyyine ile Allah tarafından gelecek olan bir haber ile mümkün olabilir.” Kader konusunda kendisiyle münakaşa etmeye gelen kadercilere Ebu Hanife şöyle diyordu; “Kader konusu üzerinde tartışanlar, güneş şuainâ bakanlar gibidir. Güneş şuainâ bakan ve bu bakışını giderek sürdüren kişinin hayreti daha da artar.” Fakat ona gelenler, kader konusunda onu tartışmaya çekmek için ısrar ediyor, sorularla onu sıkıştırmaya çalışıyor kaza ve adl arasında nasıl bir uyum sağlanabileceği hususunda cevap istiyorlardı. İşler önce nasıl takdir ediliyor sonra da yerine getiriliyor?¹⁷ Ve insanlar işlediklerinden muhasebeye çekiliyor? Bu sorularla Ebu Hanife’yi içinden çıkılması zor bir kıyasın içine düşürmek istiyorlardı. Onlara göre ya kaza ve kader veya adl olmalıydı. Ve peşinden şu soruyu soruyorlardı: Hiçbir şey yapmadan Allah’ın mülkünde dolaşmak mümkün müdür? Ebu Hanife işin farkına hemen varıyor ve şöyle cevap veriyor: “Hayır, kaza’nın iki vec- hesi vardır; bunlardan birisi emir diğeri ise kudrettir. Kudret yönüyle onlara küfür takdir edilmediği gibi, küfürden nehy vardır. Burada iki emir vardır. Biri kevnî emirdir ki, bir şeye emredildiği vakit o iş oluverir. Bu tür emir, vahyin dışında olan emirdir. Ebu Zehra, Ebu Hanife’nin bu muhkem taksimini şöyle yorumlar: “Ebu Hanife ‘kaza’yı kaderden ayırmaktadır. Vahy-i ilahi ile gelen Allah’ın hükmünü “kaza” olarak nitelemekte, kaderi ise kudretiyle olup biten işler ve ezelde insanlara taktir ettiği şeyler olarak tarif etmektedir. Ebu Hanife, emri de; tekvin ve icad, teklif ve icab diye ikiye ayırmaktadır. İlki, varlıkta cereyan eden işler onun muktezası üzere cereyan eder. İkincisi, Ahirette bu amellere verilecek karşılık (ceza) da onun esasına göre olur.”¹⁸ Fakat geriye bir sorun kalmaktadır. Acaba isyan (günah işleme) Allah’ın meşiet-i ile midir yoksa kulun kendi dilemesi ile midir? Ebu Hanife bu soruya kendi çağdaşları olan ulemanın çoğunun verdiği cevabı verir: “Ben orta yollu bir söz söyleyeceğim. Bunda ne cebir (zorlama) ne tefviz (iş-i Allah’a havale etme) ve ne de taslit vardır. Allah Teâlâ, kullarına kaldıramayacakları yükü yüklemez. Bilmedikleri şeyleri de onlardan

istememez. Bilmedikleri şeylerden ötürü de onları cezalandırmaz. İşlemedikleri bir amelden ötürü de onları sorguya çekmez. İlim ve malumat sahibi olmadıkları bir konu üzerinde konuşmalarına da razı olmaz. Allah, bizim içinde olduğumuz durumu bilir.” İşte bu tamamen “kesb nazariyesi”dir.

Ebu Hanife bu konu üzerinde daha çok durmak ve konuşmak istememiştir. Fakat Kaderiyye fırkası mensupları onu buna zorlamışlardı. Ebu Zehra'nın dediği gibi, “çok sınırlı bir şekilde, sınırı aşmayacak ölçüde” konuşmuştur. Ebu Hanife bu konuda kadere inanmakta, hayır ve şerrin kaderin içinde olduğuna, Allah'ın ilminin herşeyi kuşattığına, kevnî, varlığı evirip çevirmedeki iradesine, insan amellerinin hiçbirisinin Allah'ın iradesinin dışında olmadığına, insanın taatının da, masiyetinin de Allah'a raci olduğuna, insanın işlediği amellerinde irade ve ihtiyarının bulunduğuna, bu sebepten ötürü de sorgulanıp hesaba çekileceğine, zerre kadar da olsa işlediği hayır ve şerrin karşılığını göreceğine ve bu hususta kendisine zulmedilmeyeceğine inanmaktadır. İşte bu akide Kur'anî bir akidedir.

Çeşitli Şii kaynakların ispat etmeye çalıştığı gibi Ebu Hanife cebre inanan bir Cehmiyye mezhebi mensubu değildir. Hatib-i Bağdadi, Ebu Hanife'nin Cehmiyyeci olduğunu gösterecek uydurma-yalan haberleri aktarmakla bu konuda hataya düşmüştür. Bağdadi'nin aktardığına göre, Ebu Hanife'nin öğrencisi olan Ebu Yusuf, “Ebu Hanife mürcie miydi?” diye sorulduğunda Ebu Yusuf, “evet” demiştir. Sonra Cehmiyye olup olmadığı sorulmuş, yine, “evet” diye cevap vermiştir. “Peki sen bu görüşleri kabul ediyor muydun”, diye sorulunca Ebu Yusuf; “Ebu Hanife bir müderristi. Biz onun güzel olan sözünü alıp kabul eder, çirkin sözlerini de kendisine bırakırdık” demiştir.¹⁹ Ebu Hanife'nin mürcie olduğu hususu doğrudur. Ama daha sonra göreceğimiz gibi O ehl-i sünnet mürciesi idi. İrca hususundaki görüşleriyle İslâm cemaatinden kesinlikle dışarı çıkmamıştır. Ama onun cehmiyyeci olduğu tamamen yalan ve iftiradır. Hatta Ebu Yusuf kendisi Ebu Hanife'nin şöyle dediğini aktarmıştır: “Horasan'da iki sınıf vardır ki bunlar insanların en şerlisidir; bunlar Cehmiyye ve Müşebbihe”dir. Ebu Hanife Cehm'in görüşlerini reddettiği gibi Mukatil b. Süleyman'ın da görüşlerini kabul et-

memiştir. Daha sonra göreceğimiz gibi Ebu Hanife iman meselesinde onunla tartıştığında, ondan tiksiniş ve görüşlerine karşı gelmiştir.²⁰

Firak tarihçileri ilk Hanefi ulemasına ‘ehl-i sünnet mürciesi’ lakabını takmalarını adet haline getirmişlerdir. Bunun sebebi de onların büyük günah işleyenin öldürülmesi konusunda Hariciler karşısındaki tutumuydu. Hanefi uleması imanın, akaid ve amel-den oluştuğu görüşünde idiler. Hariciler ise buna karşı geliyor ve Hanefilere saldırıyorlardı. *el-Fihrist* müellifi İbn Nedim’in bize aktardığına göre, Haricilerin reislerinden ve aşırılarından olan Yeman b. Rebab Mürcie’ye ve Hammad b. Ebî Hanife’ye reddiye yazmıştır.²¹ Hammad da babası gibi büyük bir kelimci idi. O Haricilere karşı, Hariciler de ona karşı savaştı. Bütün bunlardan sonra Ehl-i Sünnet’in ilk kelimcisinin Ebu Hanife olduğunu söyleyebiliriz. İman konusunda ilk kelamî-felsefî görüşü ortaya koyan da odur. “İman, Allah’ı ve peygamberlerini tanıyıp inanmak, Allah ve resullerinin getirdiklerini bütünüyle kabul etmektir. İman ne artar ve ne de eksilir. İman hususunda insanlar eşittir, biri diğerine üstün değildir.”²²

Çağdaş büyük İslâm alimi merhum Muhammed b. Zahid el-Kevseri, irca konusunda Ebu Hanife’nin mezhebini izah ederken şöyle der: “Kesin akide kendine zıd olan şeyi kabul etmez. Haricilerin yahut Mutezile’nin mütekedatından olan amelî imanın bir rûknü olarak saydı. Usûl’ü-d-Din ulemasının muhakikeleri bu konuda Ebu Hanife ile beraberdirler. Ancak meseleden habersiz olan bir kısmı onu lanetlemişlerdir. Müslim’in rivayet ettiği hadisin de gösterdiği gibi burada kastedilen amelin rûknü olan şey ırcadır. Fakat bu sünnet ırcası hakka karşı değildir. Bunun aksi olan bir durum Haricilerin yahut Mutezile itikadı yerine konmuştur. Ehl-i Sünneti ‘Mürcie’ ile ilk kez isimlendiren kişi, senedi ile Ata’dan rivayet edildiği gibi, bir harici olan Nafi b. Ezrak’tır. Ebu Hanife’nin, Basra ehlinin imamı olan Osman b. Müslim el-Betti’ye yazdığı irca konusundaki risalesi de bu hakikatı açığa çıkarmaktadır.”²³ Muhammed b. Zahid el-Kevseri, Ebu Hanife’nin bu risalesini neşretmiştir. Burada Ebu Hanife’nin irca hakkındaki görüşlerinin eksiksiz bir şerhi mevcuttur. Yine neşrettiği *el-Fikhû’l-Ebsat* risalesinde de Ebu Hanife’nin düşünceleri güzel bir biçimde arzedilmiştir.

Ebu Hanife'nin bu mezhebi (ırca) öne çıkarmasının sebebi, İslâm toplumunu, Haricilerin "iman akide ve ameldir" biçimindeki düşüncesinden korumaktı. Haricilerin bu iman tarifine göre ameli olmayanın imanı da yoktu. Haricilerin dediği şekilde amel etmeyen, onların çizdiği sünnet ve fıkıh üzere amel etmeyen mü'min sayılmaz ve katli vacib olur. Hasan b. Hanefiyye, bunlara karşı kendi davetine başladı ve Ebu Hanife de onun davetine tabi oldu.

Goldziher, Mürcie'nin, Emevileri himaye eden müsamahalı bir mezhep kurduklarını söylemesi isabetli bir görüş değildir. Yine Gold -ziher'in görüşüne göre gerçekten de Emeviler gaspçı idiler. Fakat buna rağmen müslümanların başında bulunuyorlardı. Bu durumda müslümanların imanlarını ve yaptıklarını Allah'a havale edecek böyle fikri bir mezhep gerekliydi. Onların üzerinde hükmedecek ve etkisini gösterecekti. Bu yeryüzü aleminde ibadetleride ve kendi aralarındaki ilişkilerinde müslüman bir tafe olduklarını göstermeleri kafi idi. O halde geriye kalan işi Allah'a havale etmeliyiz. Goldziher, "kolaycı ve müsamahalı olan Mürcie'nin anlayışı, Alevilerin taleplerini destekler mahiyetteydi" diyor.²⁴ Goldziher'in bu sözleri hiçbir esasa dayanmıyor. Ehl-i Sünnet Mürciesi bir defa Al-i Bey'ten birisi olan Hasan b. Muhammed Hanefiyye'nin eliyle doğmuştur.

Hasan ise Haricilerin gazabından korunmak için -Şia olsun Ehl-i Sünnet olsun- müslüman cemaatin himayesine sığınıyordu. Bu dönemde Haricilerin aşırı bir grubu olan Ezarika hareketi zirvedeydi. Sonra aynı görüşü Ebu Hanife de ileri sürdü. Ancak Ebu Hanife ne Emevi ve ne de Abbasi yönetimleriyle uyuşmadı. Bu yönetimlere karşı uzak duranlardan biriydi. Şu da bir gerçektir ki, Şia daha sonraki dönemlerde, özellikle kendi akideleri Mutezile'nin akidesiyle karıştıktan sonra Mürcie'ye sırf Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat oldukları gerekçesiyle şiddetli hücumlarda bulunmuşlardır. Ebu Hanife'ye de aynı şekilde saldırmışlardır. Nevbahti, Iraklı mürcielerden Masiriyye'ye (Amr b. Kays'a) tabi olanlara karşı çıktı, Ebu Hanife ve onun görüşlerini de onlarla birlikte saydı.²⁵

Ama bütün bunlar işin başında meydana gelmedi elbette. Mürcie -Ehl-i Sünnet Mürciesi- Şia akidesiyle çatışsın diye ortaya

çıkmadı. Şunu iyice belirtelim ki, Ehl-i Sünnet Mürciesi, diğer tüm Mürcie taifelerinden ayrıdır ve onların hiçbirine benzemez. Ehl-i Sünnet Mürciesi dışındaki gruplar şöyle der: “Bir kimse kelime-i şehadet getirdikten sonra ne tür amelde bulunursa bulunsun Cennet’e girer. Şirkle birlikte yapılan hasenat (iyi ameller) fayda vermediği gibi, Tevhid inancı ile birlikte işlenen masiyet (günah) de zarar vermez. Bu kimse ateşte ebedi olarak kalmaz. Farizaları terk de etse, kebair de işlese farketmez.”²⁶ Bu mezhep Ebu Hanife’nin mezhebinden tamamen farklı bir mezheptir. İbadetlerin edasında son derece kolaylık gösteren bu mezhep daha sonraları İslâm dünyasının her tarafında sapık fikirler yayarak büyük ifsatlarda bulunmuştur. Ehl-i Sünnet uleması bu son mezhebe karşı büyük bir mücadele vermiştir.

Bütün bunların yanı sıra Ebu Hanife’nin usûl hususunda koymuş olduğu kıyas esasları son derece önemlidir. O İslâm’ın ruhundan kaynaklanan İslâm medeniyetinin en büyük yorumcularından biridir. Usûl hakkında koyduğu prensiplerle, kendisinden sonra gelen usûlcülerin işini kolaylaştırmıştır.

Kelamda ise en büyük etkisini İmam Mansur el-Maturidi (Ö. 333 H.-944M.) üzerinde göstermiş olan Ebu Hanife, ünlü *Tahavi Akidesi* sahibi Cafer et-Tahavi üzerinde de etkili olmuştur.

2. MALİK b. ENES

Fıkıh İmamlarının ikincisi olan Malik b. Enes’e (Ö. 179H.-795M.) geçtiğimizde onun görüşlerinden de bir kelam mezhebinin çıktığını görürüz. Doğrusu Malik b. Enes Allah’ın sıfatları konusunda genel olarak konuşmaya karşı çıkmış ve sıfatlarla ilgili hadislerin rivayetini de menetmiştir. Müşebbihe Allah’ı mahlukata benzetmekte aşırılığa kaçıyor, istiva konusu ortalığı meşgul ediyor, Mutezile de bu konuda istivayı maddi anlamda reddediyordu. Bu tartışmaları başlatanlar -müşebbihe- bir yahudinin etkisinde kaldılar, sonra bunlara ilk uyanlar Şia oldu. Ehl-i Sünnet’ten kelamcılar ortaya çıktığı gibi Mutezile de çıktı. Malik b. Enes bütün bu tartışmaların ortasında istiva konusunda şu ünlü sözünü duyuruyordu: “*İstiva malum olan bir şeydir. Keyfiyeti ise meçhuldür. Onun varlığına iman etmek vaciptir, bu konuda soru sormak ise bidattır.*”²⁷ Malik b. Enes müslümanları

istiva konusunda tartışmaktan menediyordu. Ancak onun istivanın keyfiyetinin meçhul olduğunu söylemesinde, istivaya maddi bir anlam yüklemek isteyen Müşebbihe ve Mücessime'ye red cevabı vardır. Aynı şekilde burada Mutezile'ye de cevap verilmiştir. İmam Malik, amelî akidenin esasını koyuyor ve altında amel yatmayan birşey hakkında konuşmak istemediğini açıkça söylüyordu. Bu tutumuyla aynı zamanda Ebu Hasan el-Eş'ari'nin kelimadaki görüşlerine de zemin hazırlıyordu. Daha sonraları Malikiler Eş'ari akidesine sarılarak bu akideyi savundular. Buna rağmen Malikilerin bir kolu olan Salimiyye fırkasından tecsim ve teşbih düşüncesi çıktığı görüldü. İmam Malik'in düşüncelerinden tamamen uzak olan bu fırka kendini ona nisbet ederek İmam Malik'in görüşlerini dile getirdiklerini iddia ediyordu.

3. İMAM ŞAFİİ

İmam Malik'ten az bir zaman sonra İmam Muhammed b. İdris eş-Şafii (Ö. 204 H. - 820 M.) geldi. Onun akide yönünden Ehl-i Sünnet ve cemaat mezhebini temsil etmediği görüşü yanlıştır. Evet Şafii'nin kelimadan ve kelamcılardan ikrah ettiği doğrudur. Ama bu büyük İslâm alimi fırkaların çatışma alanında sünni akideye göre akidenin dışında olanlara karşı elbette duracaktı ve onlara karşı tavır takınacaktı. Bağdadi'nin zikrettiğine göre İmam Şafii, Ebu Hanife'den sonra ikinci kelamcıdır. Biri "*Nübüvvetin Tashihi ve Berahime'ye Cevap*" diğeri de *er-Red ala ehli'l-Ehva* adlı iki eseri vardır.²⁸

Kader meselesi Basra'da yaşayan ve mütekaddiminden olan Ma'bed b. Halid el-Cüheni tarafından ortaya atılmıştır. İslâm toplumunun gelişimine yakından tanık olan bu kişiden daha sonra sözedeceğiz. Basra'da yaşayan insanlar açık ve gizli masiyetler işlemeye başladılar. Cüheni, farzların yerine getirilmesinde büyük bir düşüş gördü. İnsanlar işledikleri masiyetleri kadere bağlıyordu. Tam bu ortamda Halid Cüheni şöyle demeye başladı: "*Kader yoktur, her iş o anda olur.*" Bununla, "kader insanın ihtiyarını elinden alır" görüşünü reddederek şer'i tekliflerin (farzların) yeniden ikamesini istiyordu. Cüheni'nin bu mezhebi hızlı bir şekilde yayıldı. Mü'minlerin ileri gelenlerinden bir cemaat bu sözün doğruluğunu kabul etti. Medine ehli de bu sözlerle inandı. Fakat

bazı sahabiler buna karşı şiddetli tepki gösterdiler. İşte Kaderiyye mezhebi böylece doğmuş oldu ve çoğu müslümanlar da buna bağlandı. İlk dönemden beri Ehl-i Sünnet dışındaki bu mezhep vardı ve ilk dönemden beri bu mezhebe karşı Ehl-i Sünnet mücadeleye vermeye başlamıştı.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, mezheplerinin mesnedini Ali b. Ebî Talib'e dayandırıyor ve onu Ehl-i Sünnet'in ilk kelamcısı olarak kabul ediyorlar. Çünkü O, el-vaad ve'l-va'id konusunda Haricilerle, meşiet ve istitaat konusunda da Kaderiyye fırkası mensuplarıyla tartışmıştır.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Abdullah b. Ömer'i de kendi cemaatinin ilklerinden sayarlar. Onun kader konusunda Ma'bed el-Cüheni'nin görüşlerinden teberri ettiğini söylediği zikredilir.

Tabiinden Kaderiyye fırkasının görüşlerini reddedenlerin başında Ömer b. Abdülaziz gelir. Ehl-i Sünnet nezdinde Ömer b. Abdülaziz Kaderiyye'ye karşı duran ilk tabiidir ve bu konuda yazdığı bir risalesi de vardır. Onu Hasan el-Basri takib eder. Hasan el-Basri'nin Kaderiyyeyi yerme konusunda Ömer b. Abdülaziz'e bir mektup yazmış olduğu da rivayet edilir. Sonra, "*Kaderiyye'ye Reddiye*" kitabını yazan Zeyd b. Ali Zeynelabidin gelir. Daha sonra Şa'bi ve onu da Zühri takip eder.

Bu tabakayı İmam Cafer Muhammed Sadık izler. İmam Cafer Ehl-i Sünnet nezdinde hem muhaddis hem de fakihtir. Kaderiyye ve Haricilere karşı birer risale yazdığı gibi, Rafizilerin aşırılarına karşı da yazmış olduğu bir risalesi de vardır.²⁹

Sünni görüşün daha fırkaların çıktığı ilk günlerden beri dayandığı bir resmî mezhebi olmuştur. Diğer yönden Ali b. Ebî Talib, Haricilerle ve Kaderiyye fırkası mensuplarıyla akide konusunda tartışmıştır. Hz. Ali, ünlü bir Kaderiyye mensubu olan Abdullah b. Sabiğ'in Hz. Ömer döneminde kader konusundaki tartışmalarına tanık olmuş, Ömer'in onu bu tartışmalardan alıkoyması için uyguladığı caydırıcı sert üslubunu görmüştü. Fakat Hz. Ali'nin yöntemi bundan farklıydı. O, Hz. Ömer'in sert yöntemi yerine -ki, Hz. Ali ilim şehrinin kapısı idi- en güzel mücadele biçimi olan tartışma yolunu seçmişti.

Tarihçiler Ali b. Ebî Talib'in Kaderiyye mezhebi mensuplarıyla yaptığı tartışmaları aktarırlar. İmam Şafii de ona olan bağlı-

lığını latif bir şiirle dile getirmiştir. Bir gün Hz. Ali'ye kader konusunu soran birisi gelir, “kaderin ne olduğunu” sorar. Hz. Ali onu bu konudan uzaklaştırmaya çalışır ve; “kader çok ince ve keskin bir yoldur, o yolda yürüme,” der. Adam soru sormakta ısrar edince bu kez; “kader derin bir deniz gibidir, oraya dalma boğulursun” der. Bir türlü ikna olmayan adam bir defa daha sorar; “ey mü'minlerin emiri, bana kaderin ne olduğunu söyle.” Hz. Ali; “o Allah'ın gizli bir sırrıdır. Onu ifşa etme.” der. Adam, “bana kaderi anlat ey mü'minlerin emîri” deyince, bu kez Hz. Ali şöyle der: “Ey soru soran kimse, Allah seni kendi dilediği gibi mi yaratmıştır, yoksa senin dilediğin gibi mi yaratmıştır?” diye sorar. Adam; “Allah kendi dilediği gibi yaratmıştır.” Hz. Ali devamla; “kıyamet gününde Allah seni dilediği gibi mi diriltir, yoksa senin istediğin gibi mi?” Adam; “Allah dilediği gibi diriltir.” Hz. Ali: “Senin meşietin Allah'ın meşietinin üstünde midir yoksa altında mıdır? Şayet, ‘benim meşietim Allah'ınkiyle beraberdir’ dersen, o zaman Allah'a ortak koşmuş olursun. Yok eğer, benim meşietim O'nunkinin altındadır dersen Allah'ın meşietinden istigna göstermiş olursun. Yok eğer ‘benim meşietim Allah'ın meşietinin fevkindedir’ dersen bu kez kendi meşietinin Allah'ın meşietine galip olduğunu söylemiş olursun.” Sonra Hz. Ali adama sorar; “Allah'tan afiyet dilemiyor musun?” Adam, “evet diliyorum” deyince Hz. Ali: “Peki ne ile afiyet diliyorsun? Seni mübtela ettiği bir beladan dolayı mı, yoksa başkasının belasından dolayı mı afiyet diliyorsun?” Adam, “beni ibtila ettiği beladan ötürü” der. Hz. Ali yine sorar: “Peki sen bu durumda ‘*la havle vela kuvvete illa billahi'l-aliyyi'l-azim*’ demiyor musun?” Adam, “evet” der. Hz. Ali, adama “bunun anlamını biliyor musun?” diye sorduğunda adam “hayır” der. “Ey emirülmüminin, bana Allah'ın sana öğrettiğinden öğretir misin?” Hz. Ali: “Kulun ne taatta ve ne de masiyette Allah'ın kudreti olmadan hiçbir etkisi yoktur. Allah insanı hasta eder, sonra tedavi eder. Hastalık da şifa da O'ndandır. Allah hakkındaki düşünceni düzelt.” Adam, “düzelttim” deyince Hz. Ali: “Şimdi müslüman oldun, kalk müslüman kardeşinin elini tut” der ve şunları ilave eder: “Kaderiyyecilerden birini elime geçirsem boynunu kırıncaya kadar döverdim. Çünkü onlar bu ümmetin yahudileridir.”³⁰

Yukarıda aktarılan metinde kuşku edilecek bir husus yoktur. Dirayet açısından Hz. Ali'den aktarılan bu sözlerin ravisi Kasım b. Habib'tir. Kasım b. Habib, Horasan'ın en ünlü müfessirlerinden ve Beyhaki'nin de üstadlarından birisi olan Hasan b. Muhammed en-Nisaburi'dir.³¹ Yukarıdaki metni kendi tefsirinde aktarmıştır.

Aynı konuda İmam Şafii de şiir diliyle Hz. Ali'yi destekler mahiyette şunları söyler:

*Ben istemesem de senin dediğin olur.
Sen dilemedikçe ben istesem de olmaz.
Bildiğin üzre insanları yarattın
Gencin de yaşlının da yeri vardır ilminde.
İşte bunu yücelttin şunu da alçalttın
Buna yardımcı oldun şuna olmadın
İşte bunu mutlu kıldın şunu da mutsuz
Bunu çirkin yaptın şunu da güzel!*

Meşhur fakih Bişr el-Mürsî (ö. 230H.) kaderi olduğunu ilan edince İmam Şafii onunla çetin bir münazaraya girmişti.³²

Fahreddin Razi, *-Menakıb* adlı kitapta, ki bu kitabın Şafii fıkhında önemli bir yeri vardır- Şafii'nin, sıfatların Allah'ın zatından ayrı olmadığı görüşünde olduğunu tesbit etmiştir. Bu tesbitini de onun yemin konusunda vermiş olduğu fetvasından çıkarmıştır. Razi'nin aktardığına göre, İmam Şafii'ye göre, kim Allah'ın ilmine veya O'nun hakkı adına, Allah'ın ilmiyle O'nun malumunu ve kudretiyle de makdurunu ve Allah'ın hakkı'yla da O'nun kulları üzerinde vacib kıldığı şeyleri murad ederek yemin ederse, bu yemininden ötürü keffaret gerekmez. Çünkü bu Allah'tan gayrı olan bir şeye yapılmış olan yemindir. Fakat Allah'ın sıfatlarına yemin etmeyi kastetmişse bu durumda keffaret gerekir. Razi buradan şunu çıkarmaktadır: Şafii'ye göre Allah'ın sıfatları zatının gayrı değildir. Çünkü, Allah'ın gayrisına yapılan yeminin kefareti gerektirmediğini ve onun zatına yapılan yeminin ise kefareti mucib olduğunu söylemiş olduğuna göre bu, Şafii'nin Allah'ın sıfatlarının zatının gayrisı olmadığına inandığını gösteren bir delildir. Keza İmam Şafii Kur'an'ın mahluk olmadığına inandığı gibi hayır

ve şer ile birlikte Allah'ın kazasına da inanmaktadır. Ona göre iman tasdik ve ameldir, artar ve eksilir. İmam Şafii usûl ve fıkıh alimi olduğu gibi bir kelim alimidir de. Ebu Hanife'nin kitabının bir benzeri de İmam Şafii'ye nisbet edilmiştir. Ona nisbet edilen kitabın adı da *el-Fıkhü'l-Ekber*dir. Kitabın üslûbu Fahreddin Razi'nin çağının üslûbudur. Ebu Hanife'ye atfedilen kitap gibi bu kitabın da tahkike ihtiyacı vardır.

İmam Şafii usûl ilminde büyük bir İslâm feylesofudur. En mütakamil şekliyle usûldeki kıyası ortaya koymuştur. Bu yönüyle tüm insanlık üzerinde hakkı vardır. İmam Şafii'nin bu düşünsel çalışmasını "*İslâm Düşünürleri Nezdinde Araştırma Metodları*" adlı kitabımda etraflıca açıkladım.

İmam Şafii çağımıza dek İslâm ruhunu en güzel şekilde yansıtan kişidir. Şüphesiz O İslâm ulemasının da efendisidir. Kendisinden sonra gelen öğrencilerinden bazıları fıkıhla kelimayı birleştirmek suretiyle gerçek İslâm felsefesinin inşasında büyük bir işlevi yerine getirmişlerdir. Bağdadi'nin zikrettiğine göre Şafii'nin ilk öğrencilerinden birisi Ebu Abbas b. Serc'dir. Bu zat fıkıh ve kelim konusunda bu cemaatin ileri gelen gözde simalarındandır. *el-Cârûf ala'l-Kailin bi-Tekafû'l-Edille* adlı bir kitabı vardır. Fakat Şafii'den sonra tüm imamların seyyidi ve Şafii'nin bir çömezi olan kişi imamımız Ebu Hasan Eş'ari'dir. (ö. 324 H.-934 M.) Bağdadi'nin deyimiyle Eş'ari, "Kaderilerin kökünü kazıyan ve onların düşüncelerini darmadağın eden kişi"dir.³³ Şafii fıkıh mezhebi İslâm dünyasını büyük ölçüde önüne katıp götürdüğü gibi Eş'ari akidesi de günümüze dek aynı fonksiyonu icra etmiştir.

4. İMAM AHMED b. HANBEL

Dördüncü İmam olarak Ahmed b. Hanbel'i (ö. 241 H. - 855 M.) görüyoruz. Siyasi ve itikadi mezhep tarihçilerinin birçoğu Ahmed b. Hanbel'in kelim mezhebinin bulunmadığını kanıtlamaya çalıştıklarını görüyoruz. Tüm çabası Ehl-i Sünnet'in üstünlüğü için olsa bile kelami konularla iştigal eden herkesten kaçınmış ve hoşlanmamıştır. Bunu kanıtlayan birtakım rivayetleri bulmuş olmama rağmen Kur'an yolunda şehid olan İmam Ahmed'in kelim mezhebini de inkar edemeyiz. Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahluk olmadığını yüksek sesle söylemesi ve bu hu-

susta göstermiş olduğu sebat ve kararlılık daha önce tarihin tanık olmadığı bir sebatır. Ahmed b. Hanbel bu husustaki görüşünü değiştirmiş olsaydı tüm bir ümmet değişecekti. Ama o büyük bir sebat gösterdi ve bu yolda elem verici işkencelere düçar oldu. Tarih kitapları onun çekmiş olduğu mihnetin rivayetleriyle doludur. İmam Ahmed, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesini halife Mu'tasım'la ve Ahmed b. Davut'la tartışıyor ve Kur'an'ın mahluk olmadığını söylüyordu.³⁴

er-Red ala'z-Zenadika ve'l-Cehmiyye adlı bir risale İmam Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilmektedir ki³⁵ bu kitapta müteşabih oldukları şüpheli olan ayetlerin uygun olmayan tevilleri yapılmıştır. Fakat bu kitabın İmam Ahmed'e ait olup olmadığı da şüphelidir. Bu risalede geçen nassları dıştan ve içten eleştiriye tabi tuttuğumuzda onun akaidine uyan kısımlar olsa da bu ibarelerin ve ifadelerin İmam'ın kendisine ait olmadığını görürüz.

Sözkonusu kitabı objektif bir eleştiriye tabi tuttuğumuzda, risalenin hicri 4. asırda İmam Ahmed'e nisbet edildiğini görürüz. Büyük allame Muhammed b. Zahid el-Kevseri, kitabın meçhul bir rivayet yoluyla İmam Ahmed b. Hanbel'e atfedildiğinin farkına varmıştır. Risalenin rivayet senedinde Hıdır b. Musenna adı geçmektedir ki, bu kimse tanınmamaktadır. Rivayetin ise bildiğimiz kadarıyla hadis kuralına uygun olması gerekir. İmam Ahmed b. Hanbel muhaddislerin imamlarından ve bu ilmin kanununu ortaya koyanlardandır. Kişiliği meçhul olandan gelen rivayet ayıplıdır, senedi de ayıplıdır. O halde bu rivayeti nasıl İmam Ahmed'e isnad edebiliriz. Üstelik İmam Ahmed'in hayatını yazan İbn Cevzi onun böyle bir kitabının bulunduğunu zikretmemiştir. İbn Cevzi aynı zamanda Hanbelî mezhebine mensup bir kelimci'dir. Kuşkusuz o bu kitabı okumuş ve İmam'a ait olmadığını anlamıştır. Bunun içindir ki İmam'a ait kitap listesinde bunu saymamıştır.

Bu kitabın İmam Ahmed b. Hanbel'e ait olmadığı kanaatini bizde uyandıran en büyük neden İmam Ahmed'e en yakın çevresinin, onunla oturup kalkanların, çağdaşlarının böyle bir eserden haberdar olmamalarıdır. Ona yakın çevreden hiç kimse İmam'ın böyle bir kitabının olduğunu zikretmemiştir. Ya da ondan sonra gelen ve bu konuda yazanların hiçbirisi de böyle bir risaleden sö-

zetmemişlerdir. İmam Buhari (ö. 256 H.), İmam Ahmed b. Hanbel'in çağdaşı ve onunla beraber sohbet meclisinde beraber olan birisiydi. Buhari şöyle der; "Bağdat'a sekiz kez gittim ve her gittiğimde de Ahmed b. Hanbel ile görüşüyordum. Son ayrılışımda bana şöyle dedi: Ey Ebu Abdullah, ilmi ve insanları bırakıp da Horasan'a mı gidiyorsun."³⁶

Buhari de aynı konuda bir kitap yazmış ve muhaddislerin yolunu izlemiştir. Buhari hiçbir yerde, Ahmed b. Hanbel'in "*Zındıklara ve Cehmiyye'ye Reddiye*" diye bir kitabını kesinlikle zikretmemiştir.

İmam Ebu Said ed-Darimi (ö. 280 H.) de aynı şeyi yapmış, aynı konuda iki kitap yazmıştır. Bunlardan biri, Cehmiyye'ye reddiyedir, diğeri de İmam Osman b. Said'in, el-Mürsi'ye karşı yazdığı reddiyedir. Darimi bu kitabında Ahmed b. Hanbel'in risalesinden sözetmemiştir. Dolayısıyla üçüncü asrın ulemasının da bu kitabı tanımadıkları ve bu kitaptan istifade etmedikleri anlaşılmaktadır.

Öte yandan Ebu Hasan el-Eş'ari ortaya çıktı. Mutezile'den teberri ettiğini, ehl-i hadis akidesine avdet ettiğini ve bizzat Ahmed b. Hanbel'in akidesini zikrettiği halde, onun böyle bir risalesine işaret etmemiş ve ondan istifade ettiğini kaydetmemiştir.

Kitabın içsel (batını) eleştirisine gelince; kitapta önce zena-dikanın görüşleri arzedilmekte daha sonra da bunların eleştirisine geçilmektedir. Sonra Cehmiyye'nin görüşleri, Mutezile'nin görüşleri aktarılmakta ve peşinden tenkidine geçilmektedir. Peki bu metod "büyük İmam"ın metodu mudur? O imam ki, Hali-fe'nin kırbacı altında işkencede iken bile Kur'an'ın kadim olduğunu söylememiştir. Çünkü ne Kur'an'da ve ne de Hadis'te kadim kelimesi varid olmamıştır. Onun söylediği ve tekrarladığı şeydu: Kur'an mahluk değildir. Sözkonusu ıstılahlar (kadim ıstılahı gibi, Müt.) İmam Ahmed'in nezdinde mustahdestir, sonradan çıkmış ıstılahlardır. Ne Kur'an'da ve ne de Hadis'te vardır. Bunları nasıl dillendirebilirdi ki. Hem sonra Selef'in ve Ehl-i Sünnet'in düşmanlarına karşı acımasız olan Haris el-Muhasibi'yi terketti. İmam Ahmed b. Hanbel onu sırf Cehmiyye'nin görüşlerini naklettikinden dolayı affetmedi. Bu durumda nasıl olur da adı geçen kitapta hasımlarının görüşlerini yazar. Biz "*Cehmiyye ve Zındı-*

kaya Reddiye” kitabından özetleyerek Cehmiyye ve Mutezile’nin görüşlerini aktarabiliriz. Ama bu, İmam Ahmed b. Hanbel’in kesinlikte yapmayacağı bir şeydir.

İmam İbn Hanbel’in Mutezile’nin görüşlerini arzetmesi, İmam Eş’ari’nin ünlü kitabı *Makalatü’l-İslamiyyin* adlı kitabında tıpkı bunların görüşlerini arzetmesine benzemektedir. Sonra bu kitap “ehl-i akıl” terimini kullanmakta ve çoğunlukla aklî siyaka dayanmaktadır. Acaba Ahmed b. Hanbel -şayet bu doğru issem-i akıl ya da te’vilî akıl diye isimlendirdiği şeye mi iltica ediyordu?... Ahmed b. Hanbel halefe selef olmaktadır. Müteahhirinden selef mezhebiyle kesinlikle bir ilişkisi yoktur.

Ben, kitabın Ehl-i Sünnet’in ilkelerine ait olduğunu biliyorum. Muayyen bir şahsın yazdığına emin değilim. Fakat kitabın İbn Küllab, Kalanisi ve Haris el-Muhasibi’nin yazdığı türden bir şey olduğu görüşü tercih edilebilir mi? Doğrusu bu saydığım şahısların yazdıklarını belli bir eleştiriye tabi tutmamız gerektiği gibi Ahmed b. Hanbel’e nisbet edilen risaleye de aynı gözle yaklaşmalıyız.

Fakat ben, Ebu Hanife’ye ve Şafii’ye nisbet edilen *Fıkh-ı Ekber* kitapları ne kadar Ebu Hanife’nin ve Şafii’nin görüşlerini yansıtıyorsa, bu kitabın da İbn Hanbel’in görüşlerini o kadar yansıttığını zannediyorum.

Kitabın giriş kısmı kitabın izlediği metodu izah etmektedir. Bu metod da Kur’an’ın te’vilinin yine Kur’an’la yapılması metodudur. İlim, Kitap ve Sünnet ilmidir ve sımai yolla öğrenilir. Kur’an insan hevası ve aklıyla tevil edilmez. Çünkü akıl mukayyettir.³⁷

Kitabın ilk babları, zındıkların ‘Kur’an’ın ayetleri çelişkilidir’ iddialarına yer vermektedir. Kur’an’ın müteşabih ayetlerinin tahlilinden yola çıkılarak bu iddialara cevap verilmektedir. Zındıkların kullandıkları konulara ayrı ayrı, peşpeşe değinilmekte ve bunlara cevaplar verilmektedir. Bu cevaplar verilirken de “has” ve “amm” düşünceler kullanılmaktadır. “Ulemanın bilebileceği vecihler ve düşünceler”dir bunlar.³⁸ Cehennem ehlinin azabı ve bunların derilerinin değiştirildiği konularda zındıkaya cevap verilmekte, bu konudaki müteşabih ayetler zikredilmekte ve bunlar arasında herhangi bir anlam çelişkisinin de bulunmadığı açık-

ça gösterilmektedir. Sonra kitap insanın yaratılışından bahsetmiş ve bu konudaki ayetlerin çok güzel bir tahlilini sunmuştur. “(Allah) sizi topraktan yarattı.” (Fatır: 11) ayeti zikredildikten sonra “yapışkan çamurdan” (Saffat: 11), “Bir nutfeden” “şekillenmiş bir balçıktan yarattık”, (Hicr: 26), “fırınlanmış bir çamurdan” ayetleri zikredilmiştir.

Sonra Ahmed b. Hanbel, bu farklı anlamdaki âyetleri gören zındıkların Kur'an âyetleri arasında çelişki olduğu zehabına kapıldıklarını söylüyor ve ekliyor; “biz de diyoruz ki, burada zikredilen şey Adem'in ilk yaratılış hikayesidir. Allah onun yaratılışını önce topraktan başlattı. Sonra O'nu kırmızı, siyah, beyaz ve durgun bir çamurdan yarattı. Aynı şekilde onun zürriyetinde de habis olanlar, iyi olanlar, siyah, kırmızı ve beyaz olanlar vardır. Sonra o toprak çamura dönüştü. Onun için “çamurdan” denilmiştir. Bu çamur birbirine yapışıp kaynaşınca bu kez “yapışkan çamur” deymi kullanılmıştır. İşte bu “çamur dölünden” gelmiştir insan. Tıpkı elde sıkılınca parmakların arasından akan çamur gibi. Sonra çamur kokuşunca şekillenmiş bir balçığa dönüştü. Dolayısıyla ondan yarattı. Sonra bu kokuşmuş balçık kuruyunca bu kez ateşte pişmiş gibi kuru bir çamur oldu. Ve Allah insanı bu kuru çamurdan yarattı.

İşte Adem'in yaratılış hikayesi!. “Basbayağı bir sudan yaratık” tabiri ise Adem'in zürriyetinin yaratılışının başlangıcını ifade etmektedir ki, insan erkekten çıkan bir damla sudan yaratılmaktadır. Onun için burada “sudan” tabiri ile nutfе, “mehin” tabiri ile de “zayıf” denilmek istenilmiştir. “Mehin su” zayıf bir su anlamındadır. İşte zındıkların içine düştükleri şüpheli noktalar!³⁹

Kitabın sahibi zındıkların itirazlarını sıralıyor, sonra da -daha önce dediğim gibi- bunlar üzerinde umum ve husus metodu kullanarak çok parlak bir üslûpla tenkit ve eleştirilerini yapıyor.

Bundan sonra Ahmet b. Hanbel Cehmiyye ile olan tartışmalara geçmektedir. Önce Cehm'in hayatını anlatmakta daha sonra da görüşlerine geçmektedir. Cehm'in üç müteşabih ayet üzerinde durduğunu söyler. “O'nun benzeri gibi olan hiçbir şey yoktur.” (Şura: 11), “Yerde ve göklerde olan Allah O'dur.” “Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.” (En'am: 103) İbn Han-

bel'in bu kitabına göre Cehm b. Safvan tüm kelami görüşlerini te'vil metodunu seçerek işte bu ayetler üzerine kurmuştur. "Kur'an'ı kendi te'vili dışında te'vil etmiştir." Kitap bu noktada te'vilin ancak akli ve zahiri te'vil biçiminde olabileceğini zikreder. Akli te'vil Cehm'in ve Mutezile'nin yaptığı te'vildir. Zahiri te'vil ise "hadis ehli"nin yaptığı te'vildir. Sonra Cehm b. Safvan'ın, "Rasûlullah'ın hadislerini tekzip ettiği"ni, daha doğru bir tabirle, Cehm'in hadisleri İsrailiyatla dolduran Haşviyye'yi tekzip ettiğini zikreder. Belki de bu konuda aşırı gitmiştir. Hadis uleması ve bunların başında Ahmed b. Hanbel Cehm'e şiddetli hücumlarda bulunmuştur. Ehli Re'y imamı olan Ebu Hanife de Cehm'i âmm ve has konusunda "âmm"a yönelmesinden ötürü eleştirmiş ve hücumda bulunmuştur. Yine Kitap'ta Cehm'in, insanın kendi nefsinin nitelediği bir şeyle Allah'ı nitelemesinin onu kafir ve müşebbihe yapacağı zikredilir. Dolayısıyla Cehm b. Safvan teşbihi ve haşv'i inkar etmiş fakat bu nefyinde çok ileri gitmiş, teşbihi ve haşv'i nefyetmekte aşırıya kaçarak sadece akla dayanmıştır. Akla dayanan ve herşeyi akılla izah etmeye çalışan Sümeniyye önünde akli tartışmalar içinde bulmuştur kendini. Sümeniyye'nin metodu "şüphe"dir. Cehm b. Safvan aynı şekilde kulağa hitap eden sözlü rivayete itibar eden Mukateliyye fırkasının karşısında da yine akli tartışmalar içinde bulur kendini. Fakat denildiği gibi tartışmalarda aşırıya kaçmaz. Sonra; Cehm b. Safvan'ın görüşlerine Ebu Hanife'nin (Belki de Ebu Huzeyfe Vâsıl b. Atâ'yı kastediyor) bir kısım arkadaşları ile Basra'da Amr b. Ubeyd de tabi oldu ve Cehmiyye dinini vazettiler.⁴⁰ -Şayet doğru ise eğer- İbn Hanbel'in bu kitabı Cehmiyye döneminde yaşayan Mutezile'nin görüşlerinin bir tenkididir. Özellikle önceleri Cehm b. Safvan'ın ortaya koyduğu daha sonra ise Mutezile'nin kucakladığı ehli hadisın şiddetle ikrah ettiği bu akli te'vil metodunu eleştirmektedir. Mutezile'nin önemli bir mesele olan kader meselesinde Cehmiyye ile ihtilaf içinde olmasına rağmen bu konuda onunla uyuşmaktadır. Akli te'vil metodunu seçmesi, Allah hakkında sıfatları nefyetmelerinden dolayı ehli hadis Mutezile'yi "teccim" ile nitelemiştir. Mutezile'nin bu konulardaki tutumu tıpkı Cehm'in tutumu gibidir. Bu sıfatlar meselesi ile te'vil konusu, ehli hadis ile Cehmiyye ve Cehmiyye'ye Mutezile'den tabi olanlar arasındaki temel bir ih-

tilaf meselesidir. İbn Hanbel'e nisbet edilen kitaptaki görüşleri felsefi üslûba uygun biçimde özetleyerek sunacağız.

1. ULUHIYET MESELESİ

İbn Hanbel'e nisbet edilen kitaba göre, uluhiyet meselesi Cehmiyye veya Mutezile nezdinde "O'nun benzeri gibi olan hiçbir şey yoktur" (Şura: 11) âyetinin tefsirine göre şekillenmiştir. Mezheplerinin asıl yapısını işte bu ayete getirilen yorum oluşturmuştur. Bu âyete dayanarak Allah'ı eşyadan tenzih etmişlerdir. O (Allah) Arş'ın üzerinde olduğu gibi yedi kat yerin de altındadır. Hiçbir mekan O'ndan hali olmadığı gibi mekanla mukayyet de değildir. O'nu mekan ihata etmez. Konuşmaz, konuşulmaz. Ne dünyada ve ne de ahirette kimse ona bakamaz. Herhangi bir sıfatla nitelenmez. Ne bir sıfat ve ne de bir fiil ile bilinmez. Sonu ve nihayeti yoktur. Akıl onu algılayamaz. O tümüyle vechtir, tümüyle ilimdir, tümüyle sem'dir, tümüyle basar'dır, tümüyle nur'dur ve tümüyle kudrettir. O iki değişik sıfatla muttasıf olamaz. O'nun için ne alt, ne üst, ne yönler, cihetler, ne sağ ve ne sol söz-konusu değildir. O ne hafif, ne de ağırdır. Rengi ve cismi yoktur. Ne mamul ve ne de makuldür. Zihninde Allah diye tasavvur ettiğin ne varsa Allah o şeylerin dışındadır.

İşte bu, Cehmiyye'nin ortaya koyduğu mutlak tenzih mezhebidir. Bu kitabın özetle anlatımına göre, Mutezile bu görüşü biraz daha geliştirmiş ya da bir dereceye kadar değiştirmiş bulunuyor. Kitap, Cehmiyye - Mutezile karışımı olan bu mezhebin bazı unsurlarını vuzuha kavuşturuyor ve şunları kaydediyor: "(Allah) eşyaya benzerliği olmayan bir şeydir." Ve yine, "O, konuşmamıştır ve kendisiyle konuşulmamıştır. Çünkü konuşmak ancak bir uzuv sayesinde olur. Allah için ise uzuvlar söz-konusu olamaz."⁴¹ Ahmed b. Hanbel'in eleştiriye tabi tutmak için Mutezile'nin görüşlerini nakletmesi gariptir. Çünkü Ahmed b. Hanbel Haris el-Muhasibi'yi bu üslûbu kullandığı için terketmişti. Kitabın bu tarzda yazılmış olması bunun Ahmed b. Hanbel'e ait olmadığı görüşünü güçlendirmektedir.

Kitap, "Ehl-i Hadis"ın Allah hakkındaki şu nazariyesini ortaya koymaktadır: Allah bir şeydir. Bu nassın teyidi için de akla sığınmakta ve şunları kaydetmektedir: Allah eşya gibi olmayan bir

şeydir. O'nun şey olmadığını ehl-i akıl anlamıştır.” Buradaki ibarede “akıl ehli” tabiri zikredilmekte ve bunların içtihadına başvurulmaktadır ki, Ahmed b. Hanbel'in akıl ehli (akılcılar) deyimini kullanmış olması da gariptir. Kitap daha sonra Cehmiyye ve Mutezile'nin “bir şeye inanmadıklarını” zikretmektedir. Bu, Allah hakkında kadim sıfatları reddetmektedirler, demektir. Kitaptan anlaşıldığına göre Mutezile, bu varlığın işlerini tedvir eden bir Allah'a ibadet etmektedirler. Fakat inandıkları Allah “kadim sıfatlarla” maruf olan Allah değildir. Bu görüş, selef'in Allah hakkında inandığı sıfatları yok saymakta, Allah'ın her şeyden mücerred olduğu görüşünü getirmektedir. Allah'ı kelimadan, hareketten, kudretten, ilimden ve nurdan soyutladığımız zaman O'nu putlara benzetmiş oluruz. Çünkü putlar konuşmaz, hareket etmez, bir yerden bir yere geçmez.”⁴²

İbn Hanbel'e nisbet edilen bu kitaba göre Cehmiyye, hadiste gelen “Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu” nassını yanlış bir yoruma tabi tutmuştur. Yani kendisiyle birlikte kadim sıfatlardan birisi yoktu. Yani onun sadece zatı vardı. Ama, Allah ve nuru, Allah ve kudreti, Allah ve azameti ve yine Allah ve kudreti tahavvül etmez, kendisi ve nuru zail olmaz. Yani bütün bu kadim sıfatların Allah için sabit olduğunu söylemek hristiyanların Allah hakkında tesbit ettikleri ekanim; baba-oğul ve ruhül-kudüs inanişına benziyor. (teslis)

Buna karşı İbn Hanbel'e nisbet edilen kitap, Ehl-i Sünnet'in görüşünü izah ederek cevap veriyor. “Allah ve kudreti, Allah ve nuru ezelidir demiyoruz. Fakat; kudreti ve nuruyla birlikte ezelidir. Kudretinin ne zaman ve nasıl oluştuğundan bahsetmiyoruz. Bu kitap “Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu” hadisini reddetmiyor. Fakat, “Allah tüm sıfatlarıyla birliktedir dersek, tüm sıfatlarıyla birlikte olan tek bir ilahı nitelemiş olmaz mıyız? diye sormaktadır. Bu hususta kitap, hurma ağacını örnek vermektedir. Bu ağacın kökü, gövdesi, lifleri ve yaprakları ayrı ayrıdır ama ismiyle tek bir şeydir yani hurma ağacıdır. Tüm nitelikleriyle birlikte hurma ağaç adını almıştır. Aynı şekilde Allah da bir tek ilahtır. Belli bir zamana kadar, kudreti yaratıncaya kadar kudreti yoktu demiyoruz. Kudreti olmayan acizdir. “Belli bir vakte kadar hiç- bir şey bilmiyordu. İlmî yaratınca bilmeye başla-

dı” demiyoruz. Çünkü bilmeyen cahildir. Fakat şunu söylüyoruz: Allah Alimdir, Kadirdir. Ne zaman ve nasıl diye irdelemekten.”⁴³

Burada müslümanları çokça meşgul etmiş olan arşiyet ve mekan meselesi karşımıza çıkmaktadır. Cehmî Mutezile , Allah'ın Arş üzerindeki istivasını inkar etmektedir. “Allah Arş'ın üzerine istiva etti”, “Yeri ve gökleri altı günde yarattı. Sonra Arş'ın üzerine istiva etti.” “Sonra Arş'ın üzerine istiva etti. Bunu (bundan) haberi olana sor.” Yine Cehmî Mutezile , elimizdeki kitaba bakılırsa şöyle demiştir: “Allah Arş'ın üzerinde olduğu gibi yedi kat yerin altındadır da.”

O, Arş'ın üzerindedir, göklerdedir ve yerdedir. O her yerdedir. O'nun bulunmadığı mekan yoktur. Delil olarak da şu âyeti zikrettiler: “Göklerde ve yerde olan Allah'tır O.” O halde Cehmiyye'ye göre Allah her şeydedir. Ne bir şeyin benzeridir ne de zıddıdır. Keyfiyeti bilinmez.

Buna karşı kitap, Allah'ın azametinin bulunmadığı çok yerlerin olduğunu zikretmekte, örnek olarak da insan cesedinin iç kısımlarını, domuzların içini ve kirli-pis yerleri hatırlatarak buna cevap vermektedir. “Gökte Olan'ın sizi yere geçirmeyeceğinden emin misiniz?”, “Yoksa Gökte Olan'ın üzerinize ‘taş yağdıran fırtınalı bir rüzgar’ göndermeyeceğinden emin misiniz?”, “Güzel söz O'na yükselir”, “Ben seni (Hz. İsa) vefat ettirip yanıma çıkaracağım”, “Hayır Allah O'nu (Hz. İsa) kendine yükseltti”, “Göklerde ve yerde ve yanında olan herşey O'nundur.” “Üstlerinden, Rablerinden korkarlar”, “O, kulları üzerinde Kahir'dir” ve “O, Aliyyü'l-Azim'dir.”

“Göklerde ve yerde olan Allah'tır” âyetinin anlamını ise şöyle yorumluyor kitap; O, göklerdekinin ve yerdekilerin ilahıdır ve O Arş'ın üzerindedir. Arşın dışında kalan her yeri de ihata etmiştir. Allah'ın ilminin dışında kalan yer yoktur. İlmi her mekanı kuşatmıştır.

“Bilesiniz ki, Allah herşeye kadirdir” âyeti de bunu kanıtlamaktadır. O kendisinin nasıl olacağını biliyor. O, yaratmış olduğu herşeyi kuşatmıştır.⁴⁴ Söz konusu kitabın müellifi acaba Cehmiyye'nin, Allah'ın vücudunun her mekanda olduğu şeklindeki teorisinin “O herşeyde mevcuttur, hiçbir şeyle temasta değildir,

ondan farklı da değildir” görüşüyle birlikte vahdet-i vücud akidesini netice verdiğinin farkında mıdır? Çünkü daha sonra bir kısım tasavvufçular, Allah’ın hayvan, bitki ve cansız eşyaya ve herşeye hulul ettiğini söyleyeceklerdir. Onun içindir ki Kitap, Allah’ın, yaratmış olduğu mahlukatından tamamen farklı olduğunu, mahlukatının dışında olduğunu özellikle vurgulamaktadır.

Kitap, Cehmî Mutezile’nin dayandığı nazariyenin gelişmesi sonucunda ve yine Cehmî Mutezile’nin “maiyye” âyetinin tefsiri konusundaki izahını da gözönünde tutarak bunun vahdet-i vücud’a varacağından korkmaktadır. “Fısıldaşmakta olan üç kişinin dördüncüleri mutlaka O’dur; beşin altıncısı da mutlaka O’dur. Bundan az veya çok olsun, her nerede olsalar mutlaka O kendileriyle beraberdir.” Mutezile bu âyete dayanarak “Allah bizimledir ve içimizdedir” görüşünü ileri sürmüştür.

Kitap, Cehmî Mutezile’nin haberin baş tarafını kestiklerini görmektedir. Söz konusu haber Allah’ın şu kelimidir; “Allah’ın göklerde ve yerde olanı bildiğini görmüyor musun?” Göklerde ve yerde olanı bildiğini haber vermiştir bununla. Daha sonra da “fısıldaşmakta olan üç kişiden dördüncüleri mutlaka O’dur” âyetinden kastedilen ise, ilmiyle yanlarında olmasıdır. “Beşin altıncısı da mutlaka O’dur” yani ilmiyle O’dur. “Bundan az veya çok olsun, her nerede olsalar mutlaka o kendileriyle beraberdir.” Yani, ilmiyle nerede olsalar yanlarındadır.

Âyet şöyle son bulmaktadır: “Sonra yaptıklarını kıyamet günü kendilerine haber verecektir. Şüphesiz Allah, herşeyi bilendir.” Burada görülüyor ki, âyette haber O’nun ilmiyle başlıyor ve yine O’nun ilmiyle bitiyor. Ama Cehmî Mutezile ise ilmi inkar etmektedir. Fakat Kitap, Allah’ın ilim üzerinde bizi birtakım delillerle şahit kıldığı görüşündedir. Eğer Cehmî Mutezile Allah’ın ilminin muhdes olduğunu söylüyorsa, o zaman bunların “Allah bir zamanlar bilmiyordu, ilim sahibi değildi, kendisine ilim ihdas edince bilmeye başladı” demeleri tamamen dalalettir. Daha sonra kitap, Mutezile’nin hadiste gelen “Allah vardı ve kendisiyle birlikte hiçbir şey yoktu” ifadesine dayanarak Allah’ın her mekanda hazır olduğu ve hiçbir mekanı dışta bırakmadığı biçimindeki düşüncesini redetmektedir. Kitap, “Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu” hadisini zikrediyor. Allah “şeyi” yahut eşyayı

yarattığı zaman bunu acaba kendi nefsinden mi yaratmıştır yoksa nefsi dışında mı yaratmıştır? Bu sorunun cevabı şu noktaların bilinmesine bağlıdır:

a. Allah mahlukatı kendi nefsinde yaratmıştır. İnsanlar, cinler ve şeytanlar kendi nefsindendir. Bu düşünüş küfürdür.

b. Allah tüm bunları kendi nefsinin dışında yaratmıştır. Sonra onların içine girmiştir. Bu da küfürdür.

c. Allah mahlukatı kendi nefsinin dışında yaratmıştır ve bunların içine de girmemiştir. İşte bu Ehl-i Sünnet'in görüşüdür. Doğru olan da budur.⁴⁵

Kitap en sonunda tecelli kıssasını zikretmektedir. Allah dağın içinde değildi. "Rabbi dağa tecelli edince, onu paramparça etti. Musa bayılarak yere düştü." Cehmiyye'nin zannettiği gibi Allah dağın içinde olmuş olsaydı ona tecelli etmezdi. İçinde olmuş olsa bile, kendisinin içinde olduğu şeye tecelli etmemiştir. O halde Musa, daha önce görmediği bir şeyi görmüştür dağda.

Cehmiyye'nin, Allah'ın tümüyle nur olduğu görüşü hakkında kitap şunları söylemektedir; "Yer, Rabbinin nuruyla parıladı." Bu âyette Allah, nurunun olduğunu haber vermiştir. Mutezile, Allah'ın her yerde bulunduğunu ve nur olduğunu söylemektedir. O halde içinde bulunduğu nurdan niçin karanlık olan evleri aydınlatmamaktadır? Lamba ise girdiği her evi aydınlatmaktadır.

Kitap, Cehmî Mutezile'nin Kur'an'da geçen Allah isminin mahluk olduğu, bu ismi halletmeden önce de Allah'ın isminin bulunduğunu inkar etmeleri hususundaki zanlarını redetmektedir. Yine Mutezile, tekvin kelimesinin kadim olmadığını, mahluk olduğunu hatta tekvinin kudret olduğunu ve bununla Allah'ın halkın kudretini yaratmış olduğunu söylemişlerdir. Bu "şey"le Allah mahluk olan eşyayı yaratmıştır. Kitap bütün bu açıklamaları safsata olarak nitelemektedir. Allah nasıl mahluku mahlukla ve "şey"i "şey"le yaratır!

İki ebediyetin son bulacağı fikrinin eleştirisi:

Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilen kitap, Mutezile'nin iki ebediyetin son bulacağı hususundaki görüşlerini arz etmektedir. Cehmî Mutezile, bununla mutlak tenzihi kastetmişlerdir. Kitab'a göre Cehmiyye, "O Evvel ve Ahir'dir" âyetini tevil etmiştir. Al-

lah'ın yaratılıştan önce ilk olduğunu söylemişlerdir ki, bu doğrudur. Cehmî Mutezile şöyle demektedir: Yaratılıştan sonra da “Ahir”dir. Hiçbir şey kalmayacak; ne yer, ne cennet, ne ateş, ne sevap ne ikab, ne Arş, ne Kürsi hepsi yok olacaktır. Allah’la birlikte hiçbir şey olmayacaktır. O nasıl Evvel idiyse öyle de “Ahir”dir.

Kitap, Allah’ın cennetten haber verdiğini ve cennet ehlinin orada ebedi olduğunu yazmaktadır. Cenab-ı Hak çeşitli âyetlerde şöyle demektedir: “Orada (cennette) onlar için sürekli olan nimetler vardır”, “Orada ebedi olarak kalıcıdırlar”, “Orada yiyecekler daimidir”, bu yiyecekler sürekli ve kesintiye uğramaz. “Onlar oradan çıkarılacak değildirler.” “Ahiret muhakkak ki istikrar yeridir.” “Gerçekten o ahiret yurdu ise, asıl hayat odur. Bir bilselerdi.” “Orada ebedi olarak kalıcıdırlar.”

Yine Kitab’a göre, “gök ve yer son bulacaklardır.” Çünkü burada yaşayanlar artık cennete gitmişlerdir. Arş’a gelince onun sürekli ve kalıcı olması gerekir. Çünkü o cennetin çatısıdır. Allah onun üzerindedir, ebediyen yok olmayacaktır.

“Onun yüzünden (zatından) başka herşey helak olucudur” âyeti kitapta şöyle izah edilmektedir: Allah, “yer üzerinde olan herşey yokolucudur” âyetini indirince melekler kendi kendilerine ‘yeryüzünün ehli helak oldu’ diyerek ebedi olmaya tamahlandılar. Bunun üzerine Allah bu âyeti indirerek göklerde ve yerde ne kadar canlı varsa hepsinin ölümlü olduğunu, öleceklerini haber verdi. Allah’ın zatından başka herşeyin yok olacağını, öleceğini bildirdi. İşte o zaman artık kesin olarak öleceklerini anladılar.⁴⁶

Rû’yetin ispatı

Cehmî Mutezile Allah’ı tenzihte daha ileri giderek rû’yeti de inkar ettiler. Kitapta önce Mutezile’nin bu konudaki görüşü arz edilmektedir. Mutezile, kendisine bakılan şeyin memdud ve mev-suf olacağını ileri sürerek, Allah’a cisim isnad etmeyi nefyetmek için kıyamet gününde Allah’ı görmeyi inkar etmişlerdir. “O gün (yüzler) Rablerine bakıp durur” âyetini, Allah’ın sevabına, fiiline ve kudretine bakmak şeklinde yorumlamaktadır. “Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?” Buradaki “Rabbini görmedin mi?” ifadesinden maksat “Rabbinin yaptığını görmedin mi” demektir. Yoksa onlar Rablerini görmüş değildirler.

Buna karşı kitap şöyle demektedir: Allah'ın yaptığı fiili, kul-ları ötedenberi görmektedirler. Fakat ayette zikredilen şey açıkça Allah'ın rü'yeti meselesidir. Cehmî Mutezile'nin "gözler O'nu id-rak edemez" âyetine dayanarak kendilerini haklı çıkarmak iste-melerine gelince, bu âyetin mutlaka başka bir manasının olması gerekir. Ancak kitapta bu anlamın ne olduğu açıklanmakta ve peşinden bir hadis-i şerife sığınılmaktadır. Peygamber (s. a.v.) "O'nu gözler idrak edemez" âyetinin anlamını kuşkusuz biliyor-du. Onun içindir ki; "Siz ileride Rabbinizi göreceksiniz" diye bu-yurdu. Allah da Musa'ya "Beni göremezsın" demişti, "ben görme-yeceğim" dememişti. O halde bu konuda kime uymak daha evla-dır. Peygamber'in "Rabbinizi muhakkak göreceksiniz" sözüne mi, yoksa Cehm'in "Rabbinizi görmeyeceksiniz" sözüne mi? Ki-tap, daha sonra Peygamber'in, "iyilik yapanlara daha güzeli ve fazlası vardır" âyetine getirdiği yorumda, bundan maksadın "Al-lah'ın yüzüne bakmak" olduğu vurgulanmıştır. Bu hadis daha sonraları tasavvuf ehli üzerinde büyük bir tesir uyandırmıştır. Kitap daha sonra şu hadisi zikretmektedir: Cennet ehli Cennete yerleştikten sonra bir münadi şöyle seslenir: Ey Cennet ehli. Al-lah size "ziyade" hususunda izin vermiştir. Sonra perde açılır ve Allah onlara tecelli eder. Sonra hicap âyetini zikrediyor: "Hayır; gerçekten onlar, o gün Rablerinden perdelenerek yoksun tutul-muşlardır." Bazılarının perdelenmiş olması, başkaları için de per-denin kaldırılmış olmasını gerektirir. İşte hicabın kaldırılması demek rü'yet demektir. Tasavvuf ehli de bu hicap meselesini çokça işlemiştir.⁴⁷

Kelamullah

Allah'ın kelamı meselesi de o günün müslümanlarını bir hay-li meşgul etmiştir. Ehl-i Sünnet nezdinde kelam Allah'ın kadim sıfatıdır. Cehmî Mutezile ise kadim sıfatları inkar etmiştir. Kitap burada Mutezile'nin kelam-ı kadim'i inkar etmesi konusunu tar-tışmaktadır. Mutezile bu konuda Allah'ın konuşmadığını ve Al-lah'la konuşulmadığı görüşünü ileri sürmektedir. Bilakis Allah bir şey oluşturmuş ve onu Allah'tan saymış, yine bir ses yaratmış ve bunu işittirmiştir. Çünkü kelam ancak bir uzuv sayesinde hu-sule gelebilir. O da gırtlak, iki dudak ve dildir. Allah'a uzuv isnad

etmek ise mümkün değildir. İşte bu noktada kitap, İbn Hanbel'in diliyle tüm bu iddiaları izale edecek hüccetleri ortaya koymaktadır. Allah; "Ey Musa senin Rabbin ancak benim." "Ben Allah'ım, benden başka ilah yoktur. O halde bana ibadet edin." "Benim için namaz kılın." "Ben senin Rabbinim" dediğinde bunları söyleyenin Allah'tan başkasının olması caiz midir? Kim bunu Allah'tan başkası için düşünürse rububiyet iddia etmiş olur. Şayet iş Cehmî Mutezile'nin dediği gibi olmuş olsaydı bu sesleri oluşturanın şöyle demesi gerekecekti: Ey Musa, muhakkak Allah Rabbü'l-alemin'dir. "Ben Rabbü'l-alemin olan Allahım" demek caiz olmayacaktı. Âyetten ise açıkça anlaşılmaktadır ki, Allah başkasının adına konuşan değildir, konuşan bizzat kendisidir. "Allah Musa ile de konuştu", "Musa tayin edilen sürede gelince ve Rabbi O'nunla konuşunca..." "Sana verdiğim risaletimle ve seninle konuşmamla seni insanlar üzerinde seçkin kıldım". Sonra Rasûlullah'ın şu hadisi de konuyu aydınlatmaktadır: "Sizden hiçbiriniz yoktur ki, Allah onunla arada tercüman olmadan konuşmasın." Bütün bunlar, konuşanın bizzat Allah olduğunu açıkça kanıtlamaktadır.

Kelamın ille de bir uzuvla hasıl olabileceği görüşü isabetli değildir. Allah Teâlâ göklere ve yere "isteyerek veya istemeyerek gelin" der. İkisi de; isteyerek geldik dediler." Peki, göklerin ve yerin gırtlığı, dudakları ve dili mi vardı? Yine Allah "Davut ile birlikte tesbih etsinler diye dağlara ve kuşlara boyun eğdirdik" buyurmaktadır. Gerçekten de bunların ağızları ve dudakları mı vardı da tesbih ediyorlardı? Allah onlara istediği biçimde söylettirdi ve yine istediği şekilde hiçbir uzva ve alete ihtiyaç duymadan onlarla konuştu.

Cehmî Mutezile, 'Allah konuşuyor ama kelamı mahluktur' görüşünü ileri sürmeleriyle Allah'ı beşere teşbih etmişlerdir. Çünkü beşerin kelamı mahluktur. "O halde sizin mezhebinizde, Allah kelamı yaratıncaya kadar bir zamanlar konuşmuyordu. Aynı şekilde kendileri için kelamı yaratıncaya kadar Ademoğulları da konuşmuyordu. Böylece küfürle teşbihin arasını birleştirmiş oldunuz." O halde Mutezile tenzih ehli değildir, bilakis mutlak teşbih ehlidir. Bu durumda Ahmed b. Hanbel akidesini şu şekilde ortaya koyuverdi: "Deriz ki, 'Allah eskiden beri mütekellim-

dir', konuşmaktadır. 'O kelâmı yaratıncaya kadar konuşmuyordu' diyemeyiz. 'İlmi yaratıncaya kadar ilim sahibi değildi' diyemeyiz; 'kendisi için kudreti yaratıncaya kadar kudret sahibi değildi' diyemeyiz; 'kendi nefsi için nuru yaratıncaya kadar nuru yoktu' diyemeyiz ve 'kendi nefsi için azameti yaratıncaya kadar azameti yoktu' diyemeyiz."

Kur'an gayrı mahluktur

Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesi kelim meselesinden ortaya çıkmıştır. Bu yolda Ahmed b. Hanbel bilindiği gibi büyük işkencelere maruz kalmıştır. Bunun içindir ki sözkonusu kitap, Kur'an'ın gayrı mahluk olduğunu ilan etmektedir. "Biz onu arapça bir Kur'an kıldık" âyetinin "kıldık" fiilinin nesnesi olan Kur'an'ı mahluk şeklinde tevil etmek büyük hatadır. Cehm b. Safvan bu kelimenin müteşabih olduğunu ve dolayısıyla te'vilinde fitne çıkarmak ve tenzilde ilhada gitmek için delil olarak serdedildiğini iddia etmiştir.⁴⁸

"Ki, onlar Kur'an'ı parça parça kıldılar." "Rahman olan Allah'ın ibadî melaikeleri dışı yaptılar". Bu âyetlerde "*caale*" fiili isimlendirme anlamındadır. Birinci ve ikinci âyetlerde geçen "*caale*" kelimesi "*semma*" (isimlendirdi) anlamındadır. Fakat "*faale*" anlamında kullanılan "*caale*" fiili için örnek olarak "parmaklarıyla kulaklarını tıkırlar" âyetindeki "*yec'alune*" kelimesidir. "*yec'alune*" kelimesi burada "*faale*" anlamındadır.

Burada "*caale*" fiili Allah için iki manada kullanılır. Birincisi "yarattı" anlamındadır. Bunun dışındaki bir anlam için "*caale*"nin "*halaka*" (yarattı) anlamına gelen örneklerini şu âyetlerde görebiliriz. "Yeri ve gökleri yaratan (*halake*) ve karanlığı ve nuru yaratan (*caale*) Allah'a hamd olsun." "Size kulak ve gözler veren O'dur" âyetindeki "*caale*" kelimesi de *halake* (yarattı) anlamındadır. "*Halaka*" (yarattı) dışında kullanılan şekliyle örneklersek; "Allah Bahriyye'den, Saibe'den, Vasiyle'den ve Ham'dan hiçbirini (meşru) kılmamıştır." Buradaki "*ma caale*" yaratmadı anlamında değil, kılmamıştır manasındadır. Yine İbrahim'e hitaben olan âyette: "Seni insanlara imam kıldım." Burada geçen "*câ-ilûke*" yaratma anlamında kullanılmamıştır. Şu âyetlerde geçen "*caale*" fiili de hep "*halake*" anlamının dışında kullanılmıştır.

“Rabbim, bu beldeyi emin kıl”. “Rabbim, beni namazı kılanlardan eyle”, “Allah, onları ahirette pay sahibi kılmamayı ister.” Ve daha bunun gibi âyetler Kur’an’da çokça vardır. Sözkonusu kitap, Kur’an’ın mahluk olmadığını kanıtlayan âyetleri büyük bir ustalıkla zikretmiştir. Kitap, sadece Kur’an âyetlerinin zahiriyle yetinmiyor, bunların manalarını, bu manaların gerisindeki mefhumların ve işaretlerin anlamının derinliklerine inerek veriyor.

Kitap sonuç olarak şunu zikrediyor; Kur’an’da “*caale*” kelimesi iki anlamda kullanılmıştır; “*halaka*” (yarattı) ve “*halaka*” dışındaki “*faale*” anlamında. O halde Kur’an fiildir.

Kitap, en dikkate değer ibarelerinden birinde şu âyeti nakleliyor: “Biz onu arapça bir Kur’an kıldık”. Burada “*caale*”nin anlamı “yaratma” dışındadır ve “*faale*” anlamındadır. Yani “yaptı” demektir. “Biz Kur’an’ı daha iyi anlayasınız diye arapça kıldık” ve yine “uyarıcılardan olması için senin kalbinin üzerine apaçık arapça bir dille indirmiştir.” “Biz Kur’an’ı senin dilinle kolaylaştırdık” gibi âyetlerde geçen “*caale*” fiili yine aynı anlamlarda kullanılmıştır. Kur’an’ın arapça kılınması ve onun Peygamber’in diliyle kolaylaştırılması Allah’ın fiillerindendir. Yani Kur’an’ı Peygamber’in diliyle arapça yapmıştır. Yoksa, çoğunun anladığı gibi “Kur’an’ı arapça dilinde indirdik” anlamında değildir. “Onu beyan ettik” demek de “hidayete erdirmek istediğine bir beyandır.”⁴⁹

Kur’an Allah’ın keliması ve vahyidir

Sınırın aşılmasını isteyen bir düşünür için bu ifade bir ilkeyi ifade eder. Kitap, Cehmiyye’nin cedelci metodunu kullanmak istemiyor. Şüphesiz burada, meseleyi, ‘Kur’an Allah’ın kendisi midir yoksa gayrı mıdır?’ şeklinde ortaya koyan Cehmî Mutezile kastedilmektedir. Cehm b. Safvan’ın taraftarları Allah’ı tenzih etmek yolunda ifrata kaçarak Kur’an’ın Allah’ın gayrısı olduğunu söylemişlerdir. Fakat bu konuda kitap şunu tesbit etmiştir; Allah (c.c.) Kur’an’da ‘ben Kur’an’ın kendisiyim’ yahut ‘Kur’an benim gayrımdır’ biçiminde bir ifade kullanmıyor. Sadece, ‘Kur’an benim kelimamdır’ demektedir. Onun için biz de Kur’an’ı Allah’ın bizzat kendisinin isimlendirdiği isimle anıyoruz ve kelimullah diyoruz.

Allah, kelamı mahluk şeklinde nitelememiş ve halk ile kavlin (söz) arasını da ayırmıştır. “Haberiniz olsun; yaratmak da, emir de O’nundur.” Her mahluk olan şeyi “yaratmak ona aittir” ifadesinin içine almıştır. Sonra Allah, “emr”i zikretmiştir. Burada “emr” kavli (söz) anlamındadır. ‘Emri’ demek ‘söz’ demektir. Allah şöyle buyuruyor: “Gerçekten Biz onu mübarek bir gecede indirdik; gerçekten biz uyanlarız. Ki, onda (o gecede) her hikmetli iş ayrılır.” Sonra Kur’an için; “O Bizim indimizden olan bir emirdir.” Önce de, sonda da emir Allah’ındır.” Yani yaratmadan önce de, yaratmadan sonra da söz O’nundur. O halde Allah yaratıyor ve emrediyor. Ve sözü (kavli) yaratmasından (halk) başkadır. “Bu, Allah’ın size indirdiği emridir.” “Sonunda emrimiz geldiğinde ve tandır feveran ettiği zaman.”⁵⁰

Kitap daha sonra Kur’an’da, Kur’an için başka bir isim ve başka bir yorum bulmaya çalışıyor ve şu âyeti zikrediyor: “Battığı zaman yıldız andolsun. Sahibiniz (arkadaşınız olan peygamber) sapmadı ve azmadı. O, hevadan (kendi istek ve tutkularına göre) konuşmaz. O (söyledikleri), yalnızca vahyolunmakta olan bir vahiydir.” Kureyşliler, Kur’an’ın şiir olduğunu, öncekilerin mitolojisi olduğunu, karmakarışık düşler olduğunu, Muhammed’in kendi yanından uydurduğu sözler olduğunu, bunları başkalarından öğrenmiş olduğunu söylediler. İşte bu durumda Kur’an indiğinde, Allah yıldızla kasem ederek Muhammed’in sapmadığını, kendi yanından bir şeyler uydurmadığını, Kur’an’ın yalnızca vahiy olduğunu, Kur’an’ın vahiyden başka birşey olmadığını, bunu Muhammed’e üstün bir güç sahibi olan ve çarpıcı bir güzelliğe sahip Cibril’in öğrettiğini söylemektedir. “Kuluna vahyettiğini vahyetti” ifadesiyle Cenab-ı Hak Kur’an’ı *vahiy* olarak isimlendirmektedir, onu mahluk (halk) olarak nitelememektedir.⁵¹

Kur’an bir şeydir

Cehm b. Safvan başka bir şey iddia ederek şöyle der: “Kur’an’ın bir şey olduğunu bize söylediler. Biz de evet o bir şeydir dedik. Allah herşeyin halıkıdır. Neden Kur’an da yaratılmış olan şeylerden olmasın. Siz de onun şey olduğunu ikrar ettiniz.” Bu ifadelere karşı sözkonusu kitap şahane bir cevap veriyor: “Allah Kur’an’da kendi kelamını ‘şey’ diye nitelemiyor. Kelamına ko-

nu olanı, ‘şey’ diye isimlendiriyor. “Birşey hakkında sözümüz”. Başka bir âyetle, “O’nun emri yalnızca...” dedikten sonra, “birşeyi dilediği zaman”... diye zikreder. Burada zikredilen ‘şey’ O’nun ‘emri’ değildir, emriyle olan şeydir. Ahmed b. Hanbel şöyle der: “Özel isimlerden ve delillerden anlaşılmaktadır ki, Allah’ın kelâmı yaratılmış eşya ile birlikte değildir.

Allah, helak etmek için Ad kavmine gönderdiği rüzgâr için şöyle der: “Rabbinin emriyle herşeyi yerle bir eder. Bu rüzgârın uğradığı bir kısım şeyler ise helak olmamış olabilir. “Herşeyi yerle bir eder” demesine rağmen. Aynı şekilde “herşeyin yaratıcısı” derken, bu, kendi nefsinin, ilminin, kelâmının da yaratılmış eşya ile birlikte yaratıcısı anlamına gelmez. Kur’an Sebe melikesi için de şöyle der: “... O’na herşeyden (bolca) verilmiştir.” Oysa Süleyman ona vermediği bir şeye malik olmuş olabilir. Allah, Musa’ya şöyle dedi: “Seni kendim için seçtim.” “Allah, sizi kendisinden sakındırır”, “Rabbiniz, rahmeti kendi üzerine yazdı.” “Sen benim nefsimde olanı bilirsin ama ben senin nefsinde olanı bilmem.” Sonra şöyle diyor Allah: “Her nefis ölümü tadıcıdır.” Akıllı olan her insan bilir ki, Allah’ın nefsin (zâtı) ölümü tadacak olan nefislerle birlikte olamaz. Fakat buna rağmen Allah nefsinin zikretmiştir. Aynı şekilde “Allah herşeyin halıkıdır” derken de nefsinin, ilminin ve kelâmının da, yaratılmış eşya ile birlikte olduğu anlamına gelmez.⁵² Daha sonra kitap, Allah kelâmının mahluk olduğunu gösterir hiçbir âyet bulmamıştır.

Sonra Mutezile’nin Kur’an’ın mahluk olduğuna delil olarak gösterdikleri ve dayandıkları âyeti zikrediyor kitap: “Rablerinden kendilerine yeni (muhtes) bir hatırlatma gelmeyiversin, bunu mutlaka oyun konusu yaparak dinliyorlar.” Cehmî Mutezile âyetle geçen “muhtes” kelimesine dayanarak Kur’an’ın muhtes olduğunu ve her muhtes olan şeyin de mahluk olduğunu söylemişlerdir. Kitap ise bunu şöyle yorumlamaktadır; burada geçen “muhtes zikr” Peygamber’in hatırlatmasıdır. Peygamber’in sözüne ise muhtes denilir elbette. Ama Allah’ın zikri (hatırlatması) ise hadis olamaz. “Allah’ı zikretmek ise muhtakkak en büyük (ibadet)tir.” “Bu mübarek bir zikirdir”. Oysa Peygamber’in zikri (hatırlatması) âyetlerde şöyledir; “Rablerinden kendilerine yeni (muhtes) bir hatırlatma gelmeyiversin, bunu mutlaka oyun ko-

nusu yaparak dinliyorlar.” “Şu halde, eğer ‘öğüt ve hatırlatma’ bir yarar sağlayacaksa, öğüt verip hatırlat.” “Artık sen öğüt verip hatırlat, sen yalnızca bir öğüt vericisin.” İşte ez-Zikr ismi üzerinde birleşilince bu durumda onlar üzerinde hades ismi vaki oldu. Peygamberin hatırlatması (zikr) bireyselleşince de buna mahluk sıfatı vaki oldu. Allah’ın zikri (hatırlatma-öğüt) infirad edince buna ne halk (mahluk) ve ne de hades sıfatı vaki olur. Buna delil olarak “Rablerinden kendilerine yeni (muhtes) bir hatırlatma gelmeyiversin...” âyetinde Allah’ın Peygamber’e olan sözüdür. Çünkü Peygamber bilmiyordu, Allah ona öğretti. Allah ona öğretince işte bu öğretilen şey muhtes olmuş oldu.⁵³

Kitap, Cehmiyye’nin dayandığı ve Kur’an’ın mahluk olduğuna delil olarak gösterdiği “Meryem oğlu İsa-Masih Allah’ın rasûlü ve kelimesidir” âyetine getirilen yorum üzerinde tartışmıştır ve İsa’nın mahluk olduğunu söylemiştir.

Buna karşılık sözkonusu kitap şu cevabı veriyor: İsa için söylenebilen birtakım sözler Kur’an için söylenmez. Kur’an İsa için doğmuş çocuk, küçük çocuk, sabi, genç ve ihtiyar isimlerini kullanmaktadır. Yiyor, içiyor, emir ve nehye muhatab oluyor. İlâhi hitaba muhatab olduğu gibi, vaâd ve vâid de onun için geçerlidir. O, Nuh’un ve İbrahim’in zürriyetindendir. “İsa için söyleyeceğimizi Kur’an için söyleyemeyiz.” Allah İsa için söylediklerini Kur’an hakkında kullanmıyor. Ama “Meryemoğlu Mesih İsa, Allah’ın rasûlü ve kelimesidir. Onu, Meryem’e yöneltmiştir.” Ona yönelttiği kelime, İsa’ya ol (kûn) dediği zamandaki şeydir. O halde İsa “kûn” emriyle olmuştur. Yoksa İsa’nın kendisi “kûn” emri değildir. Ama “kûn” emri ile olmuştur. Dolayısıyla “kûn” emri Allah’tan bir sözdür ve mahluk değildir. Ahmed b. Hanbel şöyle der: “Hristiyanlar ve Cehmiyye İsa hakkında yalan söylemişlerdir. Cehmiyye, İsa’nın Allah’ın kelimesi olduğunu ve kelimenin ise mahluk olduğunu söylemişlerdir. Hristiyanlar da şöyle demektedir; İsa Allah’ın ruhudur ve O’nun zatındandır. Allah’ın kelimesidir ve O’nun zatındandır. Tıpkı, şu parça bu elbisedendir denildiği gibi. Biz de diyoruz ki; İsa kelime ile vücut bulmuştur yoksa İsa kelimenin kendisi değildir. Kur’an’ın “O’ndan bir ruhtur” şeklindeki tabiri ise, ruh Allah’ın emri ile onda idi demektir. “Kendinden (bir nimet olarak) yerde ve göklerde olan herşeyi size mu-

sahhar kıldı” âyetinde olduğu gibi. Yani onun emrindendir. Allah’ın ruhu deyimini ise İbn Hanbel şöyle izah ediyor: Bunun anlamı Allah’ın kelimesiyle olan ruhtur, Allah onu yaratmıştır. “Allah’ın abdi, Allah’ın seması ve Allah’ın yeri” denildiği gibi.⁵⁴

Kur’an ve yer ve göklerin yaratılışı

Allah yeri ve gökleri yaratmıştır. Kur’an’ın da semada veya yerde olması kaçınılmaz olduğuna göre Kur’an da mahluktur. Kitaba göre ise kainat tümüyle yer ve göklerden ibaret değildir. Yedi göğün ötesinde de yaratılmış başka mevcudât vardır. Kürsî, Arş, Levh-i Mahfuz, Hicab, Allah’ın isimlendirmedeği ve yaratılmış eşyaya katmadığı daha birçok şey vardır. Âyet ise sadece yer, gökler ve bunlar arasındaki eşyayı saymaktadır. Şunu da ekliye- lim ki önceki âyette şöyle denilmektedir: “Biz, gökleri, yeri ve her ikisinin arasındakilerini hakkın dışında (herhangi bir amaç- la) yaratmadık.” Göklerin ve yerin, kendisiyle yaratıldığı hak Allah’ın sözüdür. Allah’ın sözü ise mahluk değildir.⁵⁵

Mutezile, Kur’an’ın mahluk olduğunu kanıtlamak için dayandığı hadislerin kühnünü idrak edemiyor. Örneğin şu hadisi delil olarak zikrediyorlar: “Kur’an değişik bir genç şeklinde gelir. Arkadaşına; beni tanıyor musun? der. O da; kimsin sen, diye sorar. O da der ki; ben seni gündüzün susuzluğundan, gecenin yalnızlığından kurtaran Kur’an’ım.” Mutezile veya Cehmiyye, bu hadisin hakikatını anlamış değildir. Burada Kur’an’ın gelişinden maksat manasının gelişidir. Nasıl ki, her kim İhlas sûresini okursa ona şunlar şunlar vardır. Ama bu, kim İhlas sûresini okursa bu âyet ya da sûre ona gelir demek değildir. Ona sevabı ulaşır demektir. Burada zikredilen hadiste de Kur’an’ın sevabı ona gelir anlamındadır. Yoksa Kelamullah olan Kur’an ne kimseye yürüyerek gelir ve ne de bir sûretten başka bir sûrete girer. Yani Kur’an’ın gelişinden maksat, Kur’an’ın sevabı gelir demektir.⁵⁶ Kitap, Ahmed b. Hanbel’in diliyle Mutezile’nin bu hadis rivayeti- ne dayandığını zikrediyor. Daha önce de Mutezile’nin, “Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu” hadisini aktarmıştık. Peki Mutezile ehli de eser ve hadise mi dayanmaktadır. Bunlar da muhaddis midir? Ya da başka bir ifade ile, Mutezile aklı kullan- dıktan sonra “Ehl-i Sünnet”te mi karar kılmıştır. Doğrusu Mute-

zile ile karşıtları arasındaki ihtilaf tümüyle yorum farklılığına gidip dayanmaktadır.

İbn Hanbel'e atfedilen *er-Red ala ez-Zenadika ve'l-Cehmiyye* adlı kitabın ona ait olduğu doğrulansa da doğrulanmasa da gerçek şudur ki, üçüncü hicri asır büyük bir kelam hareketine tanık olmuştur. Büyük imam Ahmed b. Hanbel ise kelam medresesinde değişim çizgisini başlatmıştır. Ahmed b. Hanbel bilindiği gibi sadece bir hadis ehli değildir. Kuşkusuz herşeyden önce bir muhaddistir. Nazik bir şekilde fıkha da el atan İmam Ahmed'in asıl büyük önemi, O'nun halku'l-Kur'an meselesindeki davranışı ve tutumudur. Burada İbn Hanbel en büyük imtihanı vermiştir. Halku'l-Kur'an meselesi ise tamamen kelamî bir meseledir. Bu mesele ehli hadisin akıllarını sarsmıştır. İbn Hanbel bu konuda tartışmaya ve mücadeleye girmemiştir. O sadece Kur'an'ın gayri mahluk olduğu noktasındaki itikadında sebat edip tavrını korumuştur. Ama kendisinden sonra gelen Ehl-i Hadis bu meselede tartışmalara girmiş ve mücadele vermişlerdir.

Daha önce de söylediğim gibi İmam Buhari bu konuda *Halku Ef'alü'l-İbad* adlı bir kitap yazmıştır. Kitap iki kısma ayrılmaktadır:

1. Birinci kısım, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusunda Cehmiyye'ye reddiyedir.

2. İkinci kısım ise, kulların fiillerinin halkı konusundadır. Yani insanların fiillerinin hâlıkının insanlar mı yoksa Allah mı olduğu konusunda Kaderiyye fırkasına olan reddiyedir.

Aynı çağda İbn Kuteybe de, *el-Ihtilaf fi'l-Lafz ve "Cehmiyye ile Müşebbihe'ye Reddiye"* adlı kitaplarını yazdı. Yine aynı dönemde İmam Darimi de, *er-Red ala'l-Cehmiyye ve Reddû'd-Darimi ala'l-Murisi* adlı iki kitap kaleme aldı. Ben ve öğrencim Dr. Ammar Talibi, bu kitapları biraraya getirerek ve herbirinin başına da eleştirel birer önsöz ekleyerek yayınladık.

Bu kitaplar, hadisçiler arasında da kelam tartışmalarının çıkmaya başladığını ve bunların kelama yöneldiklerini göstermektedir. Cehmiyye, Mutezile ve Haricilere karşı Ehl-i Hadis de başka bir karşı fırka gibi davranmıştır. Bunlar "Ehli Hadis" ve "Ehl-i Sünnet" diye isimlendirilmişlerdir.⁵⁷ Bunların akidesi, Ebu Hasan Eş'ari'nin dediği gibi özetle şudur: Allah'a, meleklerine,

kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiklerini ikrar etmek. Bu konuda hiçbir şeyi reddetmemek. İşte bu onların sahih sünneti esas metod aldıklarını gösterir. Tabii ki daha sonra bu konuların tafsilatına girmektedirler.

Uluhiyet konusundaki tasavvurları şöyledir: Şüphe yok ki Allah Vahid'dir, Ferd'dir, Samed'dir. Ondan başka ilah yoktur. Ne eş ve ne de çocuk edinmiştir. Muhakkak ki Muhammed O'nun kulu ve rasulüdür. Şüphesiz cennet ve cehennem vardır ve hak'tır. Kıyamet günü de mutlaka gelecektir; bunda şüphe yoktur. Allah kabirlerde bulunanları da diriltecektir. İşte burada, Hristiyanlık ve felsefi görüşler karşısında İslâm akidesinin nihai sınırları çizilmiştir. Hristiyanların teslis düşüncesine karşı çıkıldığı gibi, felsefecilerin ahiret ve yeniden diriliş konusundaki menfi inanışlarına da reddiye vardır.

Allah'ın isimlerinin hakikatına gelince; Allah'ın isimleri Allah'ın zatının gayrıdır. Burada Mutezile ve Haricilere bir cevap vardır. Onların görüşlerini inkar söz konusudur. Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın ilmi vardır. Bu çeşitli Kur'anî nasslarla sabittir. "Allah, sana indirdiğiyle şahitlik eder ki, O, bunu *kendi ilmiyle* indirmiştir." "O'nun bilgisi olmaksızın hiçbir dişi gebe kalmaz ve doğurmaz da." Aynı şekilde Allah'ın *sem'*, *basar* ve *kuvvet* sahibi olduğunu da söylediler. Bununla da, Allah hakkında *Sem'* ve *basar* kabul etmeyen Mutezile'nin görüşünü red etmiş oldular. Bundan başka Allah hakkında "arşiyet"i de kabul ettiler. "Rahman olan Allah Arş'ın üzerinde istiva etmiştir." Ehl-i Sünnet müteşabihat konusunda keyfiyetin bilinmezliğini esas almıştır. "İki elimle yarattığım", "Hayır, O'nun iki eli açıktır." "Gözlerimiz önünde akıp gitmekteydi." "Celal ve ikram sahibi olan Rabbinin yüzü (zatı) baki kalacaktır." Meşiet konusunda da, hayır olsun şer olsun yeryüzünde her şeyin, Allah'ın meşiet ve iradesiyle cereyan ettiğini söylediler. "Allah istemedikçe siz isteyemezsiniz." Ya da cumhurun dediği gibi: "Allah'ın dediği olur, istemediği ise olmaz." Yine Ehl-i Sünnet, Allah'ı gözle görmeyi kabul etmektedir. Allah bu dünyada gözle görülmez ama kıyamet gününde gözle görülür. Allah'ın kelimah sahibi olduğunu da söylediler. Kur'an O'nun kelimahıdır ve Allah'ın kelimahı gayri mahluktur.

İstitaat konusuna gelince; Ehl-i Sünnet Mutezilî istitaat anlayışını reddetmiştir. İstitaat, fiil meydana gelmeden önce ona muktedir olmak demektir. İnsan bir şeyi Allah yapmadan önce yapmaya kadir olamaz. Allah'ın ilminden ve kudretinden dışarı çıkamaz. İnsan, Allah'ın yapılmasını istemediği bir şeyi yapamaz. Allah'ın kudretinden ve fiilinden başka bir güç yoktur. Kudret ve güç tümüyle O'na aittir. Ezelî ve kadim olan ilmine uygun olarak gerçekte güç sahibi, kudret sahibi olan Allah'tır. "Ondan başka Halık da yoktur." Yani O insanın ve fiilinin Halıkıdır. Hayır olsun şer olsun bu fiillerin yaratıcısı O'dur. Kulların seyyiatını da yaratan Allah'tır. Kulların yaratmaya güçleri yoktur. Burada Ehl-i Sünnet'in görüşü açık ve net biçimde ortaya çıkıyor. Allah'ın mutlak gücüne yönelme vardır. Her amelin yorumunu bu güçte gören Ehl-i Sünnet insanı Allah'ın tevfikine teslim olmaya çağırır. Başarı da başarısızlık da Allah'tandır. Lütuf da, salah da, hidayet de ve bunların zıddı olan şeyler de O'ndandır. Bütün bu konularda Ehl-i Sünnet Kur'an âyetlerine dayanmaktadır. Sonuç olarak; hayır ve şer Allah'ın kazası ve kaderi ile olur. Kaza ve kadere, hayra ve şerre, tatlısına ve acısına inanırlar.⁵⁸

O halde iman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, kadere, hayrın ve şerrin, tatlı ve acının Allah'tan geldiğine inanmaktır. Eğer onlara isabet etmiş bir şey varsa o hatalarından dolayı vukû bulmamıştır. Yine aynı şekilde işledikleri hataları da kendilerine isabet etmiş olduğu için vukû bulmamıştır.⁵⁹

İman, söz ve ameldir; artar ve eksilir. Ehl-i Sünnet, büyük günah (kebire) işleyeni tekfir etmezler ve Peygamber'in, büyük günah işleyen ümmeti hakkında şefaatinin kabul ederler. Kabir azabına, Havuz'a, Sırat'a, ölümden sonra dirilişe, hesaba çekilmeye ve Allah önüne çıkarılmaya inanırlar.

İşte bunlar Ehl-i Hadis'in özet olarak görüşleridir. Bu görüş İslâm dünyasında, fıkıhçıların kelimî görüşü olarak da intişar etmiştir.

Bütün bunlardan ulaşmak istediğim sonuç şudur: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebi, İslâm'ın doğuşuyla birlikte başlamış ve yaşamıştır. Bu süre içerisinde diğer mezheplere karşı mücadele etmiş ve çarpışmıştır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebi Eş'ari ve Maturidi'den öncedir.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın mesajını taşıyanlar sadece mezhep fakihleri ve hadis ehli (*muhaddisun*) değildir. Bunların yanı sıra, neredeyse mezhep fakihleriyle ve hadisçilerle tam bir görüş-birliği içinde olan başka bir taife vardı ki; bu taife Sıfatiyye taifesiydi. Bu taife fıkıhçılarla ve hadisçilerle sıkı ve sağlam bir ilişki içerisinde idiler. Aşağıda aktaracağımız ibarelerden bu husus açıkça anlaşılmaktadır. Bağdadi, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat gruplarını sınıflandırdığı zaman bunları ilk sınıfa koyar.

Bu sınıf tevhid, nübüvvet, imamet ve liderlik konularını ihata etmiştir. Bu ilimlerde kelimcilerin sıfatiye yolunu izlediler. Sıfatiyeciler ta'til ve teşbihten teberri ettikleri gibi Rafizilerin, Haricilerin, Cehmiyye'nin, Neccariyye'nin ve diğer sapık fırkaların bid'atlarından da uzak durmuşlardır.⁶⁰

Bağdadi burada kelimcilerden olan Sıfatiyye mensuplarını zikretmektedir. Ehl-i Sünnet fukahası bunların mezhebiyle uyum içerisinde idiler. Bağdadi şunları ilave ediyor: "Re'y ve Hadis gruplarının fıkıh imamları usulü'd-din konusunda, Allah'ın varlığı ve ezeli sıfatları hususunda Sıfatiyye mezhebine inanmışlardır.

Kaderiyye ve Mutezile'den teberri edip, teşbih ve tatile kaçmadan gözlerimizle Allah'ı görmeyi; kabirden kalkıp dirilmeyi, haşri, kabirdeki suali, cennetteki havuz'u, sıratı, şefaati, şirk dışındaki günahların affolunabileceğini kabul etmişlerdir.⁶¹ Bağdadi, Sıfatiyye mezhebinin hakikat üzere olan Ehl-i Sünnet olduğunu vurgulamıştır. Yine Sıfatiyye mezhebi, cennet ehli için nimetin devamına inandıkları gibi, Cehennem ehlinin de azabının sürekliliğine inanmaktadırlar. Yani bunlar cennet ve cehennem hayatının son bulmayacağına inanmakta ve bu iki ebedi hayatın son bulacağını söyleyenlerin görüşlerini de reddetmektedirler. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin imametlerini kabul edip, selef-i salihini de sena ile yad etmişlerdir. Malik, Şafii, Evzai (ö. 157 H.), Sevri (ö. 161 H.), Ebu Hanife ve İbn Ebî Leyla (ö. 148 H.)'nın ashabı bu cemaate dahildir. Keza Ebu Sevr (ö. 240 H.), Ahmed b. Hanbel'in ashabı ile akli konularda usul-i sıfatiyyeye inanmış olan diğer fukaha da bu cemaattendir. Bunlar fıkıhlarını, nefislerinin heva ve hevesine uyan dalalet ehlinin fıkıyla karıştırmamışlardır.⁶² Bağdadi burada Sıfatiyye lafzını yeniden tekrarlamakta ve onların Ehl-i Sünnet akidesini temsil ettik-

lerini söylemektedir. Şehristani ise, Malik ve İbn Hanbel'i; Abdullah b. Said el-Küllab (ö. 240 H.), Ebu Abbas el-Kalanisi (ö. 3. Hicri asır) ve Haris b. Esed el-Muhasibi'nin izlediğini söylemektedir. Bunlar Selef cümlesindendi. Ancak bunlar açıkça ve alenen kelam ilmiyle iştigal etmişler ve selef akidesini kelami hüccetlerle ve usulî burhanlarla desteklemişlerdir. Bunlardan bazıları kitaplar yazmış, bir kısım da sadece ders vermekle yetinmişlerdir. Hatta Ebu Hasan Eş'ari ile üstadı arasında salah ve aslah meselesinde bir tartışma cereyan etmiş, sonunda Eş'ari onların görüşünü desteklemiş ve bu görüşler Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin mezhebi olmuştur. Böylece Sıfatiyye'nin nitelikleri Eş'ariliğe intikal etmiş oldu. Sıfatiyyeciler Allah hakkında öyle sıfatlar ortaya koydular ki, bu sıfatlar ne Allah'ın zatıdır ve ne de O'nun gayrıdır. Bu mezhebin İslâm dünyasındaki en önemli temsilcileri; İbn Küllab, Kalanisi ve Muhasibi'dir.

¹Ebu'l-Hasanel-Malati, *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida*, s. 28

²el-Belhi, el-Ka'bi: *Kitabu'l-Makalat fi Kitabi Fadlil'l-Itizal ve Tabakati'l-Mu'tezile*, s. 64.

³Ibn Murtaza, *el-Münyetü ve'l-Emel*, s. 11

⁴Kadı Abdulcebbar, *Fıraku'l-Mutezile*, s. 11

⁵Kadı Abdulcebbar, *Tabakatü'l-Mu'tezile* s. 3-14

⁶Kadı Abdulcebbar, *Fıraku'l-Mutezile*, s. 144

⁷Öğrencilerimden Dr. Ammar Talib, "*Hariclerin Kelamı Görüşleri ve Ebu Ammar el-Kafi el-İbazi'nin Kitabü'l-Mucez'inin Tahkiki*" adlı bir master tezi hazırlamıştır.

⁸Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 221.

⁹Bağdadi, *el-Fırak*, s. 32

¹⁰Bağdadi, *el-Fırak*, s. 248. *Fıkhü'l-Ekber* ve birkaç şerhi Hindistan ve Mısır'da defalarca basılmıştır. Keza büyük sünni alimlerden Zahid el-Kevseri, Ebu Hanife'nin *el-Alim ve'l-Muteallim* adlı risalesiyle *el-İrca* risalelerinin de yeni baskılarını düzenlemiştir. Yine Ebu Hanife'nin önemli risalelerinden olan *el-Fıkhü' ebsat'i* de tab'etmiştir. Ki, bu risalenin Ebu Hanife'ye ait olduğu müsellemidir.

¹¹Ibn Nedim, *el-Fihrist*, s. 258

¹²A.g.e, s. 299

¹³Şehristani, *el-Milel ve Nihal*, c. 1, s. 120-121

¹⁴Hatib Bağdadi, *Tarih-i Bağdat*, s. 13, s. 377

¹⁵A.g.e, s. 398

¹⁶Ebu Zehre, *Ebu Hanife*, s. 181

¹⁷Aliyyü'l-Kari, *Fıkhü'l-Ekber Şerhi*, s. 51-57

¹⁸Ebu Zehre, *Ebu Hanife*, s. 177-179

¹⁹Hatip Bağdadi, *Tarih-u Bağdat*, c. 12, s. 374

²⁰el-Mekki, *el-Menakıb*, c. 1, s. 145

²¹Ibn Nedim, *el-Fihrist*, s. 272

²²Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 123

²³İsferayini, *et-Tabsir fî'd-Din*, s. 60-61. Dipnot no. 4. (Muhammed b. Zahid el-Kevseri'nin notu.) Bkz. *et-Tabsir*, s. 113-114.

²⁴Goldziher, *İslâm'da Akide ve Şeriat*, (Arapça tercümesi) s. 76-77

²⁵Nevbahti, *Fıraku's-Şia*, s. 716

²⁶Ebu Huseyn Malati, *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida*, s. 139

²⁷Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 126

²⁸Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 321

²⁹Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 221

³⁰İsferayini, *et-Tabsir fi'd-Din*, s. 58.

³¹*A.g.e.*, s. 58, Dipnot 5.

³²İsferayini, *et-Tabsir*, s. 68. Bkz. Şafii'nin yaklaşımı ve eleştirisine dair s. 98; Şirke dair görüşü ile "Sıfatın inkarı ayn'ın inkarı gibidir" sözü için bkz. s. 106.

³³Bağdadi, *el-Fırak*, s. 221.

³⁴Sübkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, c. 5, s. 217.

³⁵Bu risaleyi öğrencim Dr. Ammar Talibi ile birlikte *Akaidü's-Selef* adlı selefle ait risaleleri havi bir kitap halinde neşrettik. (İskenderiye) 1971.

³⁶Sübkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, c. 2, s. 217.

³⁷Sübkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, c. 2, s. 52.

³⁸Sübkî, c. 2, s. 4

³⁹*A.g.e.*, s. 716.

⁴⁰Ahmed b. Hanbel, Buhari ve İbn Kuteybe gibi selef imamlarının akaidi hakkındaki kitabı. Birinci risale, s. 66-67, Tahkik; Ali Sami en-Neşşar ve Ammar (İskenderiye) 1971.

⁴¹*A.g.e.*, s. 67-68.

⁴²*A.g.e.*, s. 90.

⁴³*A.g.e.*, s. 91-92.

⁴⁴*A.g.e.*, s. 95.

⁴⁵*A.g.e.*, s. 96

⁴⁶*A.g.e.*, s. 101-102

⁴⁷*A.g.e.*, s. 85-86.

⁴⁸*A.g.e.*, s. 69.

⁴⁹*A.g.e.*, s. 75.

⁵⁰*A.g.e.*, s. 75

⁵¹*A.g.e.*, s. 75-76

⁵²*A.g.e.*, s. 76-77

⁵³*A.g.e.*, s. 80

⁵⁴*A.g.e.*, s. 82-83.

⁵⁵*A.g.e.*, s. 84.

⁵⁶*A.g.e.*, s. 100

⁵⁷el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 398.

⁵⁸Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 191-192.

⁵⁹*A.g.e.*, s. 294.

⁶⁰Bağdadi, *el-Fark*, s. 189.

⁶¹*A.g.e.*, s. 189.

⁶²*A.g.e.*, s. 189.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

.

İLK DÖNEMDEKİ EHL-İ SÜNNET

Daha önce de belirttiğim gibi Şehristani, Müsebbite diye adlandırılan Sıfatiyye'nin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın selefleri olduğunu söylemiştir: “Bil ki, Allah Teâlâ hakkında ilim, hayat, kudret, irade, semi, basar, kelam, celal, ikram, hulud, in'am, iz-zet ve azamet gibi ezeli sıfatları tesbit eden, zati sıfatlarla fiili sıfatlar arasında bir ayırımı gitmeyen ve yine Allah Teâlâ'nın iki el, iki ayak, vech (yüz) gibi cebri sıfatlarının olduğunu da söyleyen ve bunları tevil etmeyen seleften bir çok cemaat vardır. Yalnız bunlar bu son sıfatlara sıfat-ı cebriye demekte idiler. Bu konuda Mutezile sıfatları nefyederken, selef ise ispat ediyordu. Onun için Selef, “Sıfatiyye” olarak tesmiye edilirken Mutezile de “Muattıla” olarak adlandırıldı.”¹ Sıfatiyye, Selef olup Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaattir. Allah hakkında sıfatları tesbit ettikleri için de “Müsebbite”dirler. Çünkü bunlar, Allah'a hiç bir sıfat vermeyen Mutezile'ye karşı bir tepki sonucu ortaya çıkmışlardır. Bu görüşün temsilcileri olarak da Küllab, Kalanisi ve Muhasibi'yi daha önce zikrettik. Kelam konusunda Mutezile'ye karşı mücadele vererek onlarla tartıştılar. Ebu Hasan el-Eş'ari de daha sonraları kelam konularında bunlara katıldı.

Buradan şu sonuca varıyoruz ki, Abdullah b. Said b. Küllab (ö. 240 H.) kendi döneminde Ehl-i Sünnet'in imamı ve mercii idi. İmamü'l-Harameyn (ö. 478 H.) -ki, kendi çağında Ehl-i Sünnet'in imamıydı- İbn Küllab için "bizim arkadaşlarımızdandır" ifadesini kullanıyor.² Nitekim Sübki de, "Abdullah b. Said ve Abdullah b. Muhammed Ebu Muhammed b. Küllab el-Kattan da denilen bu zat, mütekellimin imamlarından biri idi"³ diyor. İbn Teymiye, *Minhacu's-Sünne*⁴ ve *Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesai*⁵ adlı kitaplarında birçok yerde onu methetmiştir.

Bütün bunlar İbn Küllab'ın Ehl-i Sünnet ekolü üzerindeki büyük etkisini ve Ehl-i Sünnet muhaliflerine karşı olan şiddetli mücadelesini göstermektedir. Küllab diye isimlendirilmesi de zaten bunu gösteriyor. Münazara esnasında sözünün keskinliği ve karşısındakini cezbetmesi köpeğin bir şeyi çekip uzatmasına benzetilerek kendisine Küllab lakabı verilmiştir.⁶ İbn Küllab Mutezile ile kelam konularında münakaşaya giren ilk Ehl-i Sünnet kelimcisidir. Halife Me'mun'un meclisinde akılcı kelam üslubuyla Mutezile ile münazara etmiş ve onları görüşlerinde geri püskürtmüştür. Bu yenilgi Mutezile'yi ona karşı kin ve kızgınlığa ittiği gibi Şia'nın kendisine karşı beslenmesine sebep olmuştur. Fihrist müellifi İbn Nedim'in, ondan bahsederken kaleminden zehir akıttığını görüyoruz; İbn Küllab, Haşviyye'nin yetiştirdiklerindendir. Abbad b. Süleyman'la münazarada bulunmuş olan İbn Küllab, Allah kelamının Allah'ın kendisi olduğunu söylemiştir. Bu sözünden ötürü Abbad onun hristiyan olduğunu söylemiştir. Ebu Abbas Bağavi şöyle der: Hristiyan olan *Fisyon*'un yanına gittik. Batı tarafından Rum ülkesinde bulunuyordu. Söz arasında kendisine İbn Küllab hakkında sordum. Eliyle bey'at tarafını göstererek; ona gelirdi ve şu köşede otururdu, dedi. "Allah'ın kelamı Allah'ın kendisidir sözünü benden aldı. Şayet yaşasaydı müslümanları hristiyanlaştırırdık" dedi.

Bağavi devam ediyor: Muhammed b. İshak el-Talekani de ona Mesih hakkında ne düşündüğünü sordu. O da, müslümanlardan Ehl-i Sünnet'in Kur'an'da onun hakkında söylediklerini diyorum, dedi. Abdullah *Halku'l-Efal* ve *er-Red ala'l-Mutezile* adlı bir kitap da yazmıştır. Bağavi daha sonra Ehl-i Sünnet kadısı Ebu Muhammed adında başka bir Küllabi'den söz etmekte-

dir. Onun da *es-Sünne ve'l-Cemaa* isimli bir kitabı vardır.⁷ Bu Ebu Muhammed büyük bir ihtimalle Abdullah b. Küllab'ın kendisidir. Çünkü İbn Küllab aynı zamanda Ebu Muhammed diye de bilinir.

Bir mutezili ve şiinin Ehl-i Sünnet alimlerinden birine nasıl hücum ettiğini, onun hakkında nasıl yalanlar uydurduğunu rahatlıkla görüyoruz. Şimdi de, Mutezile ve Şia'nın diğer fırkalara, hasımlarının görüşlerine karşı -hak olsun, batıl olsun- nasranî, yahudi ve felsefi usûllere dayanarak nasıl cevap vermeleri gerektiğini öğrettiklerini göreceğiz. Daha sonra göreceğimiz gibi, Şehristani, Allah'ın sıfatları konusunda Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın nasranilere ve felsefecilere karşı söylediklerine müracaat etmekte ve yine Ebu Haşim'in ekanim-i selase (teslis) konusundaki sözlerine değinmektedir.⁸ Bu husustaki metod kadim kitaplar tarihçisi İbn Nedim tarafından konulmuştur.

Sübkî, çok güzel olan eleştirel methodologyyla İbn Nedim'in görüşlerini defedeceğini üstlenmiştir. Şöyle der Sübkî: "Muhammed b. İshak b. Nedim, bildiğim kadarıyla bir Mutezili idi. Söz ustalığı konusunda müracat ettiği birtakım argümanlar vardı." Demek ki, İbn Nedim mahir bir kelimci değildi, kitaplar üzerinde üstün bilgisine rağmen Mutezile'nin avam kısmındandı. Sübkî daha sonra, İbn Nedim'in, Abbad b. Süleyman'dan İbn Küllab hakkında bir sürü nakiller yaptığını zikreder.⁹ Oysa Abbad Mutezile'dendir. İbn Küllab hakkında anlattıkları sırf kininin ve kızgınlığının eseridir. Malatî (ö. 377 H. İslâm akaidi konusunda en eski tarihçidir.) *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida* adlı eserinde şöyle der: "Abbad b. Süleyman kelimcilerden birisi idi. Yeryüzünü kitaplarla ve tartışmalarla doldurdu. Çok sayıda araştırması ve keskin görüşü sayesinde Mutezile'nin kastettiğinin de dışına çıkarak küfür ve zındıkaya bulaştı."¹⁰

Böylece Abbad b. Süleyman'ın İbn Küllab'dan olan rivayeti nifaka ve hevaya dayandığı için temelinden makbul değildir, merduttur. Sübkî şöyle diyor: "Her halükârda İbn Küllab Ehl-i Sünnet'tendir. İyi ve kötüyü birbirinden ayırdeden sıradan birisi bile Allah'ın kelamı Allah'ın kendisidir demez. Ne var ki, İbn Küllab, Ehl-i Sünnet'in sıfat-ı zatiye konusunda bu sıfatların ne Allah'ın aynı ve ne de gayrisi olduğu görüşünü paylaşmaktadır."¹¹

Sübki'ye göre, İbn Küllab ve arkadaşı Ebu Abbas el-Kalanisi Ehl-i Sünnet'le bir tek noktada ihtilafa düşmüşlerdir. O da, Allah kelamının emir ve nehiyle, işlerin olacağına dair ezelde haberdar olmasıyla ve nefsi olan kelamın kıdemiyile muttasıf olamayacağıdır. Bu niteliklere ancak zevale mahkum olmayan mazhar olabilir. Yani İbn Küllab ve Ebu Abbas Kalanisi'ye göre iki türlü kelam vardır. Birisi nefsi olan kelimdir ki, bu kadimdir. İkincisi ise emir ve nehiyle ve haberle ilgisi olan kelimdir. Bunlar tekalif ve diğer şeylerdir ki hadistirler. Çünkü emir, nehy ve haber hudûsla ilgilidir. Bunun için bunlara has olan Allah'ın kelamı da dolayısıyla hadistir. Fakat Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın diğer imamları bunu kabul etmemişlerdir.

Cinsi olmayan bir türü onlara yüklediler ki, bu makul değildir. Yani kelamın tümünün kadim olduğunu ilzam ettiler. Aksi takdirde cins -kelam-ı kadim- bulunduğu halde onun bir türü olan tekalife müteallik kelam ortada bulunmayacaktı. O halde kelamın tümünün kadim olması lazımdır. Bu ister kelam-ı nefsi olsun ister emir, nehy ve haberle ilgili olan kelam olsun farketmez. Sübki'ye göre, Abbad'ı yanılgıya düşüren husus muhtemelen bu ayırımdır. Yani Abbad, İbn Küllab'ın, Allah'ın kelamını kadim ve hadis diye ikiye ayırması görüşünün zahirine takılarak aldanmıştır. İbn Küllab, kelam-ı nefsi kadimdir dediğinde, O'nun kelam-ı kadim, kadim olan Allah'ın kendisidir demiş olduğunu zannetmiştir.

Sübki'ye göre, bu konuda Abbad açık davranmamış, münafıkça davranmıştır. O, diğer sıfatiyyeci Mutezile gibi, yani Allah'ın sıfatlarını kabul eden kesimin görüşlerini dile getirmek istemiştir. "Nasraniler teslis ile küfre gittiler, siz de yedi manevi sıfat ile küfre gittiniz." Yani hristiyanlar Allah'ın zatının yanı sıra ekanim-i selaseyi (baba - oğul - ruhu'l- kudûs) kabul ettiklerinden ötürü küfre girdi. Sıfatiyye de Allah hakkında yedi manevi sıfatın kadim olduğunu söyledikleri için küfre girdiler.

Sübki, olayı şöyle görüyor: "Sıfatiyye taifesi ne küfre gitmiştir ve ne de şirke sapmıştır. Yaptıkları şey Allah hakkında hristiyanların aksine tek bir kadim sıfat tesbit etmeleridir. Bu durumda bu ikisi nasıl birbiriyle eşit tutulabilir yahut birbirine yakın olabilir?"¹²

O halde İbn Küllab akli (rasyonel) münakaşaları yürütmek üzere Ehl-i Sünnet'in adeta bir mümessili olarak ortaya çıkmıştır. Allah'ın kadim sıfatlara sahip olduğunu ispatlamak yolunda Mutezile ile karşılaşmış ve onları acı bir hezimete uğratmıştır. İbn Abbad'ın hücumunun asıl sebebi budur. Mutezile erbabı yazmış oldukları kitapların müteaddit bölümlerini İbn Küllab'a hücum etmek ve onu eleştirmek için ayırıyorlar ve ellerinden geldiği kadar onun sıfatlar konusundaki düşüncelerini hristiyanların teslim akidesiyle ilişkilendirmeye çalışıyorlar. İbn Küllab'a karşı yaptıkları hücum neredeyse Ebu Hasan el-Eş'ari'ye gösterdikleri hücumu geçmektedir. Kadı Abdülcebbar'ın yazmış olduğu *el-Muhit bi't-Tekalif* adlı kitapta Küllabiye ile ilgili bir bölüm ayrılmış ve orada kelim-i kadim konusu üzerindeki eleştirilere yer verilmiş ve Küllabiye'ye şiddetli eleştiriler yöneltmiştir.¹³ Sübki, Ebu Asım Abbadi'nin İbn Küllab'ı, Ebu Bekir Sayrafi'nin tabakatında gösterdiğini zikretmektedir. Ebu Bekir Sayrafi ise Şafii mezhebinin ileri gelen simalarından olup Şafii'nin *er-Risale*'sinin şarihlerindendir. Hicri 330 yılında vefat etmiştir. İbn Neccar da onu *Tarih-u Bağdat*'ta zikreder ve ünlü sufi Cüneyd-i Bağdadi (ö. 297 H.) ile aralarında geçen uzun bir tartışmayı aktarır. Fakat ez-Zehbi bu hadiseyi yalanlamıştır. İbn Küllab'ın Ahmed b. Hanbel dönemine ait bir hatırasının olduğunu, Ahmed b. Hanbel'in de ona karşı şiddetli davrananlardan birisi olduğunu söylemiştir.¹⁴ Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel diğer bir Ehl-i Sünnet kelimcisi olan el-Haris el-Muhasibi'ye de şiddetle karşı olmuştur.¹⁵

Fakat selefi mezhebin müteahhir ulemasından İbn Teymiye, Abdullah b. Küllab'a karşı büyük bir ihtiram besliyordu. Aslında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın ileri gelenlerine, imamlarına dil uzatan bu adamın (Abbad b. Süleyman) İbn Küllab'a hücum etmesi normaldi. Hatta bazen onu Ahmed b. Hanbel'in çömezi yerine koymakta ve "müsebbite"nin en mahir olanlarından ve imamlarından saymaktadır. İbn Teymiye'ye göre İbn Küllab da tıpkı Ahmed b. Hanbel ve diğer selef imamları gibi Cehmiyye'nin; Allah'ın, mahlukatından ayrı olmadığı ve yer ve gökleri yaratmadan önce de mevcut olduğu şeklindeki düşüncesine karşı çıkmışlardır. Ya O mahlukatın içine girmiş yahut mahlukat O'na dahil olmuştur. Bunun her ikisi de mümtenidir. İbn Kilab, Allah'ın

mahlukatından ayrı olduğunu beyan ediyor.¹⁶ Sonra İbn Teymiye, Allah'ın sıfatları konusunda kendi düşüncesini zikrederken şöyle diyor: "Biz, İmam Ahmed b. Hanbel ve diğerleri gibi, Allah'ın sıfatlarının kendisinden ayrı olduğunu da söylemiyoruz O'ndan ayrı olmadığını da söylemiyoruz. Bu Muhammed b. Küllab ve diğerleri gibi "müsebbite"nin ileri gelenlerinin görüşüdür." Başka bir yerde de şöyle diyor: "Ahmed b. Hanbel ve diğer imamlar ile Ebu Muhammed b. Küllab ve diğer müsebbite imam-ları, bir kimse, "elhamdülillah veya Allah'a dua ve ibadet ettim" veya "billahi" dediğinde Allah'ın adını anmadan sadece sıfatını kullanmaması gerektiğini söylemişlerdir. Allah'ın adı esma-i hüsnaya ilave olarak zatıyla muttasıf olan sıfatlarla kullanılır."¹⁷

İbn Teymiye, Cehmiyye'nin sıfatları ispat ettiği için Müsebbite'ye ve ileri gelenlerine -İbn Küllab gibi- iftirada bulunmuşlardır diyor. Çünkü, İbn Küllab Allah hakkında tüm sıfatları reddedenlere karşı birçok kitap yazmıştır. İbn Küllab hakkındaki iftiralarından biri de şuydu: İbn Küllab'ın kızkardeşi hristiyandı. Aslında kendisi de hristiyandı, müslüman olunca kızkardeşi kızıp kendisini terketti. Bunun üzerine İbn Küllab ona, ben müslümanların dinini ifsad etmek için müslüman oldum dedi. İbn Teymiye'ye göre, Cehmiyye'nin böyle bir yalan uydurmasının maksadı, İbn Küllab'ın Allah'a sıfat tesbit etmesiyle hristiyanların teslis akidesi arasında bir ilişki kurmaktır. Yani İbn Küllab'ın, bu görüşünü hristiyanlardan aldığı söylenmek istenmişti. İbn Teymiye diyor ki, İbn Küllab Kur'an meselesinde görüşünü ortaya koyunca, onu zemetmek için Salimiyye -Basra'da kalamcı ve sufiyye fırkasıdır- mensuplarının bazıları bu yalana sarıldıkları gibi ehli hadis ve sünnetin bir kısım mensupları da İbn Küllab'ı Kur'an meselesindeki görüşünden ötürü kınadılar. Onu kınayan kimse Kur'an meselesinde ona nisbeten haktan daha uzaktı. Oysa onu ayıplayanları başkaları aynı töhmetle ayıplamaktaydı.¹⁸

Bu açıklamalar bir ölçüde bize İbn Teymiye'nin İbn Küllab ve Küllabiyye'yi desteklediğini göstermektedir. İbn Mutahhir el-Hulli ile yaptığı münakaşada İbn Teymiye'nin verdiği cevaplar bize Küllabiyye mezhebinin sıfatlar konusundaki gerçek tutumunu ve Hristiyanlığın teslis akidesine karşı olan sert muhalefetini göstermektedir.

Ebu Hasan el-Eş'ari, *Makalatu'l-Islamiyyin* adlı kitabında Abdullah b. Said b. Küllab el-Kattan'ın arkadaşlarından söz ederken "onların, bizim Ehl-i Sünnet'ten aktardıklarımızdan daha fazlasını söylediklerini" zikreder.¹⁹ Bütün bunlardan iki sonuç çıkarıyoruz: Birincisi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin resmî şeyhinin görüşüne göre, İbn Küllab ehli hadis ve Ehl-i Sünnet'le tamamiyle görüş birliği içindeydi. İkincisi, İbn Küllab bir fırka sahibiydi ve kendisinden sonra da etbai vardı. Ancak bunların daha sonra Eşaire táfesi içinde kaynaştıkları anlaşılmaktadır. İbn Küllab'dan bize maalesef herhangi bir kitap kalmamıştır. Ancak ona ait olduğu bilinen bazı metinlerden hareketle bu mezhebin cüz'iyatı hakkında fikir yürütmemiz mümkün olacaktır.

ZAT VE SIFAT

İbn Küllab'a göre Allah lemyezeldir, yani onun için kıdem sözkonusudur. "Yaratılıştan önce ne zaman ve ne de mekan vardı." Allah zamandan ve mekandan öncedir. Çünkü zaman ve mekan her ikisi de hadistir, sonradan yaratılmıştır. Allah halen de lemyezel konumu üzeredir. O sermedi ve ebedidir. "Arş'ın üzerinde istiva etmiştir." Burada Allah'a arşiyet ispat edilmiştir. O herşeyin fevkindedir. Bu ifadede ise O'na fevkiyet tesbit edilmiştir. O, kevni itibariyle Arş'ın da, herşeyin de fevkindedir. Cisim değildir. Kıyamet gününde gözlerle görülecektir. Ancak ne görenin önünde, ne arkasında, ne sağında, ne solunda, ne üstünde ve ne de altındadır. O kendi konumu itibariyle Arş'ın üzerindedir ve cisim değildir. İbn Teymiye, Küllabiyye ve Eşaire'nin, Allah'ın bilâ-mukabele görüleceği görüşünde olduklarını, Allah hakkında fevkiyeti ve uluvvü reddetmiş olduklarını söyler.²⁰

Sıfatlar konusuna gelince; İbn Küllab, Allah'ın sıfatlarının bulunduğunu ve bunların da kadim olduklarını söyler. Allah Hay'dır, Alim'dir, Kadir'dir, Semi'dir, Basir'dir, Aziz'dir, Azim'dir, Celil'dir, Kebir'dir, Kerim'dir, Mütakellim'dir, Cevvad'dır. Bununla Allah'a ilim, kudret, hayat, semi, basar, azamet, celal, kibriya ve irade sıfatlarını vermiş olmaktadır. Bu sıfatlara ilave olarak o ilahtır ve Rab'dır. Yani rububiyet ve uluhiyet de O'nun sıfatlarındandır. "O esma ve sıfatlarıyla birlikte halen de kadimdir." Fakat bu sıfatlar -Mutezile'nin dediği gibi- Zatının kendisi değildir.

“Allah Alimdir”in manası, O’nun ilim sahibi olduğu anlamına gelir. O Kadir’dir demek, kudret sahibi olduğunu; O Hay’dır demek de O’nun hayat sahibi olduğunu gösterir. Diğer sıfat ve isimleri konusunda da durum aynıdır.” İbn Küllab, Allah’ın isimleri ve sıfatları lizatihidir; Bunlar ne Allah’ın aynıdır ve ne de Allah’ın gayrıdır diyordu. Bu sıfatlar ancak Allah ile kaimdir.

Sıfatların sıfatlarla kaim olması caiz değildir. Yine şöyle demektedir; muhakkak ki Allah’ın vechi ne Allah’ın kendisidir ve ne de O’ndan gayrisidir. Bu O’nun sıfatıdır. Aynı şekilde eli, gözü, basarı da O’nun sıfatlarıdır. Ne onlar O’dur ve ne de onlar O’nun gayrıdır. Onun zatı muhakkak ki bu sıfatlardır ve nefsi muhakkak ki kendisidir. O mevcuttur fakat başka bir vücutla mevcut değildir. O “şey”dir, fakat o şeydir anlamında değil. İşte burada zatla sıfat arasında tam bir ayırım vardır. Zat, kendi özel vücuduyla mevcuttur ve vücut, zatından destek ve yardım alır. Zat bir şeydir, fakat başkasının vermiş olduğu birşey değildir, bilakis şey’iyeti kendi zatındandır. Zatin vücudu yahut şey’iyyeti sıfatın vücuduyla ve sıfatın müteallikatiyle ilişkili değildir. Allah’ın vücudunun (varlığının) illeti yine kendi zatıdır, kendi dışındaki bir illet değildir. Sıfatlar ise onunla kaimdir, fakat bu sıfatlar o değildir. Aksi halde sıfatlar tatile uğrardı, ama onun gayrı da değildir. -Cehm’in dediği gibi- Aksi halde kadim taaddüt etmiş olurdu. O halde sıfatlar O’nun müteallikatıdır; O bu sıfatların müteallikatından değildir. Çünkü sıfatlar sıfatlarla kaim olamazlar, onlar ancak Allah’la kaimdirler. O halde Allah sıfat değildir. Allah’ın sıfatlarının kadim oluşunun ispatlanması Cehmîyye ve Mutezile’de birtakım kaynaşmalara ve hareketlenmelere sebebiyet vermiştir. İsnâ Aşerîyye Şiası, Mutezile mezhebinin kucaklayınca Küllabiyye’ye karşı şiddetli bir hücumla geçti. Daha sonra Allah hakkında kadim sıfatları ispat eden Eş’ariyye’ye karşı aynı şekilde saldırıya geçti.

Selef düşüncesinin müteahhirin ulemasının en büyüklerinden birisi olan İbn Teymiye, Küllabiyye ve Eşaire’yi yüceltti. Selefin müteahhirin uleması Allah hakkındaki sıfatları olduğu gibi kabul ettiler. Bunun için İbn Teymiye’nin kitapları Küllabiyye Mezhebinin çoğu unsurlarını muhafaza ederek bize taşımış oldu. Sehl-i mümteni olan üslûbuyla İbn Teymiye bize bu mezheple il-

gili önemli yorumlar arzetmektedir. İlave etmemiz gerekir ki, İbn Teymiye aynı zamanda felsefi düşünceler hususunda birinci dereceden bir tarihçidir. İbn Teymiye en önemli kitaplarından birisi olan *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye* adlı kitabını, Şia ve Kaderiyye mezheplerinin görüşlerine cevap olsun diye, bir şii olan İbn Mutahhar'ın *Minhacü'l-Kerame fi Isbatil-İmame* isimli eserine karşı yazmıştır.²¹ İbn Teymiye bu kitabında önce İbn Mutahhar'ın sözlerini naklediyor, sonra da bunlara cevap veriyor. İbn Mutahhar -ki, o son dönem Şii itizalini temsil etmektedir- İbn Küllab'ın görüşlerine karşı çok sert cevaplar vermiş bulunuyordu. İşte İbn Teymiye bu konuları birer birer ele alıyor ve cevaplıyor. İbn Mutahhar, Müsebbite nezdindeki sıfatların kıdem konusunu işlerken “bunlar Allah ile beraber birtakım kudemayı da ortaya koymuşlardır” demiştir.²² İbn Teymiye buna karşı verdiği cevapta bunun doğru olmadığını söylüyor. Çünkü “Allah’a sıfat ispat edenlerin (müsebbite) indinde maani Allah’ın isminin müsemması dışında değildir.” Zat’a ilavedir, yani sıfatlarla muttasıf olan zata değil ama sıfatlardan mücerred olan Zat’a ilavedir. Sıfatlarla muttasıf olan zat için kullanılan Allah ismi, mücerred olan zatın ismi değildir ki, bizim Allah’la birlikte kudema tesbit etmemizi söylemiş olsunlar.” Onlar, sıfatın mevsufun gayrisi olduğunun söylenmesini caiz bulmuyorlar. Nerede kaldı ki, “Allah’la beraberdir” demiş olsunlar. İbn Teymiye, müsebbiteden bir taife -İbn Küllab gibi- sıfatlar tek başına kadimdir demiyor ki taaddüd-ü kudema hasıl olsun, diyor. Bilakis, Allah sıfatlarıyla birlikte kadimdir, diyor bu taife.²³ O halde sıfatlar “ekanim” değildir, kendi zatıyla kadimdir. Kuşkusuz bu sıfatların vücudu (varlığı) söz konusudur. Bu sıfatlar, Allah’la kaimdirler ama Allah’ın kendisi olmadıkları gibi Allah’tan gayri da değildirler. Onlar tek başlarına kadim değildirler, bilakis kadim olan, sıfatlarıyla birlikte Allah’tır. Onun için İbn Mutahhar’ın hristiyanlar üç “ekanim” (unsur) tesbit etmişlerdir ki, bunlar bir tek cevherde toplanmaktadır” dediğinde hata etmiştir. Şayet bir ise, yaratması ve rızık vermesi gerekir. Mesih’le müttehid olan kelime ve ilim unsurlarıdır ki o da “oğul”dur. Bu görüş aslında kendi içinde çelişkilidir. Eğer müttehid olan sıfat ise yaratmaz ve rızıklandırmaz demektir ve mevsuftan ayrı olmaması gerektir. Yok eğer o mevsuf ise, bu

durumda o tek cevherdir ki o da “baba”dır. Bu durumda da Mesih babadır. Bu onların yani Müsebbite’nin sözü ve görüşü değildir. Çünkü Müsebbite, ilah birdir, demektedir. O’nun, yüksek sıfatlarına delalet eden esma-i hüsnası (güzel isimleri) vardır. On dan başka yaratıcı yoktur, tek yaratıcı O’dur. O’ndan gayrisına ibadet edilmez. Tek Mabud O’dur. Dolayısıyla bu iki mezhep birbirinden tamamen farklıdır.

Ibn Teymiye, Küllabiyye’nin, Allah’ın zatında havadisi reddettiğinden sözediyor. Mutezile de Allah’ın zatı için bir fiil ve sıfatın olmasını kabul etmiyordu. Çünkü bu hususlar ancak araz ve havadiste görülebilir. Ibn Küllab, Allah’ın meşietine ve kudretine ilişkin hususlarda Mutezile ile muvafık gitmiş, ancak sıfatların nefyi konusunda onlardan ayrılmış, sıfatları araz kabul etmemiştir. Haris el-Muhasibi de aynı görüştedir.

Ibn Teymiye, ulemeden birçok kişinin Ibn Küllab’ın bu görüşünü kabul ettiklerini kaydetmektedir.²⁴ Ibn Teymiye’nin, Allah’ın zatında havadisın olmasını inkâr etme düşüncesine katılmadığı anlaşıyor. Daha sonra zikredeceğimiz gibi, bu konuda Allah’ın zatında havadisın olabileceğini kabul eden Kerramiyye’den etkilenmiştir.

Ibn Küllab, mevcudatın cisimlerden oluştuğunu da kabul etmemektedir. Kuşkusuz cisimler heyula, sûret ve parçalanmaz cüzlerden mürekkeptir.²⁵

Daha sonra Ibn Teymiye, Allah hakkında sıfatları nefyeden Mutezile’den Cehmiyye’nin ve benzerlerinin sıfatları kabul edenleri mücessime ile itham ettiklerini zikrediyor. Çünkü Cehmiyye’ye göre, sıfatlar ancak cevahir-i ferd’den olan mürekkebe bir cisim sayesinde yahut madde ve sûretten olan şeyler sayesinde vücut bulurlar. Ehli isbat (Allah hakkında sıfatların olduğunu tesbit edenler) onlara şöyle demişlerdir; esma-i hüsnayı kabul etmenizle bu görüşünüz arasında çelişki vardır. Çünkü siz, muhakkak ki Allah Hay’dır, Alim’dir, Kadir’dır diyorsunuz. Onun Hay ve Alim olduğunun ispatı mümkünse diğerleri için de aynıdır. Esmanın ispatı için cevabınız ne ise, sıfatların ispatı için de bizim cevabımız odur. Allah hakkında sıfatları ispat edenlerden bazıları, işitmekle bilinen sıfatları, bazıları da akıl ile bilinen sıfatları tesbit etmektedirler. İşte bu Ehl-i Sünnet’in, ehli hadisin

ve bunlara muvafakat edenlerin görüşüdür. Bu, aynı zamanda fıkıh imamlarının, Ebu Muhammed b. Küllab, Ebu Abbas el-Kalanisi, Ebu Musa el-Eş'ari ve diğerleri gibi kelam imamlarının da görüşüdür.²⁶

Buradan Mutezile'nin sıfatları neden reddetmiş olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Mutezile, sıfatları araz olarak itibar etmiş, bu sebeple bunların ancak cisimle kaim olabileceklerini söylemiştir. Dolayısıyla kim Allah'a sıfat ispat ederse O'na cisim isnat etmiş olacağından mücessime olmuş olur. Fakat Sıfatiyye ehli, Allah'ın cismaniyetini reddettiler. Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini, Allah'la birlikte kaim olan sıfatların varlığını söylediler. Bu sıfatlar ne O'nun kendisidir ne de O'nun gayrisidir. Doğrusu Kerramiyye gibi bazı fırkalar -ki, bunlar bir ölçüde Mukatil b. Süleyman'ın düşüncelerine dayanmışlardır- "Allah'ın cismaniyetini iddia etmişlerdir. Fakat Ehl-i Sünnet muattılaya karşı çıktıkları gibi mücessimeye de karşı durmuşlardır. Bunu Kerramiyye bahsinde ayrıntılarıyla anlatacağız.

İbn Mutahhar Allah'ın cismaniyetini şiddetle redd etmiştir. Allah'a cismaniyet isnad edilmesi meselesi onu son derece meşgul etmiştir. Delil olarak, cismin havadise mahal olmaktan kendini kurtaramadığını ve ekvandan (varlıklar) da hali olmadığını söylemiştir. Ekvân (olaylar-varlıklar) ise hadistir. Hadis olan ise hareket ve sükûndan hali değildir. Hareket ve sükûnun ikisi de hadistir. Bu ise Allah'ı, hadiseler ve araza mahal olmaya zorlar ki bu da muhaldır. İbn Teymiye, İbn Mutahhar'ın gerçekten Mutezile ve Küllabiyye ile tartıştığını zikrediyor. İbn Teymiye'nin nazarında tuhaf olan şey; Mutezile ve Küllabiyye Allah'a havadis isnad etmeyi reddederken bunlardan her birinin değişik gerekçelere dayanmalarıdır. Bunlardan ilki yani Mutezile Allah hakkında kadim sıfatları tatil ettikleri için havadise karşı çıkarken, ikinciler yani Küllabiyye ise sıfatların Allah'la kaim olduğuna inandıklarından ötürü kıyam-ı havadisi reddetmektedirler.

Abdullah b. Küllab, ehli hadisin akaidini icmalen kabullendiği gibi, ondan sonra gelen Eşaire de icmalen ve tafsilen bu akaidi onaylayacaklardır. Onlar da, Allah'ın şey olduğunu ve mevcut olduğunu söylemişlerdir. Vücudunun varlığı başkasının vücudunun desteğine ihtiyacı olduğu anlamına gelmez. Ve

yine o Şey'dir, fakat bu, başka bir şeyden yardım aldığı anlamında değildir.

O'nun vücudu zatındandır, kendindendir ve hakikatı zatıdır. Eşaire, sıfatların Allah'ın kendisi olmadığını fakat O'ndan gayrı da olmadığını görüşündedir. Eş'arilere göre, sıfatlar kendi başlarına kaim değildirler. Bilakis sıfatların varlığı Allah'ın vücuduna bağlıdır. Sıfatlar Allah'la kaimdirler, fakat Allah'ın aynı olmadıkları gibi gayrı da değildirler. Onlarla Allah arasındaki ilişki zaruri bir ilişkidir. Fakat bu sıfatlar ne zatında ve ne de mahiyetlerinde Allah'la müsavî değildirler. Eş'arilerle İbn Küllab arasındaki tek ihtilaf noktası daha önce Sübki'den aktardığımız husustur. Ki, o da şudur: İbn Küllab'a göre, ezelde emrin hudusu ve nefsi kelamın kudeminden ötürü Allah'ın kelamı emir, nehiy ve haberle muttasıf olamaz. Bu ihtilaf noktasını zikreden İmamü'l-Haremeyn şöyle demiştir: "Arkadaşlarımızdan Abdullah b. Said b. Küllab rahimehullah, emr ve nehy koşullarını haiz muhataplar olmadığı sürece kelam-ı ezeli'nin emir, nehiy ve haberle muttasıf olamayacağı görüşünü savunmuştur. Allah, kullarını yaratıp onlara bir emrin yerine getirilmesi, yahut bir nehiyden kaçınılması veya bir haber muktezası için kelamını onlara öğretince, o anda kelam bu ahkamla nitelenmiş olur. Onun -İbn Küllab- nezdinde sıfat-ı ef'al olan bu sıfatlar Halık, Razık, Muhsin ve Muta'addıl olması itibariyle Bari Teâlâ'nın bunlarla muttasıf olması mesabesindedir."²⁷

İmamü'l-Haremeyn'e göre haddi zatında İbn Küllab'ın izlediği yol güzeldir. O, kelam-ı kadimi tümüyle reddedenlerin düşmanca görüşlerini bu metodla çoğunlukla kesip atmaktadır. Kelamın kadim olduğunu red edenler, Allah'ın emir ve nehiylerde muhdes (sonradan olan) şeylere hitap aracı yaptığı bir kelam nasıl olurda kadim olur anlayışına dayanmışlardır. Fakat mezhebi açıdan İbn Küllab'ın bu metodu sağlıklı değildir. Doğru olan, şeyhimizin -Ebu Hasan Eş'arî'yi kast ediyor- razı olduğu, onayladığıdır ki, o da şudur; Kelam-ı ezeli yapısı itibariyle emir, nehiy ve haberle muttasıftır. Madum olan ise aslı üzere varlığın takdiri-ne göre ezeli emirle memurdur. Kadim (ezeli) olan emir ise haddi zatında olacak olan şeyin olması halinde iktiza edeceği sıfat üzeredir. Madum olan, yapısı itibariyle memur olamayacağından kendisinden bir şey tahsil olunmaz, diye onu istinkâr ettiler.²⁸

Halbuki kendilerine birkısım şeylerin emredildiği ve birkısım şeylerin de nehyedildiği kişilere yapılan emir ve nehiyeler kelim-ı kadimdir. Kendileri için emir ve nehiyelerin çıktığı madumların vücudunun takdiri üzerine bunlar da kadimdir. “Biz vücudun takdiri münasebetiyle, madumun yapısı itibariyle memur olmasını caiz görüyoruz. Çünkü vücut sahasına çıktıktan sonra artık memurdur.”²⁹

Ibn Teymiye, Küllabiyye ve ardıllarının, Allah'ın fiili sıfatlarını (sıfat-ı ef'al) nefyettiklerini ve “Allah bunlarla kaim olsa havadise (sonradan yaratılan şeyler) mahal olmuş olur. Hadis (sonradan olan) şeye kemal sıfatı vacib kılınırsa, kendisi ondan önce yok olur ki, bu onun için nakisedir. Yok eğer kemal sıfatı o şeye yüklenmezse, o zaman da bu vasıfla anılması caiz olmaz” dediklerini nakletmektedir. Bu ifadeden şu sonuca varıyoruz; Ibn Küllab, zati sıfatları kabul etmekte, fiili sıfatları ise reddetmektedir. Çünkü fiil sıfatları hadis olan şeylerle ilişki içindedir. Onunla kaim olsaydı, hadis olan şeyler Allah'ın zatında meydana gelmiş olacaktı. Allah ise havadisten (sonradan yaratılan şeyler) münezzehtir. O halde emirler ve nehiyelerle ilişkili olan herşey hadistir (sonradan meydana gelmiştir), kadim (ezelî) değildir. Çünkü öyle olursa sıfatlar -Ibn Küllab'a göre- emredilenlerin ve nehyedilenlerin varlığını mecburi kılar.³⁰

KUR'AN

İslâm'da felsefi düşüncenin doğuşunda ortaya çıkan en önemli düşünsel sorunun daha önce de söylediğimiz gibi Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışması olmuştur. Ahmed b. Hanbel'in bu meselede imtihan edilmesiyle bu sorun da zirvesine ulaşmış oldu. Ibn Hanbel bu imtihanda karşı karşıya kaldığı işkenceye sabırla göğüs germiş ve Kur'an'ın mahluk olmadığını tekrarlamıştı. Oysa Mutezile, Havaric, Zeydiyye ve Şia'nın çoğunluğu Kur'an'ın Allah kelamı olduğunu ve Allah'ın mahluku olduğunu ilan etmişlerdi. Bu hususta dayandıkları delilleri de kadim sıfatını inkâr etmeleri idi. Buna karşı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Kur'an'ın gayrı mahluk olduğunu açıklıyordu. Devlet ise resmi görüş olarak birinci görüşü yani Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü benimsedi. Bütün musibetler ve işkenceler de Ehl-i

Sünnet'in başına yağdı. Bir kısım alimler de orta yolu bulmaya çalıştılar. Büyük Şii alimi Hişam İbn Hakem (ö. 279), Kur'an'ın, Allah'ın sıfatı olduğunu, bu münasebetle onun mahluk ya da gayri mahluk olduğunun söylenemeyeceğini ifade ediyordu. "Çünkü Kur'an Allah'ın kelimidir, Allah'ın keliması ise sıfattır, sıfatlar ise nitelenemez." Bazıları da kıdem ve hudüs meselesini tümüyle ortadan kaldırarak soruna bir çözüm getirmeyi denediler. Muhammed b. Şüca' es-Selci (ö. 266) şöyle diyor: Kur'an Allah'ın kelimasıdır. Onun yokluğundan sonra ihdas olundu. O Allah'la birlikte vardı. Kur'an'ı hadis kılan Allah'tır. Fakat Şüca' es-Selci, Kur'an'ın mahluk veya gayri mahluk olduğu meselesine girmemiştir. Züheyr el-Esrî, ünlü zahiri alimi Davud el-İsbehani (ö. 270 H.) ve yine Ebu Muaz et-Tumeni de bu görüşü paylaşmışlardır.

Değişik görüşlerin çatıştığı bu ortamda Abdullah b. Küllab, Allah'ın ezeli ve ebedi Mütakellim olduğunu, Kelamullah'ın O'nun sıfatı olduğunu, bu sıfatın da O'nunla ve kelamiyle kadim olduğunu, kelamının da kendisiyle kaim olduğunu ilan etti. "Allah zatıyla kaimdir, kadimdir, birdir" in manası; emir, nehiy ve istihbardır. Arapça tabiriyle Kur'an İbrani tabiriyle Tevrat'tır.³¹ İlimde, kudret de O'nunla kaimdir ve O ilmiyle ve kudretiyle kadimdir (ezelidir). İbn Küllab, kelamın harflerden ve sestten ibaret olmadığını da söylüyor. Allah'ın Kelamı inkisam etmez, parçalanmaz, değişmez ve bölünmez. Allah'la birdir'in anlamı işte budur.

İbn Teymiye, Sahabenin ve Tabiînin ve müslümanların imamlarının, Kur'an'ın -Allah'ın keliması olduğunu- mahluk olmadığını, İbn Küllab'ın ve etbainin söylediklerini söylememiş olduklarını sonucuna varıyor. Onlar, Kur'an'ın kadimin, Allah'ın zatının lazımı olduğunu, kendi meşieti ve kudretiyle konuşmadığını söylüyorlar. Bu görüş İbn Küllab'ın ortaya attığı bir görüştür. Selefin görüşüne göre ise Allah mütakellimdir, kendi meşieti ve kudretiyle konuşmaktadır. Bundan anlıyoruz ki selef, Kur'an'ın kadim olduğu görüşünden bir hayli rahatsız olmuştur. Ve sadece onun mahluk olduğunu ve Allah'ın kendi meşieti ve kudretiyle konuştuğunu söylediler. Fakat İbn Küllab çok açık bir şekilde Kur'an'ın kadim ve bu sıfatın Allah'ın zatının lazımı olduğunu; kudret ve meşietle ilişkili olmadığını söylemiştir. Ondan ayrı bir

sıfattır. Kur'an içinde taşıdığı varlık ve hadiseler hakkındaki haberleriyle birlikte kadimdir ve kadim olan Allah'ın zatından kaynaklanmaktadır.

İbn Teymiye'ye göre, İbn Küllab ve etbai ile "selef" arasındaki biricik ihtilaf noktası budur. Selef'e göre, Allah kendi meşietini ve kudretiyle konuşur. İbn Küllab ve etbai ise, kelamın Allah'la kaim olduğunu fakat kendi meşietini ve kudretiyle konuşmadığını söylemektedirler. Daha sonra İbn Küllab'ın etbai kendi aralarında şu soru etrafında tartışılar: Meşietine ve kudretine taalluk etmeyen kadim, acaba O'nun zatı anlamında mıdır yoksa ezeli harfler veya sesler midir? Kim, meşietine taalluk etmez diyorsa tavsif etmiş olduğu bir şeyin dışındaki şeyle tavsif etmekten imtina etmiş olur. Onlara göre ilim doğruluktur yahut onu gerekli kılan manadır. Malumdur ki Allah'ın ilmi O'nun zatının lazımıdır. Dolayısıyla kendi zıddı olan bir şeyle vasıflanması imkansızdır.³² Zatında kadim ve vacib olması O'nun lazımıdır. Zatının yokluğu, imkansız olduğu gibi sıfatlarının yokluğu da imkansızdır. Çünkü lazımin yokluğu melzumun yokluğunu da gerektirir. Keza, doğruluk ve yalan da görme, işitme ve kelam gibidir. O halde Allah'ın yalanla değil doğrulukla nitelenmesi zaruridir.³³

İbn Teymiye, çok geçmeden Küllabiyye'den bir nakilde daha bulunuyor. Buna göre, Küllabiyye de tıpkı Mutezile gibi "Kur'an mahluktur" demektedir. Acaba Küllabiyye, son dönemlerinde Mutezile'nin görüşlerine mi uymuştur? İbn Teymiye'ye göre, önce Küllabiyye, daha sonra da Eş'ariler kendilerini zorlayan asıl nedenlerden ötürü aynı görüşü paylaşmışlardır. Cisimlerin hudusunun delilinin sıhhati konusunda onların görüşlerine katıldılar. Bu onları zorunlu olarak, hadis olan şeylerden hali olmayan şeyin de hadis olduğu görüşüne itti. Daha sonra hadis olan şeylerle kaim olan şeyin de ondan hali olamayacağını söylediler. Cisim, sükün ve hareketten hali değildir. Bir cisim ya hareket halindedir yahut sükün halindedir denildiğinde de şöyle dediler: ezeli olan sükunun zevali mümtenidir, imkânsızdır. Çünkü sükunun ezeli bir mevcudiyeti vardır. Dolayısıyla ezeli olan tüm varlıkların zevali de mümtenidir. Aynı şekilde harekete kabil olan her cisim ezeli olduğundan sükunun zevalinin imkansızlığı

ğından ötürü hareketinin de ezeli olması gereklidir. Bir cisim için hareketin caiz olması halinde, öncesi olmayan havadise (değişmelere) lüzumu nasıl olacaktır. Bu ise mümtenidir. Bundan dolayıdır ki, Bârî Teâlâ'nın hadis olan şeylerle kaim olması mümkün değildir. Çünkü yapısı itibariyle hadis olan şeylerle kaim olması halinde onlardan hali olmaması gerekecektir. Çünkü bir şeye kabil olan, ondan yahut onun zıddından hali olamaz. Havadisten (değişmelerden) hali olmayan, öncesi bulunmayan havadisın imtinaindan dolayı hadistir.³⁴

İbn Teymiye'ye göre, Küllabiyye'nin, Kur'an'ın mahluk olduğu konusundaki delili budur. Bunun için İbn Teymiye şöyle der: "Dehriyye'nin illeti, Kaderiyye'nin kudreti ve Küllabiyye'nin irade istemi, Allah'a ezelde kendi meşiet-i ve kudretiyle fiil ve kelam üzerinde güç ve kudret sahibi olma yetisini vermez." Küllabiyye kesin olarak buna kalkışmamıştır. Muhakkak ki, Kur'an kadimdir, Allah'ın kelamı kadimdir. Fakat kendisiyle konuşulan bir mütekellim olmadıkça kelam da ortaya çıkmış olmaz. Kendisiyle konuşulan olmadıkça kelam da söz konusu olmaz. Bunun içindir ki, İbn Küllab, kelamın kudret ve meşiete taalluk etmediğini söylemektedir. Bu konuda Eş'ari de bu görüşü kabul etmiştir. Çünkü, kelamın meşietle taalluku demek, muhatabın söz konusu olmadığı ezelde Allah'ın onu takdir etmiş olması demektir. Fakat İbn Teymiye, İbn Küllab'ın kelam konusunda muhatab kabul etmemesini, Allah kelamının mahluk olduğu sonucuna götürdüğü şeklinde kabul etmiştir. Oysa İbn Küllab böyle birşey söylememiştir. Öyle görünüyor ki, İbn Teymiye, İbn Küllab'ın, havadisın Allah'ın zatında başlamış olduğu düşüncesini inkâr etmesi kendisini üzmüştür. Bu, İbn Teymiye'nin Kerramiyye'den aldığı en önemli noktadır. Bunu inkarı, İbn Küllab nezdinde kelamın kudret ve meşiete müteallik olmadığı sonucuna vardırmıştır. Çünkü şayet havadis Allah'ın zatıyla kaim değilse, o zaman Allah'ın mahlukuyla olan kelam da zatıyla kaim değildir. Fakat zaman ve mekanda tahakkuk etmektedir. O halde Allah'ın kelamı kadim değildir. Ama İbn Teymiye, -sert mizacından ötürü- İbn Küllab'ın; nefsi kelamın ve Kur'an'ın kadim olduğunu söylediğini unutmaktadır.

İbn Teymiye, sözü Küllabiyye'nin şöyle dediğine getirmektedir: "Allah'ın kelamı kendi zatıyla kaimdir diyenlerle, Allah'ın

kelamı mahluktur diyenlerin görüşlerine muvafakat etmeye mecbur kaldık.”³⁵

Sonunda İbn Teymiye, Küllabiyye mezhebini güzel bir biçimde arz etmektedir. Kur'an'ın kadim olduğu görüşünü ilk kez kendisinden öğrendiği kimsenin Ebu Muhammed Abdullah b. Said b. Küllab olduğunu söyleyen İbn Teymiye, ona tabi olan grupların iki kısma ayrıldıklarını kaydediyor. Bunlardan bir kısmı, kadimin zatiyle kaim olma anlamına geldiğini, diğer bir kısmı ise onun (Kur'an'ın) harflerden ve seslerden oluştuğunu söylemektedir. İmam Malik, Şafii, Ahmed b. Hanbel'in ashabı ile diğer Ehl-i Sünnet ulemasının bir kısmı bu görüşe katılmışlardır. Ancak ne şu ne de bu görüşlerden hiçbirisi dört imama ait değildir. Diğer imamlar da Allah kelamının indirilmiş (münzel) olduğu ve mahluk olmadığı hususunda görüş birliği içerisinde. Onlardan birçoğu, Allah'ın kendi kudreti ve meşietiyile konuştuğunu, halen de böyle olduğunu, istediği zaman dilediği şekilde konuştuğunu açıkça söylemişlerdir. Bu ve buna benzer sözler onlardan aktarılmıştır. Aslında bu konuda çokça konuşulmuştur. Ne var ki asıl şöhret bulmuş olan tartışma, İslâm imamlarının imtihana çekildiği ünlü Abbasi dönemindeki musibet ve meşakkat dolu tartışmadır. Allah'ın, bu imtihan ve musibete karşı sarsmadığı ve sünnetin galibiyeti için ona yardım ettiği kişi ise İmam Ahmed b. Hanbel'di. O'nun ve diğerlerinin bu konuda söyledikleri birçok kitapta yazılıdır. Ahmed b. Hanbel'in bir kısım arkadaşlarının, İbn Küllab'ın “Kur'an kadimdir, görüşünü paylaşmalarına karşı, arkadaşları arasında imam konumunda olanlar ise bu görüşü nefyetmişlerdir. “Allah'ın kelamı kadimdir”in anlamı, O'nun kendi kudret ve meşietiyile konuşmakta olduğu demektir.”³⁶

Bütün bunlardan, İbn Küllab'ın Kur'an yahut kelimullahın mahluk olduğunu söylemediğini görüyoruz. Bilakis İbn Küllab, Kur'an'ın kadim olduğunu müslümanlar arasında ilk kez ilan eden kimsedir. Ne var ki, ona göre kelamın taalluk ettiği şey hadistir.

Kur'an'ın biçimi (sûret) konusuna gelince; şekil, değişen harflerdir ve Kur'an'ın kıraatıdır. Allah'ın kelamı O'nun kendisidir demek, ya da bir kısmıdır veya başkasıdır demek yanlıştır. Çünkü Allah'ın kelamındaki ibareler muhtelifdir ve değişmekte-

dir. Oysa Allah'ın keliması ne muhtelifdir ve ne de değişikdir. İbn Küllab, insanların Allah'ı zikretme biçimlerinin çeşitli olduğunu ve bunun değiştiğini, ancak zikredilenin -yani Allah'ın- ise başkalaşmadığını ve değişmediğini söyler. Peki ama, Allah'ın kelimasını kendi isimlendirmesiyle neden Arapça olarak tesmiye ettik? Çünkü, Kur'an'ın resmi -harfleri ve kıraatı- Arapça'dır da ondan. Aynı şekilde Tevrat'ın da İbranice isimlendirilmesi aynı sebebe dayanır. O halde Kur'an kadimdir. Allah -halkın dilinde- daima "kûn" emrini vermektedir. "Kûn"ün mahluk olması ise muhaldir. Çünkü Allah emir ve nehiyden önce mütekellimdir. "Allah, kelimasını emirle tesmiye etmeden önce de, kelimasını emirle tesmiye etmeye sebep olan illetin vücudundan önce de mütekellimdi, konuşmaktaydı." Kelimasını nehiy ve haber şeklinde isimlendirmesinde de durum aynıdır. Okuyucuların Kur'an'dan okudukları şey Kelamullah'ın ibaresidir ve Musa, Allah'ın kelimasını konuşurken duymuştur. "Ona eman ver, ta ki Allah'ın sözünü dinlemiş olsun" âyetinin anlamı; "ona eman ver, ta ki, Allah'ın sözünü anlamış olsun" demektir. Yoksa okuyucuların okuyuşunu dinlesin demek değildir.³⁷ İbn Küllab'a göre, Kur'an ne cisimdir ve ne de arazdır. İbn Küllab şu görüşünü de ortaya koyar: Allah mümin olarak öleceğini bildiği kimseden razı olduğu gibi, kafir olarak öleceğini bildiği kimseden de razı değildir. Velayet, adavet ve muhabbette de nefsü'l-emri böyle görmektedir. İbn Küllab'ın kader konusundaki görüşü de Ehl-i Sünnet'in görüşüdür. Yani kader hayrı ve şerri ile Allah'tandır. O'na göre ehli ke-bair (büyük günah işleyenler) mü'mindirler.

İMAN MESELESİ

İbn Küllab'ın ismi üzerinde yorumda bulunan çağdaş araştırmacılar, -Eş'ari'nin *Makalatu'l-İslamiyyin* kitabı üzerine düşüncelerini yazan Ritter gibi yazarlar, yahut İmamü'l-Harameyn'in *el-İrşad* kitabının editörlüğünü yapan kimse gibi- *Tabakatu's-Şafiyye'nin* ilk sayfalarında iman konusunda ve İbn Küllab'ın bu husustaki görüşleri etrafında et-Tac es-Sübki'nin takdim ettiği çok güzel tahlillerin farkına varmamışlardır. Sübki'nin bu tahlillerinden bizi ilgilendiren kısım İbn Küllab'ın görüşleri etrafındaki yorumlarıdır.

Sübki, İbn Küllab'ın iman dil ile takrir ve marifettir dediğini söyler. İbn Küllab "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tendi, kalam ilmi ve teveccüh (hüsn-ü nazar) te çok geniş bilgi sahibi idi. Yaptığım araştırmadan sonra onun mezhebinin tasdik mezhebi dışına çıkmadığını gördüm. Dil ile ikrar ve marifet ise muhakkak ki marifetin önceliğini gerektirir."

Sübki'ye göre, "iman kalb ile tasdiktir ve bunun dil ile söylenmesi de gereklidir" sözü, Ebu Hasan el-Eş'ari, Bakillani, Ebu İshak ve Eş'ari'nin önde gelen öğrencilerinin de görüşüdür. Fakat Sübki, "tasdik"in ne anlama geldiği konusunda Ebu Hasan Eş'ari'nin iki görüşü bulunduğunu kaydetmektedir. O, bazen tasdik'in marifet olduğunu söylüyor, bazen de tasdike marifeti de içeren kavli-i nefstir diyor. Sonra bunu dil ile tabir ediyor ve dil ile ikrarı da tasdik diye isimlendiriyor.

Aynı şekilde ikrar, söylenen sözün delalet ettiği hükmün tasdiki demek olduğu gibi, halin delalet ettiği hükmün erkanıyla amel etmek demektir. Nefsinde kaim olmak demek, medlul aleyhin aslıdır. İkrar ve amel birer delildirler. Sübki daha sonra "bu, İbn Küllab'ın mezhebini ortaya koymaktadır. Bütün bu nasslardan ortaya çıkan budur" diyor.³⁸

Kuşkusuz İbn Küllab, ilk Ehl-i Sünnet şeyhidir. İmam Eş'ari, Ebu Ali el-Cübbai'nin mezhebine karşı çıkarak i'tizal mezhebinin ayrılıp Ehl-i Sünnet ve hadisin mezhebine girdikten sonra İbn Küllab'ın görüşlerine kucak açmıştır.³⁹ Eş'ari bütün bu görüşleri belli bir metod çerçevesinde düzene sokmuş ve en mükemmel şeklini vermiştir.

Kendi çağında büyük bir düşünsel makama sahip olan İbn Küllab Mutezile'nin sert hücumlarına maruz kaldı. Mutezile şeyhi Ebu Huzeyl ona hücum etmiş ve sıfatlar konusundaki görüşünü reddetmiştir.⁴⁰ İbn Teymiye, mezhepleri mukayeseli olarak inceleyen İbn Küllab'ın görüşlerini Eş'ari'nin görüşlerine tercih etmektedir.⁴¹ O'na göre İbn Küllab Ehl-i Sünnet'e ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine Eş'ari'den daha yakındır. İbn Teymiye İslâm düşüncesi tarihinde İbn Küllab'ın çok önemli bir yerinin olduğunu kabul etmekle birlikte, sünni mezheplerin hemen tümünün Ebu Hasan Eş'ari'nin eli altında olduğunu görüyoruz. Ehl-i Sünnet dünyasının en büyük mezhebi kuşkusuz Eş'ariyye'dir. Bu mezhep

düşüncenin zirvesine çıkmış ve mezhebi olgunluğa vasil olmuştur. Ne var ki İbn Teymiye -âteşin mizacı ve keskin kalemiyle- bu konuda sınırı aşmış, asırlar boyunca ve halen de milyonlarca müslümanların bağlı bulundukları Eş'ari mezhebinin şeyhine yüklenmiştir. Fakat bizim için yeterli olan şey, İbn Teymiye'nin İslâm düşüncesi konusunda çok iyi bir tarihçi olduğudur.”

O bize günümüze kadar ulaşmayan mezheplerin asli kaynaklarını mükemmel bir metodla inceleyebilmemiz için çok güzel metinler bırakmıştır.⁴² İbn Küllab ve ekolü konusunda gelecekte, onun görüşlerini vuzuha kavuşturacak, bir taraftan Eş'ari Mezhebi ile diğer taraftan Selef Mezhebi ile olan ilgisini açıklayacak daha geniş malumat ve daha sağlam vesikaları elde edeceğimizi umuyoruz.

İBN KÜLLAB OKULU

İbn Küllab'ın İslâm aleminde kurmuş olduğu düşünce ekolü uzun süre Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat uğrunda mücadele verdi. Daha sonra bu medrese -daha önce de söylediğim gibi- Ebu Hasan Eş'ari'nin (ö. 324 H.) medresesine katıldı. Bu ekolün önde gelen temsilcileri ise Ebu Abbas ile Haris el-Muhasibi idi.

Bize intikal eden metinler az ya da çok Ebu Abbas Ahmed b. Abdurrahman Halid el-Kalanisi hakkında İbn Küllab'da olduğu kadar yeterli bilgi vermiyor. Ancak şunu diyebiliriz ki, Ebu Abbas üçüncü hicri asırda yaşamış Ehl-i Sünnet kelamcılarından birisi idi. Onun, Ebu Huzeyl el-Allâf'ın naziri olduğu hakkında haberler varid olsa da, İbn Küllab'ın yakın arkadaşı ve dengi olduğu anlaşıyor. Her ne kadar ondan biraz sonra gelmiş olsa da, Kalanisi'nin Nazzâm'a karşı reddiyeler yazdığı hususunda rivayetler de vardır. Buna göre onun hicri 355'te vefat ettiği anlaşıyor. Bağdadi Kalanisi'den şu güzel ifadelerle söz eder ve şöyle der: “Kendi döneminde, Ebu Abbas Kalanisi zamanın Ehl-i Sünnet imamı idi. Kelam konusunda yazmış olduğu kitapların sayısı yüzelliyi aşmıştır.”⁴³

Yine Bağdadi, O'nun “Nazzâm'a karşı yazmış olduğu kitap ve risalelerinden” söz eder.⁴⁴ Öyle anlaşıyor ki, yazmış olduğu reddiyeler özellikle daha çok Nazzâm'ın, cüz'-ü layetecezza konusundaki görüşlerini cerhetmektedir. Kalanisi'nin görüşleri ile

Ehl-i Sünnet'in görüşü arasında fark yoktur. Fakat "Allah'ın kelamının ezelde bu işlerin hudusu için emir ve nehiyle muttasıf olmadığı" hususunda İbn Küllab'la aynı görüştedir. Yani o, İbn Küllab ile birlikte, Allah'ın fiili sıfatlarını hadiselerle taalluk ettiğinden ötürü inkâr etmektedir. Ona göre bu sıfatların Allah (c.c.) ile kaim olması gerekmez. Aksi takdirde bu hadiselerin Allah'la birlikte olduğunu kabul etmemiz gerekecektir.⁴⁵

Ebu Abbas Kalanisi, kendisinden daha üstün kimsenin bulunmasına rağmen mefdulun imametinin caiz olduğu görüşündedir.⁴⁶ Eş'ari bu konuda kendisiyle aynı görüşü paylaşmaz. Sonra İmamü'l-Haremeyn onun, imanın artması ve eksilmesi konusundaki görüşünü de zikreder. Kalanisi imanın, açıktan ve gizliden yapılan taatten ibaret olduğunu ve dolayısıyla arttığını ve eksildiğini söyler.⁴⁷ Fırak tarihçisi Bağdadi'nin veya İbn Teymiye'nin İbn Küllab hakkında çeşitli konularda aktardıklarına baktığımızda, birçok yerde Kalanisi'nin İbn Küllab'la birlikte zikredildiğini görürüz. Şehristani⁴⁸ ve İbn Teymiye'nin⁴⁹ de yaptığı gibi.

İbn Teymiye'den bize kalan şu şahane ifade İbn Küllab ve onun Kalanisi ile olan ilgisi hususunda yeterlidir; "Küllab oğlu Ebu Muhammed'den önce insanlar iki sınıfa ayrılmaktaydı. Bunlardan Ehl-i Sünnet vel cemaat olanı Allah hakkında sıfatları tesbit etmekte ve Allah'ın fiiller üzerindeki meşietini ve kudretini kabul etmektedirler. Diğerleri ise bunları inkar ediyorlar. İbn Küllab ise Allah hakkında kendisi için gerekli olan sıfatları tesbit ediyor, meşietinin ve kudretinin fiillere olan taallukunu ise nefy ediyor. Ebu Abbas Kalanisi ile Ebu Hasan Eş'ari de onunla bu görüşü paylaşmaktadırlar." Ebu Abbas Kalanisi ile Ebu Hasan Eş'ari, İbn Küllab'ın ilk öğrencilerindendir.⁵⁰

İbn Teymiye, "ehli ispat"a müntesib olan Iraklıların tıpkı Ebu Abbas Kalanisi, Ebu Hasan Eş'ari, Ebu Hasan Ali b. Mehdi et-Taberi, Kadı Ebu Bekir el-Bakillani ve emsali gibi kimselerin İbn Küllab'ın etbai olduğunu söylemektedir. Bunların Ehl-i Sünnet'e daha yakın olduklarını, Horasan ehlinde İbn Hanbel'e bağlı olanların da İbn Küllab'ın üslubuna meylettiklerini tesbit etmektedir.

Bunun içindir ki, Kadı Ebu Bekir b. et-Tayyib sorulara verdiği cevaplarında adını Muhammed b. Tayyib el-Hanbeli şeklinde

kullanmaktadır. Ya da Muhammed b. Tayyib el-Eş'ari diye yazmaktadır. Çünkü Eş'ari ve ashabı, Ahmed b. Hanbel'e ve benzeri Ehl-i Sünnet imamlarına müntesib idiler. Ahmed b. Hanbel'e müntesip olanların çoğu Mutezile'nin bazı sözlerine meyletmışlerdir. Ibn Akil, Sadaka b. Hüseyin, Ibn el-Cevzi ve emsali gibi.⁵¹

Ibn Teymiye'nin aktardığı şu hassas ifadeye bakılacak olursa Küllabiyye'nin iki kısma ayrıldığını göreceğiz. Bunlardan bir kısmı Iraklı Küllabiyye'dir. Bu kısmın başını çekenler Ebu Abbas Kalanisi ile Ebu Hasan Eş'ari ve emsalidir. Bunlar mezhepte Ibn Hanbel'e yakındırlar. Diğer bir kısım Küllabiyye ise Horasanlıdır. Bunlar Iraklı Küllabiye ile bazı noktalarda ihtilafa düşmüşlerdir. Ibn Teymiye, Kalanisi ve Ebu Hasan Eş'ari'nin mezhebinin Ahmed b. Hanbel'in mezhebine yakın olduğunu hatta bunları Ibn Akil, Ibn el-Cevzi ve emsali gibi Hanbelilere tercih ettiğini söylemekle neredeyse taraf tutmaktadır.

Bazen de Ibn Teymiye ifrata kaçarak Ibn Küllab ve öğrencileri olan Ebu Abbas Kalanisi ve Haris el-Muhasibi gibilerin ehl-i nefy olduklarını, "Temimilerden bir taife bulunduğunu"⁵² Ibn Akil ve Zağvani'nin, Ibn Küllab'ın ashabından nefy görüşünü savunanlara katıldıklarını söylemektedir.⁵³ O'na göre büyük imam Mahmud b. İshak b. Huzeyme'nin⁵⁴ imamlardan öğrendiği ve kendi nezdinde müstakar olan şey, Allah'ın istediği zaman daima mütekellim olduğu hususudur. O her defasında bir tek kelamla konuşur. Fakat Ebu Ali Sakafi ve emsali kimseler Ebu Huzeyme'nin bu görüşüne karşı çıktılar.⁵⁵ (Ebu Ali Sakafi Nisaburlu büyük sufi ve fakih olan İmam Muhammed b. Abdolvahhab b. Abdurrahman b. Abdülvahhab b. Abdülahed'dir.) Ibn Küllab ve ashabının mezhebinin kabullendiler. Bu mezhebin görüşü şuydu: Allah, dilediği zaman konuşmaya muktedir. Bu, O'nun meşietiyile bir ilgisi yoktur biçiminde tavsif edilemez." Ibn Huzeyme, Küllabiyye'nin bu konuda Mutezile'den etkilendiğinin farkındaydı. Bunun içindir ki onlarla sert tartışmalara girişti. Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunu teşkil eden büyük bir taife onu destekledi. Bunun yanı sıra bir başka grup da Küllabiyye mezhebi üzere kaldı. Ebu Zer el-Herevi ile Ebu Bekir Beyhaki gibi iki imam bunlardandır.⁵⁶

Ibn Teymiye, Nisabur'da Küllabiyye fitnesiyle ilgili haberleri şeyhülislam İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensari'nin "Ah-

med b. Hanbel'in Menakıbı" adlı kitabından aktarmıştır. Kitapta Ebu Bekir İbn Huzeyme ile es-Sakafi ve ed-Dab'i arasında geçen fitnenin ayrıntıları üzerinde durulmaktadır.⁵⁷ el-Ensari, bunlardan herbirinin hadis, fıkıh, sıdk ve vera sahibi olduklarını ikrar etmektedir. Ancak Sakafi de, Dab'i de Küllabiyye'nin temel fikirlerine inanmışlardır. İbn Teymiye daha sonra, Ebu Abdullah'ın "*Nisabur Tarihi*"nden başka birtakım nasslar nakletmiştir ki, bu nasslar Küllabiyye fitnesinin patlak verdiği geceyi anlatmaktadır. İbn Huzeyme'nin taraftarları, Allah kelamının kadim mi yoksa Allah Teâlâ'nın, ihtiyarıyla konuşmak istediğinde halkettiği birşey mi olduğu konusunda Nişabur ehli ile ihtilafa düştüler ve bunu çözmek için İbn Huzeyme'ye başvurdular. (İbn Huzeyme'nin yazmış olduğu bir tevhid kitabı vardır ki İbn Furek⁵⁸ buna reddiye de bulunmuştur. -ö. 406 H.) İbn Huzeyme bunlara karşı kızgınlığını ifade etmiş ve bunların Küllabiyye olduğunu, yabancı olduklarını, tıpkı Cehmiyye gibi dalalet ehli olduklarını ilan etmiştir. İşte bu, Eş'ariyye'den olan İbn Furek'in İbn Huzeyme'ye karşı şiddetli hücumunun nedenini bize gösteriyor. İbn Huzeyme kendi akidesini şu şekilde izah ediyor: "Benim söylediğim şudur: Kur'an Allah kelmamıdır, O'nun vahyi tenzilidir ve gayrı mahluktur. Her kim Kur'an'ın bir kısmının, vahyin ya da tenzilin mahluk yahut muhdes olduğunu söyler; Allah'ın sıfatlarından -zati sıfatlar- veya isimlerinden birinin mahluk olduğunu söylerse benim nazarımda o kimse Cehmiyye'dendir. Tevbe etmesi gerekir. Tevbe ederse ne âlâ, aksi halde öldürülmesi gerekir. Böylece İbn Huzeyme, Küllabiyye'yi Cehmiyye veya Mutezile saymış, bu gibilerin boyunlarının vurulması gereken birer mürted olduklarını söylemiştir.

Öyle görülüyor ki, İbn Huzeyme fetvasını ilan ettiğinde, Ahmed b. Hanbel'in de Abdullah b. Said ve ashabına karşı olduğunu söylediğinde, Ebu Ali es-Sakafi ile Ebu Bekir Muhammed b. İshak ed-Dab'i kendi mezheplerinden geri adım attılar. Fakat Ebu Abbas Kalanisi bunların hiçbirine aldırmadı ve kendi tutumunda sebat etti. Bu konuyla ilgili olarak ulemaya mektuplar yazmaya başladı. Herevî de, Ebu Abbas Salimî'nin Küllabiyye'yi lanetlediğini, aynı şekilde Ebu Ali ed-Dekkak'ın da "Allah'ın laneti Küllabiyye'nin üzerine olsun" dediğini zikretmektedir. Hatta Ebu Nusayr es-Seczi, Zübeyde ehline yazmış olduğu mektubun-

da şunları söylemekteydi: Batınî halleri itibariyle Mutezile'den daha kötü olan fakat bu mezhebe karşı çıkmalarıyla tanınan İbn Küllab, Kalanisi ve Eş'arî'ye kadar Ehl-i Sünnet bir tek akide üzere idi.

Küllabiyye'nin bu duruma nasıl geldikleri hususuna gelince; kelim konularında Mutezile ile yaptıkları münakaşalar sonucunda bu noktaya gelmişlerdir. Mutezile'ye göre, kelam (söz) değişik dillerde de olsa harfler ve seslerin uyumundan ve terkiibinden ibarettir. Akliyat konularında fikir yürüten öncekilere göre ise kelam (söz) bitişik, düzenli harflerden ve kesik seslerden ibarettir. Arap dilbilimcileri kelamı isim, fiil ve harf diye üçe ayırmışlardır. İsim için *Zeyd*, fiil için *cae* ve *zehebe* (geldi-gitti) harf için de "*hel*", "*bel*" ve "*kad*" örnekleri verilebilir." Kelamın (sözün) harften ve sestten oluştuğu hususunda icma vardır.

Mutezile'ye akılcı bir üslûpla cevap veren İbn Küllab ve onun yolunu izleyenlerden Kalanisi, Muhasibi ve Eş'ari gibi kelimciler ortaya çıkınca bu kez Mutezile bunları ilzam etmek için; kelamın harflerden ve seslerden oluştuğunu, buna teaküb ve telifin karıştığını, bir harfin diğerinin ardından geldiğini, böylece kelamın bunların telifinden oluştuğunu... Harflerin hareke ve sükûndan hali olmadığını, sözün değişik parçalardan meydana geldiğini.. Böyle bir şeyin ise Allah'ın sıfatlarından olmasının caiz olmadığını.. Çünkü zat-ı ilahiyenin, birleşme ve ayrılma, parça ve bütün, hareket ve sükûnla tavsif edilemeyeceğini söyledi. Zatî olan sıfatın hükmü "zat"ın hükmünün aynıdır. Allah'a izafe edilen kelam onun mahlukudur. Onu yaratmış ve nefesine izafe etmiştir. Tıpkı halkullah, abdullah ve fi'llullah demen gibi.

Selef yahut daha doğrusu Hanbeliler ve özellikle bunlardan müteahhirin uleması, İbn Küllab, Kalanisi ve ashabının sünenle ilgili bilgilerinin olmamasından ötürü akla sığındıklarını söylemeleri büyük bir hatadır. Çünkü İbn Küllab ve Kalanisi'nin hadis ilminde derin bir vukufiyetleri vardı. Allah kelamının kadim harflerden ve seslerden ibaret olduğu hususunda varid olan hadisleri haber-i ahad olarak kabul ettiler. Hanbeliler onların bu yönünü görmemekte, İbn Küllab, Kalanisi ve diğerlerinin "Mutezile'nin dediklerini iltizam ettiklerini, tüm müslümanlar ve kafirler arasındaki icmayı deldiklerini görmektedirler. Onlar

Mutezile'ye şöyle demişlerdir; “sizin sözünü ettiğiniz şey kelim'in hakikatı değildir”. Buradaki kelam, mecazi anlamdadır. Kelamın hakikatı mütekellimin zatıyla kaimdir.” Küllabiyye'den bazıları bununla yetinirken, diğer bazıları ise -özellikle Kalanisi-sükût, dilsizlik ve konuşmayı engelleyen hastalıkları nefy eden şeyleri de buna ilave ettiler. Sonra şu sonuca vardılar: Allah'ın kelamında harf ve seslerin tesbiti tecsim sayılır. Allah hakkında lugat tesbiti de teşbihtir. Yani O'nu mahlukatına benzetmek demektir. Oysa Allah'ın keliması birdir, parçalanma kabul etmez. Onun konuşması lugat değildir. Allah ezelden ebede kadar evveli ve sonu olmayan bir mütekellimdir.⁵⁹

İbn Teymiye, Küllabiyye Medresesinin bu hususta Mutezile'den etkilendiği görüşündedir. Çünkü Mutezile bunu, havadisın hululu olarak isimlendirmektedir. Mutezile şöyle demektedir; Allah arazdan, eb'addan, sonradan olan şeylerden (havadis) ve sınırlamalardan münezzehtir. Bununla Allah hakkında sıfatları ve fiilleri nefyetmektedir. Aynı şekilde O'nun mahlukata olan mübayenetini ve Arş üzerindeki uluvvunu nefyetmektedir. İbn Teymiye, “Allah arazdan münezzehtir” diyen Mutezile'nin bundan kastettiği şeyin herkesin anladığı şey olmadığı görüşünü ileri sürer. Çünkü der, o zaman insanlar Mutezile'nin buradaki maksadının herkesin söylediği Allah'ın istihale ve fesaddan münezzehe olduğunu söylediğini zannedecektir. İnsanların maruz kaldığı arazdan, hastalıklardan ve musibetlerden kuşkusuz Allah münezzehtir. Oysa burada Mutezile'nin gerçekten kastettiği şey şudur: Allah'ın ilmi, kudreti, kendisiyle kaim olan keliması, hayatı ve Mutezile'nin araz diye isimlendirdiği diğer sıfatları yoktur. Yine Mutezile: “Allah sınırlardan mekanlardan ve cihetlerden münezzehtir” derken insanlar Mutezile'nin bununla Allah'ı mahlukatına benzer yönlerinden tenzih ettiğini sanırlar. Böyle bir anlam doğrudur. Tüm müslümanlar bu hususta ittifak etmişlerdir. Fakat İbn Teymiye'ye göre, Mutezile'nin bununla kastettiği şey, Allah'ın mahlukatından ayrı ve mübayin olmadığı hususudur. O ne göklerin fevkindeki Rab'dır ve ne de Arş'ın üzerindeki İlah'tır. Çünkü Mutezile fevkiyet ve arşiyeti inkar etmiştir. Onlara göre, Allah'tan yere hiçbir şey inmez ve yerden O'na hiçbir şey çıkmaz. O'na hiçbir şeyle yaklaşılmaz ve eller duada O'na doğru açılmaz.

Mutezile, tecsimi reddettiklerinde de İbn Teymiye'ye göre insanlar bundan Allah'ın, mahlukattan ayrı olduğunu ve yaratılmışların bedenlerine benzemediğini anladıklarını söyler. Haddi zatında bu anlam doğrudur. Ehl-i Sünnet ve Selef bunu inkar etmemektedir. Ama Mutezile'nin kastı bu değildir. Mutezile bununla şunu demek istemiştir: "O (Allah) görülmez" "kendisi konuşmaz", "O herhangi bir sıfatla kaim değildir", "Mahlukata mübayin değildir" vs.

Mutezile, sonradan olan şeylerin (havadis) Allah'ın zatına hulul etmesini inkâr edip reddettiğinde, bununla insanlara şunu anlatmak istemiştir: "Allah, istihale ve tağayyürata mahal değildir. Allah, mahlukat için varid olan dağılma ve bozulmayı gerektiren hadiselerle maruz değildir." Bu anlam haddizatında doğrudur. Ama Mutezile'nin kastettiği bu değildir. İbn Teymiye'ye göre Mutezile'nin asıl maksadı şudur: Allah'ın kendi zatında ihtiyari bir fiili yoktur. Kendisiyle kaim olan bir kelamı ve fiili de yoktur. Yine o istiva, nüzul veya ityan ve gelişe muktedir değildir. Yarattığı mahlukat O'nun yaratma anındaki bir fiili değildir. Bilakis mahlukatın kendisi fiildir. Ortada ne fiil, ne mef'ul, ne halk, ne de mahluk vardır. Mahluk halkın aynısı, mef'ul da fiilin aynısıdır."⁶⁰

Bu, İbn Teymiye'nin, Mutezile mezhebinin Allah'ın sıfat ve fiillerini nefyetme konusunda yapmış olduğu tahricattır. İbn Teymiye bu tahricattan, Mutezile mezhebi ile Küllabiyye medresesini irtibatlandırmak için Allah'ın zatı hakkında havadisın nefyi hususunda Mutezili mezhebin takip ettiği mantığı ortaya çıkarmaktadır. İbn Teymiye şöyle der: "İbn Küllab ve ona tabi olanlar bu hususta onlara muvafakat etmişler, sıfatların ispatı konusunda ise muhalefette bulunmuşlardır." Yani, Küllabiyye mezhebi sıfatları kabul etmekte, fiilleri ise nefyetmektedir. Fakat, "İbn Küllab, Haris el-Muhasibi, Ebu Abbas el-Kalanisi ve diğerleri Halık'ın mahluka olan mübayenetini ve mahlukat üstünde kendi nefsinin uluvvünü kabul edip tesbit etmektedirler. İbn Küllab ve etbai "uluvv"ün akli bir sıfat olduğunu ve akılla bilindiğini; Arş'ın üzerinde istiva etmesinin ise sem'i ve haberi bir sıfat olduğunu ve bunun ancak ihbar (haber) yolu ile bilinebileceğini söylemekte idiler. İbn Teymiye, bu konuda Eş'ari'nin iki görüşünden

birinde Küllabiyye okulundan etkilendiği görüşündedir. Çünkü Eş'ari, Allah'ın sıfatlarını bazen şer' ile bazen de akıl ile tesbit yoluna gitmekteydi. Daha sonra kendi okulu ortaya çıktı. Bunun üzerine İmamü'l-Haremeyn'in sıfatları sadece akılla ispat ettiğini görüyoruz.⁶¹ İmam İbn Furek de İbn Küllab'tan etkilenmiştir. Daha önce değindiğimiz *Müşkilü'l-Hadis* adlı kitabı Küllabiyye'nin en şiddetli bir düşmanı olan İbn Huzeyme'ye verilmiş bir cevaptır. Hatta kadı Ebu Bekir el-Bakillani de İbn Küllab'dan, Ebu Zer el-Herevi de Bakillani'den etkilenmiştir.⁶² Herevî, İbn Küllab, Kalanisi, Dab'i ve Sakafi'nin metodunu Harem'e taşımışlardır. Daha sonra Ebu Bekir el-Baci, Herevî'nin bu metodunu Hanefi kadısı Ebu Cafer Simnani'den almıştır. Ebu Bekir b. el-Arabi de aynı metodu İmamü'l-Haremeyn'den almıştır. Bunlardan Ebu Bekir el-Bari ile Ebu Bekir b. el-Arabi, Küllabiyye mezhebini Mağrib'e taşımışlardır.⁶³

İbn Teymiye'ye göre Fahreddin er-Razi de Küllabiyye'den etkilenenler arasındadır. İster bir kısım düşünceleri onlardan olmuş olsun, ister bazı hususlarda onları tenkid etmiş olsun.⁶⁴

Eski tarihçilerin İbn Küllab ve Ebu Abbas el-Kalanisi ile birlikte andıkları üçüncü bir şahsiyetten bahsetmiştik daha önce. İşte o şahsiyet Haris b. Esed el-Muhasibi'dir (ö.243 H.). Eski İslâm felsefesi tarihçilerinin çoğuna göre Muhasibi, İbn Küllab ve Kalanisi'nin görüşlerini paylaşmıştır.

el-Muhasibi İslâm mutasavvıflarından birisi idi. Bağdat mutasavvıflarının şeyhi ve tasavvufun önde gelen simalarından birisi olan Cüneyd-i Bağdadi, onun rahle-i tedrisinde yetişti. Fakat Ahmed b. Hanbel, -ki çoğu kaynaklar bunda ittifak halindedir- onunla görüşülmemesini tavsiye etmiş ve onu cemaatten tecrid etmiştir. Tarihçiler İbn Hanbel'in onu tecrid etmesini iki sebebe bağlamaktadırlar: Birincisi, onun tasavvufudur, kalbe hutur eden şeylerle nefsin vesveseleri hakkında konuşmasıdır. İbn Hanbel bunu İslâm'a müdahale saymıştır. İkinci ve önemli olan diğer sebep ise, "İbn Küllab'ın görüşüne intisab etmiş olması"dır.⁶⁵ Muhasibi, Küllabiyye mezhebine ait görüşlerini *Fehmü'l-Kur'an* adlı kitabında serdetmiş ve savunmuştur. Muhasibi'nin çoğu kitaplarının günümüze kadar korunmuş olması iyi bir şanstır. Çünkü bu kitaplar Küllabiyye okulu

hususunda araştırma yapanlar için önemli bir kaynaktır. Umulur ki, genç müslüman araştırmacılar Muhasibi'yi kelam ve tasavvuf yönünden araştırırlar. İslâm düşüncesinde önemli bir merhaleyi temsil eden Muhasibi'nin tasavvuf ve kelamdaki felsefi görüşleri böylece açıklığa kavuşmuş olur. Hiç kuşkusuz Okulu'nun daha derinlemesine araştırılmaya ve üzerinde durulmaya ihtiyacı vardır. Bu medresenin dayandığı temel ilkelerin irdelenmesine ve diğer Ehl-i Sünnet mezhepleriyle karşılaştırılmasına ihtiyaç vardır. Benim için şimdilik yeterli olan şey, İslâm düşünce tarihinde bu okulun büyük önemine dikkat çekmiş olmamdır.

¹Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 124.

²İmamü'l-Haremeyn, *el-İrşad*, s. 119.

³es-Sübki, *Tabakatu's-Şafiiyye*, c. 2, s. 51.

⁴Bu konuda Dr. Muhammed Reşad Salim'in *Mihnacü's-Sünne* üzerine çalışmasına müracaat ediyorum .

⁵İbn Teymiye, *Mecmuatur-Resail ve'l-Mesail*, c. 4, s. 25, 51, 57.

⁶İbn Sübki, *Tabakatu's-Şafiiyye*, c.1, s. 52.

⁷İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 269-280.

⁸Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. s. 109.

⁹Abbad b. Süleyman ed-Damiri, Mutezile'nin yedinci tabakasından olup Hişam b. Amr el-Kuti'nin arkadaşlarındandır. (ö. 250 H.)

¹⁰Malati, *en-Tenbih*, s. 44

¹¹Subki, *Tabakatu's-Şafiiyye*, c. 2, s. 51.

¹²Subki, *Tabakatu's-Şafiiyye*, c. 1, s. 52.

¹³Kadı Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, s. 124, 172, 317.

¹⁴Subki, *Tabakatu's-Şafiiyye*, c. 1, s. 169, 170; c. 2, s. 52.

¹⁵*Lisanü'l-Mizan*, c. 3, s. 290.

¹⁶İbn Teymiye, *Minhac*, c. 1, s. 294.

¹⁷İbn Teymiye, *Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail*, c. 6, s. 50-51.

¹⁸İbn Teymiye, *Minhac*, c. 1, s. 16.

¹⁹Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 189-299.

²⁰İbn Teymiye, *Minhac*, c. 1, s. 216-217; c. 2, s. 275.

²¹İbn Mütahhar: Asıl adı Cemalüddin Ebu'l-Kasım el-Hasan b. Yusuf b. Mutahhar'dır (648-736). Nasirüddin Tusi ve İbn Tavus'tan ders almıştır. Usûl ilminde Tabiiyyat ve İlahiyat kısımlarında 135'i aşkın eseri vardır. İbn Hacer (*ed-Daru'l-Kamine'de*) onu allame İbn Mutahhar el-Huli el-Esedi el-Mutezili diye zikreder. Bu onun Mutezile'ye olan eğiliminden dolayıdır.

²²İbn Teymiye, *Minhacu's-Sünne*, c. 1, s. 235.

²³A.g.e, c. 1, s. 235.

²⁴A.g.e, c. 1, s. 118.

²⁵İbn Teymiye, *Minhac*, c. 1, s. 304.

²⁶A.g.e, c. 1, s. 204.

²⁷İmamü'l-Haremeyn, *el-İrşad*, s. 119, 170

²⁸İmamü'l-Haremeyn, *el-İrşad*, s. 130

²⁹İmamü'l-Haremeyn, *el-İrşad*, s. 134

³⁰İbn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail ve'l-Mesail*, c. 4, s. 39

³¹İbn Teymiye, *Minhac*, c. 3, s. 321

³²A.g.e, c. 1, s. 223.

³³Ibn Teymiye, *Minhac*, c. 1, s. 45

³⁴Ibn Teymiye, *Minhac*, c. 1, s. 38, c. 2, s. 78.

³⁵Ibn Teymiye, *Minhac*, c. 2, s. 79; *Muvafakat*, c. 2, s. 130, 131, 171, 172.

³⁶A.g.e, c. 2, s. 82.

³⁷Eş'ari, *Makalatu'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 584-588.

³⁸Subki, *Tabakatu's-Şafiiyye*, c. 1, s. 45, 46, 47, 48, 49.

³⁹Ibn Teymiye, *Minhac*, c. 2, s. 63.

⁴⁰Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 586, 587, c. 1, s. 294.

⁴¹Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 2, s. 9 ve s. 25.

⁴²Bkz. Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 1, s. 5, 86, 146, 159, 169, 161, 185, 199, 209, 219, 262, c. 2, s. 4, 5, 50, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 75, 87, 129, 135, 142, 151, 166, 168. Yine bkz. *Mecmuatu'r-Resail ve'l-Mesail*, c. 4, s. 50-51.

⁴³Bağdadi, *el-Fark*, s. 221, ve Bkz. Ibn Asakir, *et-Tebyin*, s. 398.

⁴⁴Bağdadi, *el-Fark*, s. 221.

⁴⁵Subki, *Tabakatu's-Şafiiyye*, c. 2, s. 51, Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 2, s. 4.

⁴⁶Bağdadi, *el-Fark*, s. 513.

⁴⁷İmamü'l-Haremeyn, *el-İrşad*, s. 399.

⁴⁸Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 40, 126.

⁴⁹Ibn Teymiye, *Minhac*, c. 2, s. 217; *Muvafakat*, c. 1, s. 46, 161.

⁵⁰Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 4, s. 4.

⁵¹A.g.e, s. 161. Yine Bkz. c. 1, s. 5.

⁵²et-Temimiyyûn: Ebu Fadl Hasan et-Temimi'nin etbaı. Ahmed b. Hanbel'e tabi ehl-i sünnet idiler. Bkz. *Muvafakat*, c. 2, s. 29-52.

⁵³Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 3, s. 51.

⁵⁴Ibn Huzeyme 311'de vefat etti. *Tabakat-ı Şafiiyye*'de uzun bir hayat hikayesi vardır. c. 2, s. 130-135.

⁵⁵Subki, *Tabakatu's-Şafiiyye*, c. 2, s. 172.

⁵⁶Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 2, s. İmam Ahmed'in menakıbı konusunda bir kitap yazan Ebu Bekir el-Beyhaki, burada Ebu Fadl et-Temimi'ye istinad etmiştir. *Muvafakat*, c. 2, s. 9.

⁵⁷Ahmed b. İshak b. Eyyub b. Yezid b. Abdurrahman b. Nuh en-Nisaburi büyük İmam Ebu Bekir b. İshak ed-Dab'i. Fıkıh ve hadis ilmini biradarda cemedan İmam, Hicri 258 senesinde doğmuş, 342 yılında vefat etmiştir. Kelam ilminde yazdıklarının bir başka örneği gösterilemez. Ehl-i hadis me-

şayihindendir. *Tabakatu's-Şafiiyye*, c.2, s. 2-82.

⁵⁸Ibn Furek, *Müşkilü'l-Hadis ve Beyanuhu*, (Haydarabad baskısı 1362 H.) s. 137-140 ila 144-146, 151.

⁵⁹Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 2, s. 38-43.

⁶⁰Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 1, s. 6-10.

⁶¹Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 2, s. 7, 159, 160, 161.

⁶²A.g.e., c. 2, s. 53.

⁶³Ebu Zer el-Herevi, *Tebyinü Kizbi'l-Müfteri*, s. 55.

⁶⁴Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 2, s. 81, 89, 92; c. 3, s. 11, 49, 127, 333, 239; c. 4, s. 20, 91, 96, 106, 107, 109.

⁶⁵A.g.e., c. 2, s. 4; Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 3, s. 646; Sübki, *Tabakatu's-Şafiiyye*, c. 2, s. 37.

İNDEKS

A

Abdülcebbar 124, 126, 131, 134,
 136, 324, 381, 404
 Abdülkerim b. Ebi'l-Evca 274
 Abdullah b. Mesud 272
 Abdullah b. Sabig 345
 Abdullah b. Said 399
 Abdullah b. Sebe 85, 86, 99, 321
 Abdullah b. Zübeyr 326
 Abdülvahhab 285
 Adem 28, 94, 104, 127, 132, 133,
 242, 260, 269, 270, 283, 284, 297,
 338, 352
 Afşin 285
 Agathademon 191, 293
 Ahmed b. Hanbel 334, 348, 349,
 350, 351, 352, 353, 354, 355, 358,
 361, 362, 365, 366, 367, 368, 371,
 381, 382, 389, 393, 395, 398, 399,
 403, 406
 Ali b. Ebi Talib 217
 Amir b. Hanife 272
 Ammar b. Bedil 281, 282
 Ammonius Sakkas 154, 175, 235,

242, 294

Amr b. Ubeyd 288, 330, 334, 338
 Anan bin Davud 101
 Anaxagoras 162, 196, 207, 208,
 209, 210, 211, 230
 Anaximendros 159, 162, 163, 164,
 165
 Anaximenes 159, 162, 164, 165,
 166, 167, 187
 Aristippos 224
 Aristo 95, 96, 102, 103, 106, 107,
 136, 142, 143, 145, 147, 148, 149,
 150, 151, 154, 156, 159, 160, 164,
 166, 167, 169, 171, 173, 179, 180,
 182, 183, 184, 186, 189, 191, 194,
 195, 198, 199, 200, 207, 208, 210,
 213, 214, 215, 217, 219, 220, 225,
 228, 229, 230, 234, 235, 237, 238,
 293, 294
 Asin Palacios 191

B

Babek 285, 287

Baci 403
 Baker 287
 Bağavi 378
 Bedevi 180, 202, 222, 229, 230, 237, 243, 248, 250
 Beşşar b. Bürd 187, 275
 Behya 108, 109
 Betler 60
 Betti 329, 341
 Beyhaki 234, 347, 398, 406
 Bişr b. Velid 334
 Biruni 270, 272, 273, 274, 280, 282, 283, 284, 290, 292, 297, 302
 Budasef 297, 302
 Buhari 335, 350, 368, 374
 Buhtîşu 145

C

Ca'd b. Dirhem 274, 333
 Cabir b. Hayyan 160, 203
 Cabirol 108, 110, 191
 Cafer-i Sadık 86, 288
 Cahız 215, 272, 288, 306
 Cehm b. Safvan 333, 353, 362, 363, 364
 Claude Bernard 36
 Cüveyni 125

D

Dab'i 399, 403, 406
 Davud 174, 189
 De Boer 13, 240, 287
 Dekkak 399
 Demokrit 196
 Diojenes Laertius 180

E

Ebcür 144
 Ebu Ali el-Cübbai 395
 Ebu Ali es-Sakafi 399

Ebu Ali Said 273
 Ebu Atahiye 276, 277, 278
 Ebu Bekir 322, 371
 Ebu Berekat 240
 Ebu Cafer el-Mansur 101, 148, 283
 Ebu Şakir ed-Deysani 279
 Ebu Haşim 324, 326, 327
 Ebu Haşim el-Cübbai 130, 135
 Ebu Hanife 301, 324, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 348, 351, 371, 373
 Ebu Hayyan 206, 248
 Ebu Hilal 334
 Ebu Müslim 282, 283, 284
 Ebu Rîde 13, 211, 248, 300, 308
 Ebu Sevr 371
 Ebu Süfyan 271
 Ebu Yahya 273
 Ebu Yakub 104
 Ebu Yusuf 333, 334, 340
 Ebu Zehra 339, 340
 Ebu Zeyd 146, 176, 205
 Ebu İsa 275
 Ebu'l-Huzeyl 379
 ed-Dımişki 273, 290, 324
 Eş'ari 14, 105, 149, 241, 330, 332, 344, 348, 350, 351, 368, 372, 374, 377, 381, 383, 388, 392, 394, 395, 396, 397, 400, 402, 406
 Eflatun 51, 59, 94, 95, 96, 106, 111, 139, 148, 150, 151, 158, 169, 186, 189, 191, 196, 198, 211, 215, 216, 217, 218, 229, 230, 234, 237, 239, 245, 246, 293, 294
 Ehrimen 259, 260, 261, 263
 el-Cebeli 190
 el-Cübbai 124, 134
 el-Kindi 124
 Empedokles 180, 183, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 212
 Epikür 202, 212

Esed b. Abdullah el-Kasri 281
et-Tahavi 343
Evzai 371

F

Fahreddin er-Razi 15, 211, 403
Farabi 49, 50, 52, 53, 57, 62, 107,
108, 111, 143, 150, 153, 154, 186,
218, 223, 225, 238, 239, 240, 241,
295, 297, 307, 313
Faraklit 114, 267
Şa'bi 345
Şafii 61, 344, 345, 347, 348, 381
Şehristani 88, 101, 115, 125, 127,
128, 130, 131, 132, 135, 136, 149,
152, 153, 154, 157, 158, 162, 166,
168, 169, 170, 171, 172, 179, 181,
184, 185, 186, 192, 193, 196, 197,
205, 210, 212, 223, 225, 226, 227,
235, 237, 239, 243, 244, 245, 246,
247, 251, 258, 259, 261, 264, 298,
299, 300, 306, 331, 372, 373, 377,
379, 397, 404, 406
Şervin 286
Şirazi 147, 211, 225, 243, 248, 250
Şüşteri 290
Francis Bacon 36, 45

G

Galen 142, 217, 220, 221, 225
Gauthier 55, 56, 58, 65
Gaylan 324, 327
Gazali 46, 52, 109, 125, 149, 213,
219, 233, 240, 241, 248, 288, 289,
304
Goldzieher 88, 89, 103, 153

H

Haccac b. Yusuf 273
Halid b. Yezid 148
Hallac 82, 187, 290

Hamidüddin el-Kirmani 288
Hasan el-Basri 323, 345
Hasiday 101
Hayyat 288
Herakleitos 182, 183, 184, 186,
187, 188, 196, 246
Herevi 398, 403, 406
Hermonius b. Deysan 266
Hudayri 12, 136, 218
Hulli 382
Hunein b. İshak 164, 198
Hüsrev el-Ezramkan 274

J

John Stuart Mill 36, 39, 40

K

Ka'bi 324, 373
Kaddah 113, 292
Kalanisi 351, 372, 377, 380, 387,
396, 397, 398, 400, 401, 403
Kaliarhos 96
Kazvini 187, 296
Kevseri 287, 341, 349, 373
Kindi 13, 49, 50, 52, 53, 107, 146,
147, 153, 176, 177, 178, 192, 218,
240, 293, 300, 308
Kiyomres 259, 260
Krisippus 225, 230, 232
Kıfti 142, 225, 234, 235, 239, 243,
244, 249, 250

L

Lalande 35, 38
Lammens 125

M

Makrizi 306
Malati 373, 379
Malik b. Enes 343

- Mani b. Fatik 266
Markiyon 258, 265, 275
Maturidi 14, 15, 215, 330, 332, 343, 370
Max Meyerhof 141, 142, 144, 147, 176, 177, 243
Mazdek 269, 270, 279, 280, 281, 282, 284, 285
Mehdi 275, 280, 287
Melisos 178, 182
Melissos 179, 202
Mervezi 143
Mesudi 52, 102, 143, 144, 176, 243, 245, 275
Metta 143, 200
Meymun b. Deysan 279
Modrates el-Kadisi 169
Mûbeşşir b. Fatik 162, 167, 180, 185, 186
Muhammed 17, 26, 65, 71, 80, 83, 120, 123, 175, 289, 324, 364
Muhammed b. Ali 281, 288, 291, 324
Muhammed b. Ebi Bekr 176
Muhammed b. Hanefiyye 323, 324, 325, 326, 327
Muhammed b. Süleyman 274
Muhasibi 109, 350, 354, 372, 377, 381, 386, 396, 398, 400, 402, 403, 404
Mukanna 284
Mukatil b. Süleyman 331, 340, 387
Munk 90, 91, 97, 98, 102, 108, 115, 213, 248, 257
Musa b. Meymun 213
Musa el-Hadi halife 276
Müseylimetü'l-Kezzab 272
Mustafa Abdürrazık 12
- N
- Nahvi 141
Nallino 149
- Nastur 99, 128, 129, 130, 131, 145, 241
Nazzâm 13, 188, 211, 212, 216, 228, 248, 266, 277, 288, 396
Neşşar 45, 243, 247, 249, 374
Nevbahti 188, 342
Nieberg 287
Nikomahos el-Cirasi 169
- O
- Origenes 289
Osman b. Said 350
- P
- Parmenides 178, 179, 181, 196
Peygamber 17, 30, 64, 70, 71, 74, 75, 83, 85, 121, 140, 153, 154, 312, 321, 327, 360, 366, 370
Philon 93, 169, 258
Pitagoras 167, 238
Plotinus 235, 237, 238, 242
Plutarkos 160, 161, 162, 164, 167, 179, 182, 183, 184, 185, 201, 202, 203, 204, 205, 208, 209, 210, 213, 221, 222, 228, 230, 232, 243, 244, 245, 246, 248, 250
Porfirius 148, 156
- R
- Renan 54, 55, 57, 65
Ritter 394
Roger Bacon 35, 38, 45
- S
- Salih b. Abdilkuddus 274
Santillana 152
Sayrafi 381
Sevri 371

Sicistani 175, 206
 Sokrat 101, 151, 182, 186, 188,
 189, 191, 198, 216, 217, 264
 Stephan Bar Sadila 145
 Sübki 46, 378, 379, 380, 388, 394,
 395, 404, 406
 Sühreverdi 290
 Suli 277
 Suveyris 145
 Suyuti 45, 46, 75, 243

T

Taberi 52
 Tehanevi 45, 249
 Thomas Aquinas 14, 103

U

Usaybia 144, 153, 167, 177, 190,
 243, 244, 245, 247, 249, 308

Y

Yahya b. Halid el-Bermeki 301
 Yahya en-Nahvi 141
 Yakub el-Berzaani 131
 Yakubi 52, 181, 212, 284, 306
 Yeremya 133
 Yuhanna el-Abami 141, 145
 Yusuf Kerem 115, 245, 246

Z

Zehebi 381
 Zekeriyya er-Razi 217
 Zenon 178, 179, 180, 181, 196,
 202, 225, 228, 230
 Zerdüşt 10, 92, 187, 262, 263, 264,
 282
 Zerkeşi 30, 45
 Zeyd b. Ali 329, 332, 345
 Zühdi Hasan Carullah 125, 134,
 136, 149, 241, 288, 395, 397, 403

Züheyr el-Esrî 390
 Zühri 345
 Zürvan 261

Other

İblis 246, 335
 İbn Akil 398
 İbn Arabi 258
 İbn Asakir 405
 İbn Bacce 49, 53
 İbn Cevzi 349
 İbn Ebî Leyla 371
 İbn Furek 399, 403, 406
 İbn Hacer 405
 İbn Haldun 30, 31, 52, 62, 115,
 298, 307
 İbn Hallikan 284, 306
 İbn Hazm 84, 115, 125, 136, 218,
 276
 İbn Huzeyme 398, 399, 403, 406
 İbn Kesir 115, 147
 İbn Küllab 351, 372, 378, 379, 380,
 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388,
 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395,
 396, 397, 398, 400, 402, 403
 İbn Kuteybe 368, 374
 İbn Meserre 108, 110, 190, 191,
 205, 297
 İbn Meymun 111
 İbn Miskevveyh 167, 244
 İbn Mukaffa 148, 149, 279, 280
 İbn Rüşd 13, 14, 16, 49, 50, 52, 53,
 103, 111, 150, 219, 220, 238, 240,
 241
 İbn Seb'in 290, 301
 İbn Sina 49, 50, 53, 57, 111, 154,
 218, 219, 235, 239, 240, 241, 295
 İbn Teymiye 15, 46, 52, 146, 218,
 220, 234, 242, 243, 378, 381, 382,
 383, 384, 385, 386, 387, 389, 390,
 391, 392, 393, 395, 396, 397, 398,
 399, 401, 402, 403, 404, 405, 406
 İbn Tufeyl 49, 53, 235
 İdris 154, 174

İmamû'l-Haremeyn 52, 125, 149, 388, 397, 403, 405
İsa 25, 74, 80, 83, 112, 113, 114, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 134, 257, 262, 266, 267, 269, 284, 300, 303, 356, 366
İsmail 24, 25, 26, 80, 83, 86, 113, 125, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 166, 217, 224, 248, 249, 279, 296, 297, 307

İnsan yayınları'nın Felsefe ve Hikmet Dizisi'nden çıkan diğer kitapları

Evrenin Yatışmaz Yapısı	Abdülkerim Sürüş
Gazali Hakikat Araştırması	Sabri Orman
Usul-i Din	İbn Hazm
Felsefe-i Ula	Şemsettin Günaltay
İhvan-ı Safa'da Müzik Düşüncesi	Yalçın Çetinkaya
İkbal ve Kur'anî Hikmet	Muammer Münevver
Küçük Felsefe Tarihi	Mustafa Rahmi
İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı	Muhammed İkbâl
İlimlerin Özü	Nevi Efendi
Felsefe Dersleri-1/ (Genişletilmiş Yeni Bas.)	Murtaza Mutahhari
Söyleşiler	A. Tabatabai - H. Corbin
Beytül-Hikme	Mustafa Demirci
Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe	Mehmet Ayman
Kant ve Felsefesi	Mehmet Emin Erişirgil
Hikmet ve Sanat	Gulam Rıza Avani
Farabi'de Mutluluk ve Ahlâk ilişkisi	Mehmet Kasım Özgen
Felsefe Dersleri-2	Murtaza Mutahhari
Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri	M.M. Şerif
Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri	Yusuf Ziya Yörükân
İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi	Ahmet Kamil Cihan
Hayy ibn Yakzan	İbn Tüfeyl- İbn Sina
İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş	Macit Fahri
İhvan-ı Safa'da Varlık Düşüncesi	Hamdi Onay
Heidegger ve Teoloji	Edisyon
Düşünme, Konuşma ve Söz üzerine	Gazâlî
Varlık Zinciri	Arthur O. Lovejoy
Dinî Bilginin İmkânı	Der. Temel Yeşilyurt
Hasan el-Basri ve Kelami Görüşleri	Mustafa erdem
Akıl ve Nass	Kamil Güneş
Hukuk Felsefesi-Mutezile'de	Kadı Abdulcabbar
Kindi Metafiziği	Cevher Şulul
Mistisizm ve Felsefe	Walter T. Stace
İslâm Hikmeti	Hâce Han
Mutezile'den Aforizmalar	Yüksel Macit
İkbâl'in Düşünce Dünyası	Ahmet Albayrak
Türk Kelam Bilginleri	Ömer Aydın
Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim	Christophe Andruzac

İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-I

Ali Sami en-Neşşâr

İslâm felsefesinin İslâm ümmeti için yenilenen nihaî bir yorum ve bu yaratıcı ümmetin çağlar boyunca ilerlemesinde itici bir güç olduğu hususunda en ufak bir şüphe yoktur. Kuşkusuz İslâm felsefesi müslümanların hayatlarının bir cevheri, gelişmelerinin bir aynası olduğu gibi toplumlarının batınında bulunan üzüntülerin ve emellerin de bir yansımasıdır. Bu felsefe metafizik, tabiat, ahlak ve siyaset gibi bir çok konuda geniş alanları içine almış ve çeşitli ufukları kapsamıştır. Onu diğer toplumlardan ve medeniyetlerden ayırt eden kendine özgü bir medeniyet ortaya koymuştur. Dolayısıyla İslâm felsefesinin diğer medeniyetlerin bir uzantısı yahut daha önceki felsefelerin ve düşüncelerin gelişmemiş bir şekli olduğunu söylememiz mümkün değildir. İslâm felsefesi her şeye nüfuz edici olan yaratıcı ve aydınlatıcı bir çağın başlangıcıydı. Yepyeni bir yaratıcılıkla geldi ve insanlığın düşünce tarihine büyük tasavvurlar kazandırdı. Yeni İslâm ekolünün müslümanların ana kaynaklarında, bu medeniyetin üzerindeki perdenin kaldırılması gerektiğini duyurmasından beri ben de, İslâm felsefesinin ve İslâm düşüncesinin doğuşunun takipçisiyim. Kuşkusuz bu ilk doğuş, üzerinde İslâm felsefesinin ve İslâm düşüncesinin bina edildiği temel taşdır.

TK. ISBN. 975-574-154-2



insan yayınları