

BAĞDAT İLİM HAVZASINDA
İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN
ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ



ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

® Eserin basım hakkı Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN: 978-

Sertifika No: 17576

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI

Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 98

Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantılar Dizisi: 16

Kitabın Adı:

Bağdat İlim Havzasında

İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri

Yayın Hazırlığı

ve Sayfa Tertibi:

Dr. İsmail KURT

Son Okuma:

Seyit Ali TÜZ

Koordinatör-Editör:

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kapak Tasarım:

Halil YILMAZ

Baskı, cilt:

Matsis Matbaa Hizmetleri San. ve Tic. Ltd. Şti.

Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51 Sefaköy-İstanbul

Tel: 0212 624 21 11 pbx Faks: 0212 624 21 17

Sertifika No: 40421

1. Basım:

Ekim 2020/1000 adet basılmıştır.

İletişim Adresi:

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüpsultan/İstanbul

Tel: (0212) 491 19 03 - 04 – Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarneyriyat.com.tr – siparis@ensarneyriyat.com.tr

**BAĞDAT İLİM HAVZASINDA
İSLÂM DÜŞÜNÇESİNİN
ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ**

Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı

İstanbul, 14-15 Aralık 2019

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Toplantı Salonu
Ümraniye/İstanbul

İstanbul 2020

©Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmi ve fikri muhtevâ ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lif hakları İSAV'a aittir.



Toplantıyı Tertipleyenler



I- İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
Elmalıkent Mahallesi Elmalıkent Caddesi No: 4 Ümraniye/İstanbul
Tel: +90 216 474 08 60 - Faks: +90 216 474 08 75
E-Posta: 29mayis@29mayis.edu.tr

II- İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI (İSAV)
Kızıtaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih-34080/İstanbul
Tel: +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37
Web Sitesi: <http://www.isavvakfi.org> – isav.org.tr
e-posta: isav@isavvakfi.org – isav@isav.org.tr

Kütüphane Bilgi Kartı:

Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri, Editör: İlyas Çelebi,
 1. bs.—İstanbul: Ensar Neşriyat, İstanbul 2020
 520 s.; 16x23,5 cm.

ISBN : 978-

(İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları Dizisi: 98)

1. İslâm tarihi 2. Kelâm, 3. Tasavvuf 4. Bağdat, 5. İctimai hayat

Dizin ve kaynaklar var.

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	09
--------------	----

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ	13
<i>İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektör Yardımcısı</i>	
Prof. Dr. Ali ÖZEK	17
<i>İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı</i>	
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU	19
<i>İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektörü</i>	

TEBLİĞ ve TEBLİĞCİLER

I. OTURUM: TARİH

Başkan: **Prof. Dr. Feridun Mustafa EMECEN**

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı

I. Tebliğ: Abbâsî Tarihinden Günümüze Entelektüel Bir Yapılanma Örneği: Bağdat

Tebliğci:

Prof. Dr. Nahide BOZKURT	23
--------------------------------	----

Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi

II- Kuruluşundan Selçuklu Hâkimiyetine Bağdat**Tebliğci:**

Dr. Abdülhamit DÜNDAR.....57

*Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi***SERBEST MÜZÂKERELER**

Prof. Dr. İsmail YİĞİT 107

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ..... 113

II. OTURUM: KELÂMBaşkan: **Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU***İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektörü***III. Tebliğ: İmam Eş'arî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri****Tebliğci:**

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ..... 125

*Sıirt Ü. İlahiyat Fakültesi***IV. Tebliğ: Ebü'l-Hasan El-Eş'Arî; Kelâm Sistemi ve Usûlü****Tebliğci:**

Dr. Öğr. Üyesi Hikmet YAĞLI MAVİL..... 179

*Bolu İzzet Baysal Ü. İlahiyat Fakültesi***SERBEST MÜZÂKERELER**

Prof. Dr. Hülya ALPER..... 231

Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ..... 233

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR..... 241

Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM..... 247

Prof. Dr. Sinan ÖGE..... 251

Dr. Kılıç Arslan MAVİL..... 257

III. OTURUM: İSLÂM FELSEFESİ

Başkan: **Prof. Dr. Mahmut KAYA***İ. Ü. Edebiyat Fakültesi(Emekli)***V. Tebliğ: “el-Kindî ve Mirası”****Tebliğci:**

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ..... 269

*Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi***VI. Tebliğ: “İbn Sînâ”****Tebliğci:**

Prof. Dr. Ali DURUSOY..... 309

*Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi***SERBEST MÜZÂKERELER**

Prof. Dr. Fuat AYDIN 357

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA 359

Prof. Dr. Ömer TÜRKER..... 364

Doç. Dr. Eşref ALTAŞ..... 370

Doç. Dr. Engin ERDEM..... 393

Doç. Dr. Mehmet BULGEN 399

Dr. Öğrt. Üyesi Sever IŞIK 403

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim ÜÇER..... 409

IV. OTURUM: TASAVVUF

Başkan: **Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN***Üsküdar Üniversitesi***VII. Tebliğ: Bağdat Tasavvufunun Lisanı: Cüneyd-i Bağdâdî****Tebliğci:**

Doç. Dr. Süleyman GÖKBULUT 417

Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi

SERBEST MÜZÂKERELER

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK.....	445
Prof. Dr. Osman TÜNER.....	458
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ.....	452
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU.....	467
Doç. Dr. Semih CEYHAN.....	479
Dr. Cennet CEREN ÇAVUŞ.....	482
Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALKAN.....	483
Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER.....	490

GENEL DEĞERLENDİRME

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ.....	495
Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ.....	497
Prof. Dr. Mahmut KAYA.....	498
ÖZET (Türkçe, Arapça).....	503
DİZİN.....	506

TAKDİM

Vakfımız, millî ve milletlerarası tartışmalı ilmî toplantılar yanında **İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi**'nin araştırıldığı bir dizi **Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları** da düzenlemektedir.

Vakfımız 2003 yılında, **“İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi”** ana başlığı altında **“Din Eğitimi, İslâm Felsefesi, Kelâm, İslâm Mezhepleri Târîhi, Tefsir, Hadis, İslâm Hukuku, Tasavvuf ve İslâm Târîhi”** ilimlerdeki usûl mes'elelerini ve bu hususlardaki tartışmaları ele almış; günümüz ilimlerdeki gelişmelere paralel olarak bu ilimlerde karşılaşılan metodoloji problemlerini çözme yönündeki teklifleri değerlendirmiştir. **“İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi”** ana başlığı altında yapılan bu toplantılarda sunulan tebliğler, **İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'eleleri-1-2** adıyla iki cilt hâlinde yayımlanmıştır.

Bu çalışma ile ilgili olarak akademisyenlerimizin teklifleri doğrultusunda Vakfımız, her ilim dalının metodolojisindeki problemlerden birinin tartışılmasını kararlaştırmış ve bu cümleden olmak üzere **Hadis, İslâm Târîhi ve İslâm Hukuku**'nun müşterek problemlerinden olan **Metin Tenkidi; Yeni ve Çağdaş bir Tebliğ Metodolojisi Oluşturulması Mes'eleleri** konularını tartışmak üzere ikinci bir metodoloji/usûl toplantısı tertiplemiş, bu toplantı metinleri de **İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'eleleri-3** adıyla yayımlanmıştır.

Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları dizisinin bir devamı olarak **“İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'eleleri”**; **“Târîhte ve Günümüzde Kredi Usûlleri”** ve **“Tefsir Nasıl Bir İlimdir?”** konulu üç toplantı daha tertiplenmiş, bu toplantıya ait tebliğ ve müzâkere metinleri de

bir araya getirilerek **“İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes’alesi-III/1”**, **“Târihte ve Günümüzde Kredi Usûlleri-III/2”** ve **“Tefsir Nasıl Bir İlimdir?- III/3”** adıyla üç ayrı cilt hâlinde yayımlanmıştır.

Vakfımız **“Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri”** konulu dördüncü ilmî ihtisas toplantısını 20-21 Ekim 2012 tarihlerinde İstanbul’da gerçekleştirmiş olup bu toplantıda sunulan iki tebliğ çeşitli üniversitelerimizin İlahiyat Fakültelerinde görev yapmakta olan Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyeleri tarafından müzâkere edilmiş, toplantı metinleri bir araya getirilerek **Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri** adıyla neşredilmiştir.

Beşinci metodoloji Toplantısı 18–19 Ocak 2014 tarihlerinde Üsküdar Belediyesi Sabahattin Zaim Eğitim ve Kültür Merkezi’nde gerçekleştirilmiş, Tefsir, Hadis, Kelâm ve İslâm Hukuku İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkileri konularında dört tebliğ sunulmuş ve çeşitli üniversitelerimizin İlahiyat Fakültelerinde görevli hocalarımız tarafından müzakere edilmiş, toplantının genel bir değerlendirmesi yapılmış, toplantı metinleri **“Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri”** adlı eserde bir araya getirilerek neşredilmiştir.

14–15 Kasım 2015 tarihlerinde **“İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi”** konularında Üsküdar Belediyesi Sabahattin Zaim Eğitim ve Kültür Merkezi’nde altıncı Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı gerçekleştirilmiş, bu toplantıda da dört tebliğ sunulmuş ve çeşitli üniversitelerimizin İlahiyat Fakültelerinde görevli kırk dört hocamız tarafından müzakere edilmiş, toplantının genel bir değerlendirmesi yapılmış, toplantı metinleri **“İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi”** adlı eserde bir araya getirilerek neşredilmiştir.

20-21 Mayıs 2017 tarihlerinde, Sabahattin Zaim Kültür Merkezi’nde **“Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları”** konulu sekizinci Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı gerçekleştirilmiş, bu toplantıda **“Günümüzde Kelâm İlminin Müfredatı”** ile **“Fıkıhın Geçmişte ve Günümüzde**

Müfredat Sorunları” başlığı altında tebliğler sunulmuş ve çeşitli üniversitelerimizin İlahiyat Fakültelerinde görevli kırk hocamız tarafından müzakere edilmiş, toplantı metinleri *“Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları”* adlı eserde bir araya getirilerek neşredilmiştir.

İslâm Düşüncesi, İslâm Medeniyetinin gelişmesi ve genişlemesine paralel olarak muhtelif merkezlerde yoğunlaşmıştır. Günümüzden geriye baktığımızda bu merkezleri Mâveraiünnehir, Bağdat, Kahire, İstanbul ve Endülüş şeklinde ifade edebiliriz. Söz konusu bölgelerde ortaya konulan birikimi bir arada düşünmek, mümkünse bir pota içinde eritmek günümüz açısından önem arz etmektedir. Bu düşünceden hareketle 13-14 Ekim 2018 tarihlerinde yapılan *“Mâverâü'n-nehir'de İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri”* konulu toplantının devamı olarak Vakfımız, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi ile müştereken 14-15 Aralık 2019 tarihlerinde *“Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin İlk ve Öncü Şahsiyetleri”* konulu ilmî ihtisas toplantısını yaparak taçlandırmıştır.

İki gün süren toplantıda, ilk gün birinci oturumda Bağdat'ın tarihî, ilmî, siyasi, kültürel yapısını ele alan genel bir tebliğ sunulup tartışılmış, aynı gün öğleden sonra Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (Kelâm); ikinci gün sabah Ebû İshak el-Kindî (İslâm Felsefesi), öğleden sonra Cüneyd el Bağdâdî (Tasavvuf) konulu tebliğler sunulup tartışılmıştır.

Bu vesileyle çalışmada emeği geçen, maddî-mânevî desteklerini esirgemeyen bütün kişi, kurum ve kuruluşlara minnet ve şükranlarımızı sunuyoruz.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Rektör Yardımcısı

Prof. Dr. Ali ÖZEK
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
Mütevelli Heyet Başkanı

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektör Yardımcısı

Sayın Rektörüm,

Muhterem İSAV Başkanı,

Değerli hocalarım ve sevgili dinleyiciler,

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın (İSAV) ortaklaşa hazırlamış buldukları "Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri" başlıklı tartışmalı ilmî toplantıyı sizleri selâmlayarak ve hoş geldiniz diyerek açıyorum.

Bu toplantılar İslâm medeniyetinde ilmî çalışmalara merkez olmuş şehir ve bölgelerin ele alınarak incelenmesini, tartışılmasını ve değerlendirilmesini hedeflemektedir. Geçen yıl Semerkant/Maveraunnehir bölgesi olarak ilkini yaptığımız toplantımızda İmam Matüridî, Ebû Nasr el-Fârâbî ve Ahmed Yesevî'yi ele almıştık. Çok verimli bir çalışma olmuştu ve pek çok kişiden olumlu tepkiler almıştık. Bu çalıştay metnimiz kitap haline getirilerek sizlere takdim edildi. Serinin ikincisini bu yıl gerçekleştiriyoruz. Bu seri inşallah Endülüs, Mısır, İstanbul şeklinde devam edecek.

Bugünkü toplantımızın konusu Bağdat/Basra ilim havzası ve bu havzada yetişen İslâm düşüncesinin öncü şahsiyetlerinden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Cüneyd-i Bağdadî ve Ebû İshak el-Kindî olacak. Burada Bağdat bir simge olup amacımız onun yanında Basra, Kufe gibi bölgeye dâhil olan tüm şehirleri tartışmak, bölgenin ilim merkezlerinde gelişen ilmî atmosferi ortaya

koymaktır. Aslında bu bölgede sadece ele aldığımız kişiler değil, daha başka onlarca hatta yüzlerce âlim yetişmiştir. Seçtiğimiz örnekler kelâm, tasavvuf ve İslâm felsefesinde seri başı sayılacak kişilerdir.

Değerli ilim insanları ve sevgili katılımcılar,

Bugün ele alıp tartışacağımız Bağdat şehri 145-149/762-766 yılları arasında Abbasi halifesi Ebû Cafer el-Mansur tarafından kurulmuş olup kısa zamanda siyasi, askeri, ekonomik ve dinî yönlerden merkez haline gelmiştir. Bağdat'ın coğrafi, stratejik, hatta ekonomik ve demografik yapısını ve avantajlarını saklı tutarak bölgede ortaya konan siyaset, özgürlük, bilimsel araştırma ve çalışmalara ilgi ve teşvik göz önünde bulundurulacak olursa, Bağdat'ın niçin merkez haline geldiğini anlayabiliriz. Sözgelimi Bağdat şehrinin kuruluşundaki ilmî ve estetik özenden başlayarak felsefe, edebiyat, sanat, kültür, dinî düşünce alanlarında ortaya konan eserler takdire şayandır. Bu bölgeden İbn İshak, Vakidî, Ebû Yusuf, Kindî, Ferra gibi ilim ve düşünce insanlarının çıkması, burada Beytülhikme gibi felsefe ve tercüme evinin kurulması, bilim meclislerinin düzenlenmesi, Hintçe, Grekçe, Süryanice ve Pehlevi'den tercümelerin yapılması, Bağdat'ı ortaçağın entelektüel merkezi yapmıştır. Zaman zaman Ebû Müslim el-Horasanî, Ebü'l-Abbas es-Seffah gibi zamanın ruhuna uymayan kişiler çıkmış ve Mihne gibi uygulamalar ortaya konulmuş ise de bunlar dahi söz konusu entelektüel gelişmeleri engelleyememiştir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî *Tebssiratü'l-edille*'de bazı kişilerin Bağdat ile Semerkant'ı karşılaştırırken Bağdat'ı şehir, Semerkant'ı ise taşra kültürünün merkezi olarak gösterdiklerini kaydetmektedir.

Kuruluşunu takip eden yıllarda hızlı gelişmeler kat eden Bağdat, IX ve X. Yüzyıllarda İslâm âleminin en önemli ilim, sanat ve kültür merkezi olmuştur. Hintce, Farsça ve Grekçe gibi çeşitli dillerden Arapça'ya yapılan tercümeler, Arapça'yı dinî ve edebi dil olmanın yanında felsefe ve bilim dili haline getirmiştir.

Harran'da kurulmuş olan Cüdişapur medresesine mensup bilginler Bağdat'ta İran ve Hint asıllı bilginlerle bir araya gelerek ilmî mübahase ve münazaralar yaptılar. Ünlü tercüme evi ve felsefe okulu Beytül-hikme'de felsefe, mantık, tıp, zooloji, botanik alanlarında eserler tercüme ve te'lif edildi. Bu kurumlarda Huneyn b. İshak, Sabit b. Kurra gibi Süryanî mütercimler görev aldı. Bu atmosferde Harezmi, Kindî, Ferganî, Ebû Bekr er-Râzî el-Battânî, Fârâbî ve İbn Sina gibi felsefe; matematik, astronomi ve tıp bilginleri yetişti. Bişr b. Mu'temir, sümame b. Eşres, İbn Ebî Duad, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Bakillânî, İbn Furek, Abdülkahir el-Bağdâdî gibi kelâm; Cüneyd-i Bağdâdî, Haris el-Muhassibî, Ebû'l-Hüseyn en-Nuri, Ebû Saîd el-Harraz gibi sûfi; İmam A'zam Ebû Hanife, öğrencisi Ebû Yusuf, İbnü'l-Kattan el-Bağdâdî, Abdülvehhab b. Ali el-Bağdâdî, İbnü's-Sabbağ gibi fıkıh; Ebû Ubeyde Kasım b. Sellam, Taberî, Cessas gibi tefsir; Kisâî, Sibeveyh, Halil b. Ahmed, Câhız gibi dil âlimleri zikredilebilir.

İslâm kültür ve medeniyetinde böyle önemli bir konuma sahip olan Bağdat'ı Prof. Dr. Feridun Emecen'in başkanlığını yapacağı ilk oturumda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Nahide Bozkurt ve Dr. Abdülhamid Dündar bizlere Bağdat'ın kuruluşu, siyasî ve kültürel tarihi hakkında bilgiler sunacaklar. Prof. Dr. Mehmet Akbaş ve Prof. Dr. İsmail Yiğit'in müzakere ve katkılarıyla bu havzanın durumunu daha iyi öğrenmiş olacağız. Bilindiği üzere düşünceler dinî, sosyal, siyasî ve ekonomik şartların ve etkilerin sonucu oluşmaktadır. Bölgede ortaya çıkan akımları tanımak için söz konusu ortamı ve şartları anlamak önem arz etmektedir.

Pro. Dr. Mustafa Sinanoğlu'nun başkanlığında gerçekleştirilecek ikinci oturumda Prof. Dr. Cemaleddin Erdemci ve Dr. Hikmet Yağlı Mavil bizlere Eş'arî'yi tanıtacaklar. Eş'arî, kelâm ilminde ilk olmayıp ondan önce de bilhassa Mu'tezile içinde yetişmiş birçok kelâmcı bulunmaktadır. Ancak bizim Eş'arî'yi terçihimiz, daha sonra İslâm ümmetinin kahır ekseriyetini etkisi altına alan Ehl-i Sünnet kelâmının bölgedeki ilk temsilcilerinden

oluşudur. Ayrıca onun Mu'tezile geçmişi de kelâmı değerlendirmesinde etkili olmuştur.

Prof. Dr. Mahmut Kaya'nın başkanlığında yapacağımız üçüncü oturumda Prof. Dr. Gürbüz Deniz ve Prof. Dr. Ali Durusoy bizlere İslâm felsefesinin öncü şahsiyetlerinden el-Kindî ve İbn Sina'yı takdim edip onların felsefe ve görüşlerini sunacaklar. Bu hususta bazı mülâhaza ve değerlendirmeler yapılabilir. Sözgelimi Ebû Bekir er-Râzî, İbn Heysem gibi tabiatçı ve Câbir b. Hayyan, İhvan-ı Safa gibi hermetik felsefe yanlısı kişilerin ihmal edildiği söylenebilir. Ancak biz doğa filozoflarının yaygın çevre edinmemesini, işrak filozoflarının ise bir şekilde tasavvuf içinde devam etmesini göz önünde bulundurarak ana akım olarak Meşşâî filozoflarını esas aldık.

Prof. Dr. Reşat Öngören'in başkanlığını yapacağı dördüncü oturumda ise Doç. Dr. Süleyman Gökbulut tasavvufun öncü şahsiyetlerinden Cüneyd-i Bağdâdî'yi takdim edecekler. Yukarıdaki değerlendirmeler tasavvuf oturumu için de söylenebilir. Ancak Cüneyd-i Bağdâdî'nin her kesimden kabul gören ve şer'î ilimlerle de uyumlu olan bir tasavvuf anlayışını temsil etmesi, onu tercihimizde etkili olmuştur. Böylece toplantımızı bir değerlendirme oturumu ile tamamlamış olacağız.

Muhterem hocalarım! Toplantılarımızın akışı ve müzakere şekli hakkında da birkaç cümle söylemek istiyorum:

Bu toplantıyı icra usûlümüzde önce tebliğci hocalarımız sunumlarını yapıyorlar. Bu esnada müzakereci hocalarımız not alıyorlar, sunum esnasında konuşmanın akışını olumsuz etkileyecek herhangi bir müdahalede bulunmuyorlar. Sunum sonrası ise müzakere bölümüne geçiyoruz. Bu bölümde müzakereci hocalarımız soru sorabiliyor, eleştiri yapabiliyor ve konuya katkıda bulunabiliyorlar. Müzakerelerin sonunda ise tebliğci hocamıza yapılan müzakereler hakkında değerlendirmelerde bulunması ve sorulan sorulara cevap vermesi için söz veriyoruz.

Bu toplantıların amacı, ele aldığımız konuda yeni ve doğru değerlendirmelerde bulunmak, hak ve hakikati yakalamak, hikmete ulaşmaktır. Önceden tespit edilmiş bir fikrimiz olmadığı gibi, insanlara birtakım fikirleri dikte etme gibi bir niyetimiz de söz konusu değildir. Niyetimiz hayırdır, akıbetin de hayır olacağını umuyoruz.

Son söz olarak bu toplantının yapılmasında öncülüğü sebebiyle Prof. Dr. Ali Özek hocamıza ve onun himayelerinde faaliyet gösteren İslâmî ilimler Vakfı'na teşekkür ediyor, İSAV'ın bu çalışmalarının devam etmesini gönülden temenni ediyorum.

İkinci teşekkürüm ev sahibimiz olan İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'ne, özellikle de sayın rektörümüz Prof Dr. Mustafa Sinanoğlu'nadır. Son olarak ise ülkemizin değişik yörelerinden tebliğci ve müzakereci olarak davetimize icabet eden hocalarımıza teşekkür ediyorum. Toplantımızın başarılı geçmesini ve rızay-ı Bârî'ye muvafık olmasını diliyor, İstanbul'da kaldığınız süre içinde huzurlu ve mutlu günler geçirmenizi temenni ediyorum

Prof. Dr. Ali ÖZEK
İSAV Müttevelli Heyet Başkanı

Değerli Hazirûn!

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın müştereken tertiplemiş olduğu tartışmalı ilmî ihtisas toplantısına hoş geldiniz.

Bu toplantının konusu bilindiği üzere İslâm tarihinin ilk dört asrında Bağdat çevresinde yetişen âlim ve düşünürler ile onların ortaya koyduğu fikriyatları hakkındadır. Konunun uzmanı olan felsefe, kelâm, tasavvuf dalındaki arkadaşlarımız burada bu mevzu etrafında müzakere etmek üzere toplanmış bulunmaktadır.

İslâmî ilimler usûl ve furû' şeklinde taksim edilir. Tefsir, hadis, fıkıh ve kelim gibi ilimler usûlleri ile beraber temel İslâmî ilimleri oluşturmaktadır. Felse ve tasavvuf, bu ilimlerde öngörülen ve aranan kriterleri taşımamaktadır. Bu nedenle kanaatimce, felsefe ve tasavvuf birer ilim değildir ve bunların tarifi de yapılamamaktadır. Bu nedenle ben tasavvufu İslâmî bir ilim olarak kabul etmiyorum.

Yeryüzündeki insanlar arasında pek çok düşünce ve eğilimler vardır. Fakat bunların bir kısmı sırf itiraz için ortaya konmuştur. Benim de bir düşüncem var şeklinde ortaya atılan görüşlerin fazla bir değeri yoktur. Çünkü bunlar esasa etki yapmazlar. Nitekim insanlar arasında pek çok farklı görüş, düşünce ve anlayışlar, farklı davranışlar vardır. Tasavvuf denilen şey de felsefe gibi bir anlayıştır. Bu sebeple tasavvuf ve felsefe ilim değildir.

Değerli ilim insanları, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın kuruluş gayesi, ilmî araştırmalar yapmak, yaptırmak ve bu yoldan araştırmacı âlimler yetiştirmektir. Biz, bütün çalışmalarımızda bu kuruluş amacını esas alarak bu yönde faaliyetlerde bulunduk.

Benim size söylemek istediğim en önemli husus, dinî ilimlerde kitap ve sünneti esas almanız, Hz. Peygamber'in hayatını iyi bir şekilde araştırmanızdır. Hz. Peygamber hengi konuda nasıl davrandı, hangi konularda naslarla, hangi konularda akılla, nerelerde bilgi ve tecrübesiyle hareket etti, bunları iyi tespit etmeniz gerekiyor. Bu konu çok önemli. Eğer bu hususlara dikkat ederseniz, gelecek nesillere çok faydanız dokunur.

Bu toplantıyı tertip eden başta İlyas Çelebi hocaya teşekkür ediyorum. Kendisi vakfımızın şimdiye kadar birçok toplantısını tertip etmiştir. Ayrıca sizlere de bu toplantıya uzaktan yakından teşrif ederek iştirakiniz için çok teşekkür ediyor, toplantımızın başarılı geçmesini Cenab-ı Allah'tan niyaz ediyor, hepinize sağlık ve afiyetler diliyorum.

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektörü

Saygıdeğer hocalarım, kıymetli misafirler, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın kıymetli yöneticileri sizleri içtenlikle selamlayarak hoş geldiniz diyorum. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi olarak bu ilmî toplantıya ev sahipliği yapmaktan duyduğum memnuniyeti ifade etmek isterim.

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, yaklaşık elli yıldır, yurt içinde ve yurt dışında pek çok ilmî toplantı düzenlemiş, hemen her yıl bir milletlerarası ilmî toplantı tertip etmiş, ülkemizin ve hatta bölgemizin ilmî hayatına önemli katkılarda bulunmuş, çok sayıda ilim insanının önemli çalışmalar yapmasına vesile olmuş güzide ilmî kuruluşlarımızdan biridir. Başta Sayın Prof. Dr. Ali Özek Hocamız olmak üzere vakfımızın kıymetli mensuplarına teşekkürlerimi arz ediyorum.

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın "Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı" serisinden üniversitemiz İlahiyat Fakültesi ile ortaklaşa düzenlediği bu toplantıda kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvuf gelenekleri bağlamında "Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri" müstakil oturumlar ile ele alınacak ve tartışılacak.

İlk oturumda İslâm tarihinde coğrafi, siyasî, kültürel ve ilmî açıdan bir şehir olarak Bağdat ele alınıp tartışıldıktan sonra, takip eden oturumlarda Kelâm ilminde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, İslâm felsefesinde Ebû İshak el-Kindî ve İbn Sînâ ve tasavvuf geleneğinde ise Cüneyd-i Bağdâdî etraflıca takdim edilecek ve değerlendirilecektir. Toplantı genel değerlendirme oturumuyla sona erecektir.

Hazırladıkları kıymetli tebliğleri ile bu toplantıya ilmî katkılarını sunan tebliğ sahipleri hocalarımıza, kıymetli müzakerecilerimize ve toplantımızı teşrif eden misafirlerimize teşekkür ediyorum.

Öte yandan üniversitemiz öğretim üyelerinden Prof. Dr. İlyas Çelebi ve İlahiyat Fakültemizin kıymetli dekanı Prof. Dr. Ahmet Yücel ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın kıymetli başkanı Prof. Dr. Ali Özek hocamız ve vakfın kıymetli idarecilerine, münhasıran bu toplantının düzenlenmesinde emeği geçen herkese tekrar teşekkür ediyor, toplantının ele alınan konularda önemli çalışmalara öncülük etmesini diliyorum.

14 Aralık 2019 Cumartesi

I. OTURUM: TARİH

Başkan: **Prof. Dr. Feridun Mustafa EMECEN**

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

**1. Tebliğ: ABBÂSÎ TARİHİNDEN GÜNÜMÜZE
ENTELEKTÜEL BİR YAPILANMA ÖRNEĞİ: BAĞDAT**

Tebliğci:

Prof. Dr. Nahide BOZKURT

Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi

**2. Tebliğ: KURULUŞUNDAN SELÇUKLU HÂKİMİYETİNE
BAĞDAT (145/762-447/1055)**

Dr. Abdülhamit DÜNDAR

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

SERBEST MÜZÂKERELER

Prof. Dr. İsmail YİĞİT

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ

I

ABBÂSÎ TARİHİNDEN GÜNÜMÜZE ENTELEKTÜEL BİR YAPILANMA ÖRNEĞİ: BAĞDAT

Nahide BOZKURT*

Bağdat, ikinci Abbâsî halîfesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (136-158/754-775) tarafından başkent yapılmak üzere Dicle Nehri'nin batı yakası üzerinde 145/762 yılında kurulmaya başlanmış ve dört yılda tamamlanmıştı. Yeni başkent, kuruluşunun hemen ardından Doğu'nun en büyük, en görkemli şehri haline gelmiş, farklı dinî ve etnik unsurları kucaklayan insan gücüyle kısa sürede kültür ve medeniyet alanında atılımların merkezi olmuştu.

Temel olarak, tarihî zaman kesitlerinde yer alan mekân, şehir, olay ve olguları incelemenin asıl amacı tarih bilincine katkı sunmaktır. Tarihî bilinç, bugünü daha iyi kavrama, geleceği tasarlama ve geleceğe yönelik gerçekçi bir dünya görüşü oluşturmada önemli rol oynar. Bu farkındalıkla sunumum; ana kaynaklardaki tarihî verilerin ve çağdaş araştırmaların ışığında, "Erken Dönem Abbâsî Hilâfeti" ile sınırlandırılmış olan Bağdat tarihinin genel bir panoraması şeklinde olacaktır. Sunumumda başlangıçta, Abbâsîlerin ihtilâl sürecini de içeren Bağdat öncesi siyasî tarihi öz bir biçimde ele alınacak, daha sonra sırasıyla şehrin kuruluşu, fizikî yapısı, siyasî ve kültürel tarihi üzerine odaklanılacaktır.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bozkurt@divinity.ankara.edu.tr

1. Bağdat'ın Kuruluşu Öncesi Abbâsîler

Abbâsî İhtilâli ve Devlet'in İlk Kuruluş Yılları

Abbâsîler, 100/718-19 yılı dolaylarında Emevî iktidarını yıkmaya yönelik ihtilâl hareketini Hz. Muhammed'in amcası Abbâs b. Abdülmuttalib'in (ö.32/652) torunlarından Muhammed b. Ali'nin (ö.125/742-43) liderliğinde başlatmış ve 32 yıllık bir sürecin ardından başarıya ulaşarak iktidara taşınmışlardır.

Emevî yönetiminden memnun olmayan birçok insanın katılımıyla gerçekleşen Abbâsî ihtilâlının arka planını oluşturan sosyo-politik etmenlerin ana odağında; hilâfetten saltanata geçiş, kabilecilik, Arap-Mevâlî ayırıcılığı, Emevî halifelerinin halkça onaylanmayan yaşam tarzı, Kaderiyye'nin eleştirisi ve hanedan içi çekişmeler yer alır. Bu koşullarda yönetime 'Muhammed ailesinin hilâfete daha layık olduğu' teması etrafında oluşturulan propaganda ile Abbâsîler harekete geçmiş, İhtilâl lideri Muhammed b. Ali'nin yaşamış olduğu Humeyme ihtilâlin düşünce merkezi olmuş ve hareket buradan yönlendirilmiştir. Kûfe'nin ara merkez, Horasan'ın ise propaganda merkezi olarak belirlendiği bu oluşum "er-ridâ min Âl-i Muhammed" (Muhammed ailesinden razı olunacak kişi) sloganı etrafında şekillenmiş ve dâîler Horasan'a gönderilmiştir.

Horasan'a gönderilen ilk dâîler ağırlıklı olarak tüccar kılığında propagandalarını köy köy dolaşarak gizli bir şekilde sürdürmüş, davetlerini güven duydukları kişilerle paylaşmış ve taraftarlar edinmişlerdi. Propagandacılar, söylemlerini, "Emevîlerin zulmü" ve "Muhammed ailesinin hilâfete daha layık olduğu" temaları etrafında oluşturmuşlardı.

Hareketin lideri İmam Muhammed b. Ali'nin ölümü üzerine, ihtilâl liderliğini vasiyeti gereği oğlu İbrahim'in (ö.132/749) üstlenmesi ve onun da aslen İranlı olan Ebû Müslim'i, (ö.137/755) 128/745-46 yılında lider olarak Horasan'a 'Muhammed ailesinin vekili' sıfatıyla göndermesi ihtilâl hareketinin seyrinde önemli bir kırılma noktası oluşturur. Ebû Müslim ile birlikte ihtilâlın şimdiye kadar gizli yürütülen süreci açık

davete dönüşür. Ebû Müslim, orduları ile birlikte Horasan şehirlerini bir bir ele geçirir. Kûfe'de ise Abbâsî dâilerinin temsilcisi olan Ebû Seleme'ye (ö. 132/750) "Âl-i Muhammed'in veziri" (Muhammed ailesinin veziri) olarak biat edilir.

Abbâsî kuvvetleri Emevî ordularını yenilgiye uğratarken, ihtilâlın lideri İmam İbrahim, Emevî halifesi Mervan b. Muhammed (127-132/744-749) tarafından tutuklanmış ve 132/749 yılı başlarında öldürülmüştür. İbrahim ölmeden önce kardeşi Ebü'l-Abbâs'ın yerine geçmesini, ailesi ile birlikte Humeyme'den ayrılarak Kûfe'ye yönelmesini istemişti. Safer 132/Eylül 749'da Kûfe'ye gelen Ebü'l-Abbâs ve beraberindekiler Ebû Seleme tarafından 'henüz halîfelik ilânının vakti gelmediği' gerekçesiyle bir müddet saklı tutulmuş, nihayet 14 Rebiülevvel 132'de /31 Ekim 749 Ebü'l-Abbâs Kûfe Ulucamii'nde halîfe ilân edilmiş ve halktan biat alınmıştır. Biat, Kûfeliler ve ihtilâlın dayanmış olduğu ana unsurlardan biri olan Horasanlı askerlerin katılımıyla cuma günü gerçekleşmiş ve Ebü'l-Abbâs, biatın hemen ardından Kûfe Ulucamii'nde minbere çıkarak iktidarlarının meşruiyet dayanaklarını ve takip edecekleri siyaseti anlatan bir konuşma yapmıştır.

Ebü'l-Abbâs halîfe olarak yaptığı ilk konuşmasında Abbâsîler'in meşruiyet temellerini dinî motiflere, özellikle Allah'ın kendilerini 'seçkin' kıldığı inancına dayandırmıştı. Onun seçkinlik iddiasının temelini ise, "Allah'ın kendilerini Ehl-i Beyt olmakla onurlandırarak İslâm'ın asıl sahipleri kıldığı" düşüncesi oluşturmaktaydı. Bu argümanını ise Kur'ân'dan bazı ayetleri örnek göstererek destekledi (bkz.33/Ahzâb, 33;42/Şûrâ, 23;26/Şuarâ, 214;8/Enfâl, 41). Ebü'l-Abbâs'a göre Allah söz konusu ayetlerle mü'minlere Ehl-i Beyt'e sahip oldukları hakların verilmesini ve onları sevmeyi emretmekteydi. Ona göre Ehl-i Beyt'in sahip olduğu en temel hak ise 'hilâfet'ti.

Ebü'l-Abbâs konuşmasında; ihtilâlın oluşum sürecinde hem Ali hem de Abbâsoğulları'nı içerecek şekilde kullanılan "Muhammed ailesinden razı olunacak kişi" sloganını da sadece Abbâsoğulları ile sınırlandırmış ve kendisini 'Seffâh' (çok kan

akıtan, helâk edici, intikam alıcı) olarak nitelendirerek konuşmasını sonlandırmıştı.¹

İlk halife Seffâh ile birlikte Abbâsîler siyasî erklerini güçlendirmek için uygulamalar ortaya koymuşlar, kurumsal düzenlemeler içine girmişler ve egemenliklerini tehdit eden unsurlara yönelik siyasî tavırlar belirlemişlerdi. Bu bağlamda, Abbâsîlerin iktidara gelir gelmez yaptıkları ilk icraat devletlerinin merkezini Emevîlerin güçlü olduğu Suriye'den Irak'a nakletmek olmuştu. Abbâsîler'in içinde buldukları siyasî bağlam, onları Kûfe'ye yönlendirmiş ve hilâfetlerini burada ilan etmişlerdi. Buna rağmen Abbâsîler karargâh bir şehir olması ve önceki tarihinin birçok sorunsal alan içermesi nedeniyle Kûfe'yi bir idare merkezi olarak düşünmemişlerdi. Nitekim Halife ilk konuşmasının ardından Ebû Seleme ve Horasanlı askerleriyle birlikte Kûfe'ye yaklaşık 18 km uzaklıkta olan Ebû Seleme'nin Hammam A'yan'daki ordugâhına gider. Kaynaklar, Seffâh'ın burada birkaç ay kaldığını ve daha sonra Kûfe'nin dışında yer alan Medinetü İbn Hubeyre'ye yerleştiğini, şehrin eksikliklerini tamamlayarak, yeni binalar da yaptığını, adını da 'Hâşimiyye' olarak değiştirdiğini kaydederler.² Böylece Hâşimiyye Abbâsîlerin ilk resmî başkenti olur. İki yıl kadar Hâşimiyye'de kalan Seffâh daha sonra stratejik bir önemi olan, tahıl ambarı görevi gören eski tarihî bir şehir Enbâr'a yönelir. O, 134/752 yılında Enbâr şehrini başkent yapar, şehri yeniden imar eder. Ebü'l-Abbâs, beş yıl kadar süren halifeliğinin ardından 13 Zilhicce 136 (9 Haziran 754) tarihinde Enbâr'da vefat eder.³

¹ Daha geniş bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, ss. 14-112; Nahide Bozkurt, *Abbâsîler*, İsam Yayınları, İstanbul 2019, ss. 17-47.

² Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Dâru Süveydan, ts, VII, s. 431; İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasan, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1982, V, s. 416.

³ Seffâh dönemi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Halife b. Hayyat, *Târîhu Halife b. Hayyat*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Dâru Tayyibe, Riyad, 1985, ss. 409-415; Taberî, VII, ss. 421-471; Mes'udî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Murûcu'z-zeheb ve meadinü'l-cevher*, thk. Muhammed

Seffâh'ın ölümü üzerine, kendisinden sonra hilafete geçecek kişi olarak belirlediği kardeşi Ebû Ca'fer halife olur. Hilâfete geldiğinde kırklı yaşlarda olan Ebû Ca'fer 95/714 yılı dolaylarında Humeyme'de doğmuştu. İyi bir eğitim alan Ebû Ca'fer, kardeşi Seffah'ın halifelîği döneminde önemli bir politik figür haline gelmişti. Halife olunca 'Mansûr', yani 'kendisine Allah tarafından yardım edilen' unvanını kullanmaya başlayan Ebû Ca'fer el-Mansûr bir müddet Enbâr şehrinde kalmış, ancak daha sonra ilk merkez olan Kûfe yakınındaki Hâşimiyye'ye dönmüştü.

Merkezî ve güçlü bir iktidara sahip olmayı kendisine amaç edinen Mansûr; askerî unsur olarak Horasanlı askerlere dayanır ve önde gelen Arap kabileleriyle kurmuş olduğu bağlantılarla da siyasî erkine ciddi bir güç kazandırmayı başarır. Ancak Mansûr yönetimini sağlamlaştırma yönünde adımlar atarken bazı muhalefet hareketleriyle de karşılaşır. Bunlardan biri Abbâsîlerin kuruluşunda önemli rol oynayan amcası Abdullah b. Ali b. Abdullah'ın isyan hareketidir. Abdullah, hilâfet hakkının kendisine ait olduğunu ileri sürerek Mansûr'a biat etmeyi reddeder ve büyük bir orduyla Harran'a gider. Mansûr onu itaat altına alma görevini Ebû Müslim'e verir. Abdullah b. Ali, Nusaybin yakınlarında cereyan eden savaşta mağlûp olur ve Basra'ya kaçır(136/754). Kısa sürede yakalanan Abdullah b. Ali,147/764 yılında hapsedildiği evde vefat eder.

Mansûr iktidarını sağlamlaştırmak, ülkenin her eyaletinde merkezî ve etkili bir denetim kurabilmek için tehlikeli görmüş olduğu kişileri bertaraf etme konusunda eylemlilik göstermiş, bu bağlamda da ihtilalın gerçek kahramanı Ebû Müslim'in giderek artan itibar ve kuvvet kazanmasından rahatsız olmuş, suikast düzenleyerek Ebû Müslim'i öldürtmüştü (Şâban 137/Şubat 755). Bu olay üzerine Horasan'da Ebû Müslim'in intikamını almak için birçok isyan ve karışıklık çıktı.

Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, trs., III, ss. 266-293; Ahmet Turan Yüksel ve Behman Celilov, "Ebû'l-Abbâs es-Seffâh", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, 5, *Abbâsîler I*, Siyer Yayınları, İstanbul 2018, ss. 41-68.

İlk başkaldırı Neysâbûr'un köylerinden, dihkan (yerel yönetici) sınıfından bir Mecûsî olan Sunbaz tarafından başlatılmıştır. Ebû Müslim'in ölümünden iki ay sonra başlayan bu isyanın nedenleri arasında, Ebû Müslim'in intikamını alma, eski İran dinlerini yeniden canlandırma, Arapları ülkelerinden kovma ve Kâbe'yi yağmalama istekleri yatmaktadır. Sunbaz'ın İslâm karşıtı söylemi yörede çok sayıda taraftar bulmuş, ancak Mansûr'un gönderdiği ordular karşısında bozguna uğrayan Sunbaz kaçarken yolda öldürülmüştür (Zilhicce 137/Mayıs 755). Diğer bir isyan da İshâk et-Türkî'nin Mâverâü'n-nehir bölgesinde 137/755 yılının son aylarında başlattığı isyandır. İshâk'ın isyanında rol oynayan faktörler, Ebû Müslim'in intikamını alma, Mecûsîliğin yeniden canlandırılması, adalet ve eşitliğin kurulması olarak sıralanmaktadır. Ebû Müslim'in ölmediğini, Rey dağlarında yaşadığını ve uygun bir vakitte görüneceğini yandaşlarına telkin eden İshâk 140/757 yılının başlarında öldürüldü.⁴

Halife Mansûr'un bizzat yaşamını da tehdit eden bir hareket, mezhepler tarihçileri tarafından "ğulat" (aşırı) mezheplerden biri olarak kabul edilen Ravendiye'den geldi. Ruhların göçüne inanan Ravendiye, Halife'ye tanrısal güç atfediyordu. 141/758 yılında başkent Hâşimiye'ye gelen Ravendiye mezhebinden bir grup Mansûr'un şiddetli tepkisi ile karşılaşır. Halife, 600 kişilik gruptan 200 kadarını hapseder. Arkadaşlarını hapisten kurtaran grup, sayıca az olmakla birlikte cesurca davranarak şehirde şiddet yaratır. Halife'nin ölümle burun buruna geldiği bu isyan bastırılırken grubun tamamı öldürülür.⁵

⁴ İsyancılar ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Azimli, *Abbâsîler Dönemi Babek İsyanı*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004, ss. 62-70.

⁵ Mansûr dönemi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Halife b. Hayyat, ss. 415-436; Taberî, VII,471-656; Mes'udî, III, ss. 294-318; Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyancılar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, ss. 43-303; Ahmet Güzel, "Ebû Ca'fer el-Mansûr", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, 5, *Abbâsîler* I, Siyer Yayınları, İstanbul 2018, ss. 69-103; Hugh Kennedy, *The Early Abbâsîd Caliphate*, CroomHelm, Australia 1986, ss. 57-93; Nahide Bozkurt, "Mansûr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara 2003, ss. 5-6; Hugh Kennedy, *When Baghdad*

Yeni Bir Başkent Arayışı

İktidarını mutlaklaştırma, güçlendirme ve şekillendirme yolunda önemli siyasî atılımlar gerçekleştiren Mansûr, hilâfet merkezi olarak kendisine seçmiş olduğu ve buradan ülkeyi yönettiği Hâşimiyye yerine yeni bir başkent oluşturmak için arayışa girer. İslâm Tarihi kaynakları Mansûr'u bu arayışa yönlendiren iki nedenden bahseder. Bu nedenlerden biri; Halîfe'nin Ravendilerle yaşamış olduğu sorun, diğeri ise Hâşimiyye'nin, halkının bağlılığına güvenmediği Kûfe'ye yakın oluşudur. Kaynaklara göre o bu nedenlerle Hâşimiyye'den uzaklaşmak ister ve ordusuyla yerleşebileceği yeni bir yer arayışına girer.⁶

Kaynakların vermiş olduğu nedenleri analiz ettiğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Gerçekten de Halîfe Ravendiye'ye mensup grupla hayatını tehlikeye sokacak bir sorun yaşamıştı. Bu sorun hilâfet merkezinin güvenilirliğini sorgulama adına önemliydi. Bunun yanı sıra hilâfet merkezinin Kûfe'ye yakın oluşu da Abbâsî hilâfeti için potansiyel bir tehlike idi. Bunun nedeni ise Kûfelilerin Hz. Ali evlâdı yanlısı oluşları idi. Abbâsîler ihtilâlın oluşum sürecinde Alioğulları ile birlikte hareket etmişler; slogan olarak seçtikleri Alioğullarını da içeren "Muhammed ailesinden razı olunacak kişi"nin iktidara geleceğini söylemişlerdi. İktidara gelişleriyle birlikte bu söylem köklü bir değişikliğe uğratılarak "Muhammed ailesi" sadece Abbâsoğullarına özgü kılınır olmuştu. Bu yaklaşıma paralel olarak Abbâsîlerin devletin idarî yapılanmasında Alioğullarına görev vermemesi, Alioğullarını hayal kırıklığına uğratmıştı. Alioğullarından özellikle Muhammed b. Abdullah ve kardeşi İbrahim muhalefet odağının liderleri konumundaydı. Mansûr iktidara gelir gelmez onları takibe almıştı. Kardeşlerin açıkça isyan başlatması durumunda Kûfelilerden destek alabilecekleri düşüncesi Mansûr için göz ardı edilemez bir gerekçe olabilirdi.

Ruled the Muslim World, Da Capo Press, USA 2005, ss. 11-50; Elton L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbâsîd Rule (747-820)*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis-Chicago 1979.

⁶ Taberî, VII, s. 614; İbnü'l-Esîr, V, ss. 557-558.

Halife en uygun yeri bulma arayışında Dicle Nehri'nin Batı yakasında yer alan ve Serât kanalıyla Fırat'a bağlanan tarihi bir İran köyü olan Bağdat mevkiini seçti. Bu bölgeyi seçme nedeni olarak ise Mansûr'un,

"...batısında Fırat'ın, doğusunda Dicle'nin yer aldığı, Dicle ile Fırat arasındaki yarımada ile ilişkin rivayetleri doğruluyor ve delileri görünüyor. Basra, Vasıt, Übülle, Ahvaz, Faris, Umman, Yemame ve Bahreyn'den gelen her şey Dicle vasıtasıyla buraya ulaşır; burada yüklenir ve indirilir. Aynı şekilde Musul, Diyar-ı Rebia, Azerbaycan ve Ermeniyye'den gelen her şey yine gemiyle Dicle üzerinden taşınır. Diyar-ı Mudar ve Rakka, Şam, Suğur, Mısır ve Mağrib'den gelenler de gemilerle Fırat'ta taşınır; burada yüklerini boşaltırlar ve tekrar yüklenirler. Cebel, İsfahan ve Horasan bölgelerinin insanları da bu yolu kullanırlar." dediği rivayet edilir.⁷

Kaynaklarımızda, farklı ve aynı zamanda kehanet içeren rivayetler de vardır.⁸ Söz konusu rivayetlerin içeriğinde yer alan efsane formundaki bilgiler arındırıldığında, şehrin kuruluşu için karar verilen bölgenin seçimindeki ana faktörlerin; bölgenin ticarete, ihtiyaçların giderilmesine yönelik elverişli durumu, ikliminin yaşamaya ve verimli topraklara sahip oluşu, düşman saldırıları karşısında da iki nehir arasında yer almasının oluşturduğu güvenli ortam olduğu görülür.⁹

Farsça 'Tanrı'nın hediyesi' ya da 'armağanı' anlamına gelen Bağdad¹⁰ aynı zamanda Sasanîlerin başkenti olan ve doğuya

⁷ Ya'kubî, *Ülkeler Kitabı*, çevr. Murat Ağarı, Ayıışı Kitapları, İstanbul 2002, s. 20.

⁸ Bkz. Taberî, VII, s. 614 vd., İbnü'l-Esîr, V, s. 558 vd.

⁹ Yer tespitiyle ilgili farklı rivayetlerin değerlendirilmesi hakkında bkz. İsmail Yiğit, "Bağdat'ın Kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerinde Bir Değerlendirme", *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum 7-8-9 Kasım 2008*, c.I, ss. 39-46), M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.

¹⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, I, Dâru İhyâi't-türâsil-Arabî, Beyrut 1979, s. 456 vd.

açılan bir kapı olan Medain (Ktesifon)'e sadece 30 km bir mesafede yer alıyordu. Bağdat ve bulunduğu bölge Müslümanlar tarafından 13/634 tarihinde Müsennâ b. Hârise (ö.15/636)'nin komutasındaki ordu tarafından Müslüman topraklarına katılmıştı.¹¹ Bağdat aynı zamanda 'sûk-u Bağdad' olarak da anılıyordu ve İslâm öncesi dönemde çeşitli yörelerden gelen tüccarların katıldığı bir ticarî merkez konumunda idi.¹²

2. Bağdat'ın Kuruluşu ve Fizikî Yapısı

Yeni başkent, Mansûr'un isteği üzerine dairevî bir plan üzerine inşa edilir. Ya'kubî yuvarlak şehir tasarımının dünyanın hiçbir yerinde görülmediğini ve Bağdat'ın bu plana sahip ilk şehir olduğunu iddia eder.¹³ Ya'kubî'nin söz konusu iddiası modern tarihçiler tarafından onaylanmaz. Onlar İran ve Mezopotamya'da İslâm öncesi Hatra, Dârâbcerd, Gur, Ktesifon (Medâin) şehirlerini yuvarlak planın önceki temsilcileri olarak görürler.¹⁴ Lassner bu şehirlerden Ktesiphon'un Mansûr'a ilham vermiş olabileceğini varsayar.¹⁵ İslâm tarihi kaynakları ise dairevi bir plan tasarımının arka planında Mansûr'un şehrin merkezinde yapılacak olan hilâfet sarayı vasıtasıyla halkının tümüne eşit uzaklıkta olma isteğinin yer aldığını ifade ederler.¹⁶

¹¹ Belâzurî, *Fütuhu'l-Buldan*, çevr. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, ss. 351-352.

¹² Dîneverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud, *el-Ahbâru't-Tivâl Eskilerin Haberleri*, çevr. Zekeriya Akman ve Hüseyin Siyabend Aytemür, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 176; Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-Selâm*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, ss. 25-26.

¹³ Ya'kubî, s. 21.

¹⁴ Jacob Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies*, Wayne State University Press, Detroit, 1970, s. 132; Yılmaz Can, *İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 10.

¹⁵ Lassner, *The Topography*, s. 133.

¹⁶ Taberî, VII, s. 651; Hatîb el-Bağdadî, I, s. 73; İbnü'l-Esîr, V, s. 574.

Bağdat şehrinin planını çizenler arasında Hâlid b. Bermek¹⁷, Abdullah b. Muhriz, İmran b. Vaddâh, Şihâb b. Kesîrbi hazreti Nevbaht, İbrahim b. Muhammed Fezarî, müneccim ve mühendis Taberî'nin adları öne çıkar.¹⁸

Mansûr, şehrin yapımına başlamadan önce çizilen planın zemin üzerindeki görünümünü görmeyi arzu etmiş, külle yapılan uygulamayla kentin mekân imajı gerçekleştirilmişti. Ardından, çizilen görüntü üzerinden dairevî şehrin merkezinden uç noktalara kadar ulaşan yolları ve alanları baştanbaşa dolaşmış, çizgilerin üzerine pamuk tohumu, tohumların üzerine de neft dökülerek yakılmasını istemiş ve yüksek bir konumdan şehrin ana planını seyretmişti.¹⁹

Ön hazırlıkların yapılmasının ardından Mansûr, çevre kasabalara şehrin yapımında yer alabilecek bilgili ve tecrübeli sanatkârların kendisine gönderilmesini talep eder. Sayıları binlerle ifade edilen kişilerin gelmesiyle birlikte şehrin inşası 145/762 yılında başlatılır. Mansûr, şehrin inşaatının denetlenmesi için dört kişi görevlendirir. Bunlardan biri de Ebû Hanîfe'dir.²⁰

145/762 yılında başlayan şehrin inşasının surları yükselirken Alioğullarından Muhammed b. Abdullah ve kardeşi İbrahim'in isyanı nedeniyle Mansûr bir süre inşaata ara verir. Babası tarafından kendisine Mehdî lakabı verilen ve zühd sahibi biri olduğundan dolayı 'en-Nefsüzzekiyye' olarak da anılan Muhammed b. Abdullah, Medine'de halifelliğini ilân ederek halktan biat almış (1 Receb 145/25 Eylül 762) ve hilâfetin kendi hakları olduğunu iddia etmişti. Muhammed Ramazan 145/Kasım 762 tarihinde ve Basra'da isyan eden kardeşi İbrahim de Zilkade 145/ Şubat 763 tarihinde Mansûr'un orduları tarafından öldürülür.²¹ İsyanların bastırılmasının ardından yeniden inşa faaliyeti hızlanır.

¹⁷ Taberî, VII, s. 670.

¹⁸ Ya'kubî, s. 24.

¹⁹ Taberî, VII, s. 618; İbnü'l-Esîr, V, s. 559.

²⁰ Taberî, VII, s. 619.

²¹ İsyanlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Zorlu, 218-285.

Şehrin inşasının bir bölümünün tamamlanması üzerine Halife 146/763 yılında ailesi, idareciler ve askerleriyle birlikte şehre yerleşir.²² Hazine ve divanlar da yeni idare merkezine taşınır. Mansûr şehri Medînetü's-Selâm (Barış Şehri) olarak isimlendirir.²³ Halife'nin şehre vermiş olduğu Medînetü's-Selâm adlandırması resmî olarak kullanılmış, Bağdat adı ise günlük kullanımda yer almaya devam etmiştir. Bu isimlerin dışında şehir Zevrâ, Medînetü'l-Mansûr²⁴, Dâru's-Selâm²⁵ Medînetü'l-Münevvere²⁶ ve Medînetü Ebû Ca'fer²⁷ olarak da anılmıştır.

Büyük bir kaleyi andıran şehrin etrafı derin bir hendekle çevrilmiş ve kanallardan akıtılan suyla doldurulmuştu. Tuğladan yapılmış bir iskele ve savunma amaçlı boş bırakılmış 57 metre genişliğinde bir alandan sonra temelden itibaren 9 m. yüksekliğinde bir duvar, bu duvardan sonra da tuğladan yapılmış asıl sur yer alıyordu. Kapıların üzerinde gözetleme kuleleri vardı. Bu surdan sonra sadece askerler ve halifenin yakınında olan kişilerin ev yapmalarına izin verilen 170 m. genişliğinde bir alan ayrılmıştı. Şehrin dördü dış surda diğer dördü ise iç surda olmak üzere sekiz kapısı vardı. Dış surdaki kapılar, açıldıkları yöne göre Kûfe, Şam, Basra ve Horasan kapısı olarak adlandırıldı. Bu kapılar demirden idi.

Şehrin merkezindeki büyük yuvarlak alanda 48 m. yüksekliğinde yeşil kubbeye sahip, yapımında mermer ve taş kullanılmış, kapısı altınla süslenmiş Bâbüzzeheb olarak adlandırılan halifenin sarayı/dârü'l-imâre, planı Haccac b. Ertat tarafından çizilen Câmî-i Kebîr (Ulu Câmii), divanlar, halifenin çocuklarına ayrılan evler vardı. Yine bu alanda biri muhafız birliği kumandanına, diğeri de sâhibü'ş-şurta'ya ait iki revakın yer aldığı geniş iç alan, bu alanın etrafına da üçüncü bir duvar inşa edilmişti.

²² Taberî, VII,650; İbnü'l-Esîr, V, s. 573.

²³ Yâkût el-Hamevî, I, s. 456.

²⁴ Yâkût el-Hamevî, I, s. 456.

²⁵ Hatib el-Bağdadî, I, s. 77.

²⁶ Ya'kubî, s. 21.

²⁷ Ya'kubî, s. 21; Yâkût el-Hamevî, I, s. 456.

Şehrin ortasındaki alandan sur kapılarına kadar uzanan dört ana cadde vardı ve diğer cadde ve sokaklar bu ana cadelere bağlanmıştı. Dört ana caddeye açılan sokaklarda birbirinden ayrılan mahallelerde halka ait evler yer alıyordu. Çarşılar da Bağdat'ın planında önemli bir rol oynar. Başlangıçta en dıştaki büyük surdan iç sura doğru uzanan dört yol boyunca yüksek kemerli dükkânlardan oluşan dört çarşı, ayrıca surların dışında da dört çarşı yeri bulunmaktaydı. Daire şeklindeki şehrin çapının yaklaşık 2926 m. olduğu²⁸ ve yaklaşık olarak 4 milyon 883 dirhem harcandığı tahmini öne çıkmaktadır.²⁹

Şehrin kale duvarları da dâhil olmak üzere inşası 149/766 yılında tamamlanır. Şehir kısa sürede binalar, mescidler, nehirden gelen kanallar vasıtasıyla su ile desteklenen kadınlara ve erkeklere hizmet veren hamamlarla doldu. Yine sur içinde Mansur tarafından 'matbak' adı verilen bir hapisane de yapılmıştı. Şehrin çeşitli bölgelerinde kabristanlar da mevcuttu.

Şehirde yer alan çarşılar ise daha sonra güvenlik nedeniyle 157/773 yılında Mansûr tarafından özel olarak inşa edilen Kerh semtine taşınır. Bu çarşıda her zanaat ve ticaret erbabının kendine ait çarşıları olmuştur.³⁰ Mansûr çarşıların Kerh'e taşınmasının hemen ardından yine güvenlik gerekçesiyle yuvarlak şehrin dışına çıkmak ister. O Dicle nehri kıyısında surun haricinde Horasan kapısının karşı tarafında yer alan bölgede ikamet edeceği bir sarayın inşasını başlatır.³¹ Saraya Cennet'in isimlerinden biri olan Cennetü'l-Huld'u (bkz. Furkan, 25/15) çağrıştıran el-Huld (Ebedî Saray) adını verir.³² 158 /775 yılında da ikametini oraya taşır.

Stratejik gayelerle ve arazinin ihtiyacı karşılayamaması nedeniyle Mansûr, veliahdı Mehdî için de Dicle'nin doğu yaka-

²⁸ Guy Le Strange, *Baghdad During The Abbâsîd Caliphate*, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 18.

²⁹ Dûrî, s. 427.

³⁰ Taberî, VII, s. 653; Hatib el-Bağdadî, I, ss. 78-80.

³¹ Taberî, VIII, s. 52; İbnü'l-Esîr, VI, 13.

³² Hatib el-Bağdadî, I, s. 75.

sında 151/768 yılında karargâh şehrinin yapımını başlatır. 158/775 yılında inşası bitirilen ve Rusafe olarak adlandırılan şehrin etrafı surlarla ve hendekle tahkim edilir. Merkezinde saray ve caminin yer aldığı bu şehir zamanla büyük şehir haline gelir.³³

Bağdat kısa zamanda yuvarlak şehrin dışında oluşan banliyöleri ile birlikte ticaretin, sanatın, bilimin merkezi haline geldi, nüfusu hızla çoğaldı. Dönemin en görkemli şehri haline gelen Bağdat, övgülere konu olmuş ve bu övgüler kaynaklarda yer almıştır.³⁴

3. Bağdat Halifelerinin Politikalarının Ana Hatları

Yeni başkent Bağdat, geniş bir coğrafyayı yöneten Abbâsî halifeleri için mutlak hâkimiyet ve iktidarlarını şekillendirdikleri güçlü bir merkez olmuştu. Bağdat halifeleri izlemiş oldukları siyasî stratejilerle yönetim ideallerini gerçekleştirecek adımlar atmış, bazı isyan ve siyasî kopmalara rağmen Hârûnu'r-reşîd (170-193/786-809) dönemi sonuna kadar sarsılmaz siyasî bir birlik oluşturmuşlardı.

Bağdat'ın kurucusu ve ilk halifesi **Mansûr**'un yeni yönetim merkezinde almış olduğu en önemli siyasî kararlardan biri; Seffâh'ın Mansûr'un ardından hilâfete gelmek üzere veliaht olarak tayin ettiği yeğeni İsâ b. Mûsâ'yı kendi hakkından feragat etmeye zorlaması ve onun yerine 'Mehdî' unvanı verdiği oğlu Muhammed'i veliaht tayin etmesidir (147/764). Öyle anlaşılıyor

³³ Bağdat'ın kuruluşu ve fiziki yapısı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Lassner, *The Topography*, ss. 25-92; Jacob Lassner, *The Shaping of Abbâsîd Rule*, Princeton University Press, New Jersey 1980, ss. 163-241; Le Stange, ss. 1-56; Abdülazîz ed-Dûrî, "Bağdat", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul 1991, ss. 425-433; Reuben Levy, *A Baghdad Chronicle*, Cambridge University Press, Cambridge 1929, ss. 11-41; Gaston Wiet, *Baghdad Metropolis of the Abbâsîd Caliphate*, trs. Seymour Feiler, University of Oklahoma Press, Oklahoma 1971, ss. 8-30.

³⁴ Bkz. Ya'kubî, s. 17; Hatib el-Bağdadî, I, s. 77.

ki, Mansûr ilerisini düşünerek hilâfetin babadan oğula geçmesini güvence altına almak istemişti.

Mansûr, yönetiminde mutlak otoritesine dayanan merkezî bir yönetim modelini yerleşik hale getirme yönünde birçok adım atmış, buna rağmen yönetiminde Horasan, Mısır ve Kuzey Afrika'da baş gösteren bazı isyanlar devleti huzursuz edecek boyuta ulaşmıştı. Horasan yöresinde meydana gelen ayaklanma Araplara karşı protesto niteliği taşıyan ve Horasan'ın bir şehri olan Bazegis'te bir yerel dihan olduğu sanılan Üstazsis tarafından gerçekleştirildi (150/767). Eski bir Zerdüşti olan Üstazsis'in peygamberlik iddia ettiği ve Bazegis'te başlayan isyanına yörenin birçok köyünden taraftarların katıldığı söylenir. Büyük bir hızla Herat ve Sistân'a yayılan isyana Sistân Hâricîleri de destek vermişti. İki yıl kadar Halife'nin göndermiş olduğu ordulara karşı direnme gösterebilen Üstazsis sonuçta yenilgiye uğramış, Bazegis dağlarında ele geçirilerek Bağdat'a gönderilmiş ve halife Mansûr'un emriyle öldürülmüştü (151/768). Mısır'da Kıptîlerin ilki 150/767 yılında diğeri ise 156/773 yılında iktidara yönelik isyanları kısa sürede bastırıldı. Ancak, Mansûr Kuzey Afrika'da Haricîlerin merkezî yönetimi reddederek Sicilmâse'de Haricî-Sufrî bağımsız Midrarîler Beyliği'ni (155-365/772-976) kurmasına engel olamadı.

Hilafetin 'gerçek kurucusu' olarak kabul edilen ve yönetiminin sonuna doğru önemli eyaletlerde devletin birliğini güvence altına almayı başaran Mansûr, asıl şöhretini ise Bağdat şehrinin kurarak kazanmıştı. 158/775 tarihinde Arefe gününde Bağdat'ta halka hitaben vermiş olduğu hutbede de kendisini 'Sultanullah fi ardihi'³⁵ (Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi) olarak niteleyerek hilâfet kurumuna teolojik bir anlam katmış, siyasî meşruiyetini kutsal bir güce dayandırmıştı.

Yeni başkentte, hac yolunda 6 Zilhicce 158/7 Ekim 775 tarihinde vefat eden Mansûr'un ardından veliaht olarak tayin ettiği **Mehdî** (158-169-775-785) halîfelik makamına gelir. Halîfe ol-

³⁵ Taberî, VIII, s. 89.

madan önce yürütmüş olduğu görevler nedeniyle güçlü bir politik tecrübeye sahip olan Mehdî babasından zengin bir hazine, güçlü bir idare ve huzuru geniş ölçüde sağlanmış bir ülke devralmıştı. Mehdî hilâfete geldiğinde ise öncelikli olarak Mansûr döneminde ciddi tehlike oluşturan, idam ve hapis dâhil çeşitli şekillerde cezalandırılan Ali evlâdına ve taraftarlarına karşı ılımlı bir siyaset izlemiş, onları yanına çekmeye çalışmıştı. Tahta çıktığında, hapiste bulunan Ali evlâdını serbest bırakmış, önde gelenlerine devlet topraklarından ihsanda bulunmuş, Medîne'den 500 kadar kişiyi Bağdat'a getirerek hassa ordusunda görevlendirmişti. Söz konusu uygulamalarıyla Mehdî, Abbâsoğulları ve Alioğulları arasında oluşan gerilimi gidermeyi, gönüllerini kazanmayı ve yeniden onları 'Ehl-i Beyt/Peygamber ailesi' etrafında birleştirmeyi hedeflemişti.

İktidarında düalist bir inanç sistemine meyleden ve zındık olarak nitelendirilen kişilere karşı mücadele etmeyi devletin temel politikalarından biri haline getirmiş olan Mehdî bu amaçla Dîvânü'z-Zenâdîka adlı bir kurum kurmuş, aynı zamanda ulemeden da zındıklara karşı reddiyeler yazmalarını istemişti.

Merkezî güçlü bir yönetim kurmayı hedefleyen Mehdî, siyasî oluşumlarına yönelik tehdit içeren muhalefet hareketlerine boyun eğdirmek için önemli bir çabanın içinde olmuş, bu bağlamda önce peygamberlik, daha sonra da ilahlık iddiasında bulunan Belhli Mukanna (Peçeli Adam)'nın 159/775 yılındaki ayaklanması karşısında bölgeye ordu göndermiş, Mukanna bulunduğu kalede kuşatılmış, kaçma şansı olmadığını anlayınca da intihar etmiştir (163/779). Bununla birlikte, Bağdat halifeliğinden siyasî bir kopmaya engel olamamış, Kuzey Afrika'da Haricî- İbazîler, Tahert'de bağımsız Rüstemî Beyliği'ni (160-296/777-909) kurarak merkezden ayrı bir yapı oluşturmuşlardı.

Mehdî devlet inşası ve siyasî hâkimiyet örüntülerine, din-darlığını ve dinî söylemini zenginleştirecek unsurları katmayı da bir devlet politikası haline getirmişti. Rusâfe'deki camiye tamamlatma, Basra Camii ile Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve

Mescid-i Aksâ'yı genişletme, Irak-Hicaz arasındaki hac yollarının bakımı, güvenliği, yol boyunca hacıların konaklama ve su ihtiyaçlarının temini gibi faaliyetleri gerçekleştirme, Bizans'ı hedef alan seferlere ağırlık verme Mehdî'nin söz konusu politikalarının somut göstergelerini oluşturmuştur.

Yemen asıllı cariyesi Hayzurân'ın devlet yönetiminde etkin bir figür haline gelmesine karşı çıkmamış olan Mehdî, onun telkinleriyle önce oğlu Mûsâ'yı ve ardından da Hârûn'u ikinci veliaht tayin etmişti.³⁶

Babası Mehdî'nin 22 Muharrem 169'da (4 Ağustos 785) Mâsebezân'da vefat etmesi üzerine Mûsâ, **Hâdî**-İlelhak (169-170/785-786) lakabıyla halîfe ilân edildi. Halîfe olmadan önce devlet görevlerinde aktif olarak yer almış olan Hâdî hilâfete geldiğinde babasının Ali evlâdına karşı yürütmüş olduğu ılımlı siyaseti, Hüseyin b. Ali'nin Medine'de başlattığı isyan hareketi nedeniyle terk eder. Hüseyin b. Ali, Abbâsîlerin Medîne âmili Ömer b. Abdülaziz b. Abdullah ile Ali evlâdından bazıları arasında çıkan ihtilaftan sorumlu tutularak cezalandırılmak istenince buna karşı çıkar ve Mescid-i Nebî'de toplanan halktan biat alır. Hacca gelenleri de kendi tarafına kazanmak için Mekke'ye hareket eden Hüseyin b. Ali Mekke yakınlarındaki Fah vadisinde Abbâsî kuvvetleriyle aralarında cereyan eden savaşta çok sayıda taraftarıyla birlikte hayatını kaybeder (8 Zilhicce 169/11 Haziran 786). Şiîler bu hadiseyi Kerbelâ Vak'ası'ndan sonra en acıklı olay ve bir matem günü olarak kabul ederler.

³⁶ Mehdi dönemi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Halife b. Hayyat, 436-445; Taberî, VIII, 110-186; Mes'udî, III, 319-333; Ahmet Güzel, *Abbâsî Halifesi Mehdî b. Mansûr*, Kitap Dünyası, Konya 2012, ss. 75-225; Ahmet Güzel, "Mehdi ve Hadî Dönemleri": İçte Zındıklar-Dışta Bizans'la Mücadele", *İslâm Tarihi ve Medeniyet, Abbâsîler I*, c. 5, ss. 105-147; Kennedy, ss. 96-108; Nahide Bozkurt, "Mehdî Billâh", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, Ankara 2003, c. 28, ss. 377-379; Faruk Ömer, "Abbâsî Halifesi Mehdî Dönemi (169-185/775-785) Üzerine Bazı Mülâhazalar", çevr. Mehmet Ümit, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c. III, sayı: 6, ss. 203-214.

Hayzurân'ın Mehdî'nin ölümünden sonra da siyasette etkin olmaya devam etmesini Hâdî hoş karşılamamış ve annesini siyasetten uzak tutmaya çalışmıştı. Belki de bu nedenle Hayzurân, Hâdî'nin şüpheli ölümünden sorumlu tutulmuş, onu zehirlettiği ile ilgili rivayetler tarih kitaplarında yer almıştır.³⁷

Abbâsî halifelerinin en ünlüsü olarak şöhret bulan ve birbir gece masallarının en ideal halîfesi olarak literatüre giren **Hârûnu'r-reşîd** (170-193/786-809)'in iktidara geldiğinde kâtibi ve mürebbisi olan İran asıllı Bermekî ailesinden Yahyâ b. Hâlid'i geniş yetkilerle vezir tayin eder. Böylece tarihte ünlü Bermekîler ailesinin idaresi başlamış, baba Yahyâ b. Hâlid ve oğulları Fazl ve Ca'fer siyasî gücün simgeleri haline gelmişti. On yedi yıla yakın etkin bir yönetim sürdüren Bermekîler, Halîfe tarafından görünürde önemli bir sebep yokken bütün servetlerine el konularak bertaraf edildi. Bermekî ailesinden Ca'fer, Halîfe'nin emriyle 186/802'de idam edilirken Yahyâ gözaltına alındı ve diğer oğulları hapsedildi.³⁸

Hârûnu'r-reşîd'in Ali evlâdına karşı yürütmüş olduğu olumsuz politikalar onları rahatsız etmiş, Fah savaşından sağ kurtulan Hüseyin'in dayısı İdrîs b. Abdullah (ö.177/793)Mağrib'e giderek kendisine destek veren Berberîlerle beraber Bağdat yönetimine başkaldırmıştı. İdrîs b. Abdullah, Hârûnu'r-reşîd tarafından zehirletilerek öldürülse de Halîfe Mağrib'de İdrisîler (172-375/789-985) olarak adlandırılan ve bölgenin Müslüman yöneticiye sahip ilk bağımsız devletinin kurulmasına engel olmadı.176/792 yılında Taberistan'da ayaklanan Yahyâ b. Abdullah'ın eman verilerek Bağdat'a getirilmesi, ancak verilen emanın hiçe sayılarak hapse atılması, Mûsâ el-Kâzım'ın da

³⁷Hâdî dönemi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz.Halîfe b. Hayyat, 445-447; Taberî, VIII, 187-229; Mes'udî, III, 334-346; Kennedy, ss. 108-113; Nahide Bozkurt, "Hâdî-ilelhak" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. 15, ss. 16-17.

³⁸ Bermekîler ile ilgili geniş bilgi için bkz. Robert Durie Osborn, *Islam Under The Khalifs of Baghdad*, Seeley, London 1878, ss. 177-207.

(ö.183/799) yönetime karşı gizli faaliyetlerle suçlanarak Bağdat'ta hapsedilmesi ve hapiste ölmesi dönemin önemli olayları arasında yer alır.

Kuzey Afrika'da sık sık çıkan isyanlara bir çözüm olarak Hârûnu'r-reşîd; İbrahim b. Ağleb et-Temimî'yi yöre valilerini tayin etme yetkisini elinde tutacak şekilde iktidarının babadan oğula geçmesi ayrıcalığını tanıdı. Böylece halîfelik topraklarında iç işlerinde serbest ancak, Bağdat'a bağlı kalmak şartıyla Ağlebîler (184-296/800-909) hânedanı kurulmuş oldu. Bağdat'ın nüfuz alanının daraldığının önemli göstergeleri arasında; Havran'da 176/792-93 yılında Nizârî ve Yemânî kabileleri arasındaki savaş, Haricîlerin 178/794 yılında Velîd b. Tarîf eş-Şârî başkanlığında isyan ederek Cezîre bölgesini idareleri altına almaları, yine aynı şekilde Haricîlerin Kirman, Herât ve Sîstan'a hâkim olarak otoritelerini Fars'a kadar yaymaları da yer alır.

Veliahtlık sistemini devam ettirmede de Hârûnu'r-reşîd, daha önceki geleneği sürdürmüş, oğlu Muhammed'i 'Emîn' lakabı vererek birinci veliaht, diğer oğlu Abdullah'ı da 'Me'mûn' lakabı vererek ikinci veliaht olarak tayin etmişti. 186/802 yılında da söz konusu biatlar Mekke'de yenilenmiş ve ahitnamelerle güçlendirilerek Kâbe duvarına astırılmıştı.

Bizans İmparatorluğu'na karşı daha önce başlatılmış olan seferleri devam ettirmeyi bir devlet politikası olarak sürdürmeye devam eden Hârûnu'r-reşîd, Horasan'da çıkan ve çok tehlikeli hale gelen Râfi b. Leys isyanını bertaraf etmek üzere çıkmış olduğu seferde Tûs şehrinde hastalanmış, 3 Cemâziyelâhir 193/24 Mart 809 tarihinde vefat etmiştir.³⁹

Yeni halîfe **Emîn** (193-198/809-813) büyük problemlere yol açacak bir icraatta bulunmuş, babasının vasiyetine aykırı

³⁹Hârûnu'r-reşîd dönemi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Halife b. Hayyat, 447-465; Taberî, VIII, 230-364; Mes'udî, III, 347-395; Andre Clot, *Hârûn Reşîd ve Abbâsîler Dönemi*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, çvr. Nedim Demirtaş, ss. 29-165; Nahide Bozkurt, "Hârûnu'r-reşîd", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c.16, ss. 258-261; ; Kennedy, ss. 115-133.

olarak Me'mûn'u 194/809 yılında veliahtlıktan azlederek yerine oğlunu veliaht tayin etmişti. Merv'de Horasan valisi olarak görevini sürdüren Me'mûn, kardeşinin yürürlüğe koyduğu bu uygulamaya karşı çıkmış, buna bağlı olarak da kardeşler arası iktidar mücadelesi başlamıştı. Birkaç yıl süren bu mücadele, Me'mûn'un kumandanı Tâhir b. Hüseyin'in komutasındaki kuvvetlerle Emîn'in Bağdat'ta muhasara edilip, 24 Muharrem 198/24 Eylül 813'de öldürülmesiyle sonuçlanmış, bu kuşatma sırasında Bağdat'ta büyük çapta yıkıntılar oluşmuştu. İki kardeş arasındaki iktidar mücadelesinin arka planında Arap ve İran unsurlarının siyasî ve ideolojik çekişmelerinin yer aldığı, bu bağlamda Emîn'in veziri Fazl b. Rebi'nin Arap unsurunu, Me'mûn'un veziri Fazl b. Sehl'in ise İran unsurunu temsil ettiği ileri sürülmüştür.

Emîn'in ölümü üzerine bütün ülke **Me'mûn'un** (198-218/813-833) halifeliğinde birleşti. Fars asıllı Fazl b. Sehl'i vezir edinen ve İmparatorluğu bir süre Merv'den yöneten Me'mûn, Merv'de iken veliahtlık geleneğinde radikal bir değişiklik yapmış, Ali oğullarından Ali b. Mûsâ'yı 201/817'de veliaht tayin ederek onu, 'er-rıdâ min âl-i Muhammed' olarak isimlendirmişti. Böylece Me'mûn Şiîlik ile kısmî bir bağlanma politikası güden tarihi bir karar vermişti. Haberin Bağdat'a ulaşması üzerine bir kısım halk Me'mûn'u 'Râfizî' olmak ve hilâfeti Abbâsoğullarından çıkarmakla suçladı, tepki olarak da İbrâhim b. Mehdî'ye 'Sünnî' hâlife olarak biat etti. Bağdat halkı ve ordu aynı zamanda İran asıllı kişilerin üst düzey yönetimde olmalarından da rahatsız olmuş ve Bağdat'ta yer yer ayaklanmalar baş göstermişti.

Bağdat'taki karışıklıkları öğrenen Me'mûn Bağdat'a dönmeye karar verir. Yolda veziri Fazl b. Sehl'in 202/818'de bir grup tarafından öldürülmesi ve Ali b. Mûsâ er-Rızâ'nın da 203/819'deki ölümü gerçekleşir. Me'mûn'un 15 Safer 204/11 Ağustos 819 yılında Bağdat'a varmasıyla birçok sorun da çözüme ulaşır.

Daha önceki halifeler tarafından sürdürülen ehl-i sünne yanlısı din politikası, halife Me'mûn ile birlikte farklı bir seyir

aldı. O, radikal bir kararla hilâfetinin 14. yılında (212/827) “Kur’ân’ın yaratılmış bir kelâm olduğu” ve Hz. Ali’nin diğer sahabeden daha efdal olduğu konusundaki inancını devletin din politikası olarak ilan etti. Doktrinin ilanından altı yıl sonra da Me’mûn 218/833’te, Tarsus’a doğru Bizans seferine çıkmış olduğu sırada Bağdat’taki vekili İshâk b. İbrahim’e gönderdiği mektuplarla Mihne’yi başlatmasını istemiş ve bu doğrultuda da kadılar, fakihler ve muhaddisler “Kur’ân’ın yaratılmışlığı” konusunda sorgulanmaya başlanmıştı.

Mihne’yi başlatan Me’mûn, ilk mektubuna; Allah’ın, halîfeleri ve imamları dinini korumakla görevlendirdiğini, Peygamberlik mirasına sahip kıldığını ve “kendilerine emanet edilen ‘Bilgi’yi yayma görevini verdiğini ifade ederek başlamıştı. Bunun anlamı şuydu: Halîfe ve imam mutlak dinî otoriteydi. Allah’ın kendilerine vermiş olduğu Bilgi ve Peygamberlik kurumunun mirasçısı olarak mutlak dinî otoriteydiler. Bu iki argüman Me’mûn’un halîfeliği kutsal bir niteliğe büründüren meşru dayanağını oluşturuyordu. Oysa Me’mûn’dan önceki halîfeler hilafetin mutlak dinî otoritesine vurgu yapmamışlar aksine kendilerinin yerine din bilginlerini (ulema) dinî otoritenin kaynağı olarak görmüşlerdi.

Me’mûn’un kendisini dinî otoritenin kaynağı olarak görmesinin arka planında onun, Müslüman toplumun çeşitli fırkalara bölünmüşlüğü nedeniyle Müslüman toplumda ortaya çıkan gerginliklere ve imparatorluğun huzur içinde yönetilmesine çözüm bulma arayışının var olduğu düşünülebilir. Nitekim Merv’den Bağdat’a geldiğinde ilk iş olarak bilim toplantıları yapmak üzere bilginlerden oluşan danışmanlar grubu oluşturmuş ve bilim toplantıları düzenlemişti. Bu toplantıları düzenlemedeki asıl amacının, “çeşitli fırkalara bölünmüş Müslümanların dine en uygun ve hoşnut olunacak orta bir yolda birleşmelerini sağlamak” olduğunu dile getirmişti. Buna bağlı olarak da, kendileriyle hem fikir olmadığı, dinin literal boyutuna vurgu yapan ve harfiyen uygulanmasını benimseyen hadisçilerin ve diğer ulemanın etkisini azaltmak için akli temele koyan kelâmcılarla düşünsel işbirliği yoluna gitmişti. Kendisi de bir entelek-

tüel olan, felsefeyle yakından ilgilenen ve Yunanca felsefe kitaplarını tercüme ettirmede bir ilki başlatan Me'mûn, hilafetin mutlak dinî otoritesini artırarak kendi din anlayışını evrensel kılmak istemiş ve buna bağlı olarak da yeni bir din politikası benimsemişti.

Me'mûn'un başlatmış olduğu âlimleri sorgulama ve cezalandırma dönemi, onun 18 Recep/9 Ağustos 833 tarihinde Tarusus yakınlarındaki Bedendun'da ölümü ile geçici olarak son bulur. Ancak vasiyetnamesinde Me'mûn, veliaht olarak tayin ettiği kardeşi Mu'tasım'dan, Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrinin yerleşmesi için ölümünden sonra da çalışılmasını ister.⁴⁰

Hilafete gelen Mu'tasım, Türklerden oluşturduğu yeni orduya Bağdat'ta toprak sağlamanın ve ekonomik imkânlar bahsetmenin mümkün olmadığını görünce Bağdat'ı bırakır ve 221/836 yılında Sâmerrâ şehrini kurarak burayı hilâfet merkezi yapar. Böylece Mansûr'un hilâfet merkezi olarak kurduğu Bağdat, yerini Sâmerrâ'ya bırakır, ancak birçok açıdan yine de cazibesini korumaya devam eder.

56 yıl süren "Sâmerrâ Dönemi" (221-279/836-892)'nin ardından Bağdat yeniden Halife Mu'taz'ın (279-289/892-902) tarafından hilâfetin idare merkezi haline getirilir. Ancak Bağdat'ın siyasi gücü gün geçtikçe kaybolur ve nihayet Moğollar tarafından 4 Safer 656/10 Şubat 1258 tarihinde işgal edilerek harap hale getirilir, büyük ölçüde maddî ve manevî birikimleri yok edilir.

⁴⁰Emîn ile Me'mûn'un iktidar mücadelesi ve Me'mun dönemi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mûn Dönemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, ss. 30-84; Ayrıca Mihne dönemi için bkz. Nahide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihî Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, ss. 11-25; Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihî Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, ss. 27-71.

4. Entelektüel Başkent: Bağdat

Kuruluşunun ardından Bağdat kısa zamanda beynelmilel öneme sahip Doğu'nun en büyük şehri haline gelmiş, uluslararası ticaretin yapıldığı, tekstil, deri, kâğıt ve birçok malların üretildiği bir yer, kısaca ekonomik fırsatların merkezi olmuştu. Bağdat'ı özellikle daha da önemli kılan husus, demografik yapısıydı. Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar, Mecûsîler, Hindular, Budistler, İranlılar, Iraklılar, Araplar, Suriyeliler, Orta Asya ve Asya'dan gelenlerle birlikte Müslüman halifenin güvencesi altında Müslüman olan ve olmayan, Arap olan ve olmayan sayısız unsuru kucaklayan insan gücüyle, hem ekonomik hem de kültür medeniyet alanında atılımların kenti oldu.⁴¹

Çağdaş kaynaklarda "Entelektüel Başkent" olarak anılan,⁴² "İslâm'ın Altın Çağı" olarak nitelendirilmesinde başat rol oynayan Bağdat'ı yerleşim için cazip kılan ve aynı zamanda bilim, felsefe, kültür ve medeniyet alanındaki sıçramaların odağı haline getiren ana faktörler ne idi? Başka bir deyişle Bağdat'ı çekim merkezi kılan ve entelektüel şehir olarak anılmasının tarihî arka planını oluşturmada ve şekillendirmede rol oynayan temel unsurlar, tarihî gerçeklikler ne idi? Yukarıda sorduğum soruların cevaplarına yönelik öz bir çerçeve sunmak istiyorum.

Bağdat'ı yerleşim için cazip kılan temel öğelerden biri, şüphesiz Bağdat'ın *coğrafi* konumudur. Coğrafi şartların tarihe şekil verdiği ve gelişmesine yardımcı olduğu, medeniyetlerin yükselmesinde önemli bir payı olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Braudel 'uygarlıkların aynı zamanda mekânlar olduğunu ve uygarlıkların coğrafi yerleşimlerinin avantajlarına bağımlı olarak geliştiğini', 'uygarlıktan söz etmenin, mekânlardan, topraklardan, engebelerden, bitki örtülerinden, hayvan türlerinden,

⁴¹ Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, I, çevr. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2002, ss. 116-122.

⁴² Philip K. Hitti, *Capital Cities of Arab Islam*, University of Minnesota, Minneapolis 1973, s. 85.

hazır veya kazanılmış avantajlardan söz etme olacağını' söylerken coğrafyanın uygarlık yaratmadaki önemli belirleyiciliğine vurgu yapmaktadır.⁴³

Bağdat'ın coğrafi koşulları, ekonomik anlamda sunduğu imkânlar, Dicle'yi Fırat'a bağlayan ve gemilerin geçmesine elverişli bir kanalın yanında yer alması ve her yöne giden yolların birleştiği bir merkezde bulunması önemli bir çekim merkezi oluşturmuştu. Ya'kubî, Bağdat'ın coğrafi koşullara bağlı çekim merkezi oluşunu şu sözlerle dile getirir.

"... her mevsimde havası yumuşak, toprağı nemli, suları tatlı, ağaçları bol, meyveleri lezzetli, tarımı verimli, nimeti bol dur ve bu yüzden insanların çoğu oraya gelmektedir."⁴⁴

Yeni başkentin Halîfe tarafından Medinetü's-Selâm yani '**Barış Şehri**' olarak adlandırılması, şehri çekim merkezi haline getiren bir diğer faktördü. Halîfe'nin şehre 'Selâm' adı verirken referans aldığı noktanın Kur'ân'da yer alan; Allah'ın isimlerinden 'güven ve barış anlamına gelen''Selâm' (Haşr,59:23)⁴⁵olduğudur.'Selâm' kelimesi için Kur'ân'da yer alan bir diğer referans da 'huzur yeri, barış yeri' anlamına gelen ve Cennet'i tanımlamada kullanılan 'dârü's-selâm'⁴⁶'dır.⁴⁷Söz konusu referansların ışığında şehrin adının Medinetü's-selâm olarak belirlenmesi dikkat çekicidir. İsimlendirmede Kur'ân'ın temel değerlerinden olan barış, huzur ve güvenin belirleyici rol oynaması ve söz konusu değerlerin şehrin adıyla formülleştirilmesi, Halîfe'nin dışlayıcı bir toplum inşası yerine kapsayıcı bir toplum inşasını öngören yönetim tarzını izleyeceğinin sembolik bir ifadesi olarak görülmüş olmalıdır. Nitekim "**Barış Şehri**" kısa sürede askerler, memurlar, şehri inşa eden işçiler, etrafta oturan

⁴³Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, çevr. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1995, ss. 33-36.

⁴⁴Ya'kubî, ss. 17-18.

⁴⁵Yakût el-Hamevî, I, 457.

⁴⁶el-En'am, 6:127; Yûnus, 6:25.

⁴⁷ Ana Maria Negoita, " The City of Mansur The Builder. Baghdad Between The Caliph's Will And Sharia'h Norms", *International Relations 2*, no.8 (2011): pp.111-126, s. 118.

köylüler, Horasanlı ve Doğulu tüccarlar, çevre illerden gelen kişiler, Anadolu'dan kaçan savaş esirleri, İskenderiyeli, Cündişâpurlu, Harranlı bilginler, Irak'ın farklı yörelerinden Hıristiyanlar, Yahudiler, Mecûsiler tarafından yerleşim yeri olarak seçilmişti.

Bağdat hâlifelerinin bilim ve düşünceye ilgi duyması ve buna bağlı olarak da Müslüman ulema ve diğer bilginleri himaye etmeleri de şehre yönelişin önemli faktörleri arasında yer alır. Bağdat halifeleri çok iyi bir eğitim almış, dinî bilimler, edebiyat ve Arapça grameri vb. alanlarda alanında yetkin hocalar tarafından yetiştirilmişlerdi. Bu arka plan halifelerin din uleması ve diğer bilim alanlarına mensup kişilere yönelik bir himayeyi de beraberinde getirmişti. Meselâ İbn İshak (ö.151/768) *es-Sîre* adlı eserini Mansûr'un isteği üzerine yazmıştı. Mufaddaled-Dâbbî de yine Mansûr'un isteği üzerine bir şiir antolojisi hazırlamıştı. *Kitâbu'l-Meğâzî*'nin yazarı Vakıdî (ö.207/823) hem Hârûnu'r-reşîd hem de Me'mûn döneminde kadılık yapmıştı. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) halife Mehdî, Hâdî ve Hârûnu'r-reşîd dönemlerinde kadılık yapmış ve Hârûnu'r-reşîd döneminde *kâdî'l-kudat* (başkadı) görevine tayin edilmişti. Onun kaleme almış olduğu *Kitâbu'l-Harâc* (Vergiler Kitabı), devlet yönetimi hakkında bir fakih tarafından yazılmış ilk eserdir. "Feylesefu'l-Arab" unvanı verilen Kindî (ö.261/873) Me'mûn'un sarayında hüsnü kabul gören ulema arasında yer alır. Nahiv ilminde otorite kabul edilen el-Ferrâ (ö. 207/824) Halife Me'mûn'un oğullarına hocalık yapmıştı.

Astronomi, tıp, kelâm ve felsefe ile de ilgilenen el-Ferrâ'nın dört ciltlik *Meanî'l-Kur'ân* adlı tefsiri dil kuralları açısından müfessirlere kaynak teşkil etmiştir. Ancak bu olumlu örneklerin dışında şunu da özellikle belirtmek gerekir ki Müslüman ulemaya yönelik himayenin tümüyle kapsayıcı olduğu söylenemez. Siyasal erke yönelik muhalefet hareketlerine destek veren veya muhalif olan ulema ve halifelerin din politikasıyla uyuşmayan görüşleri dile getirenlere karşı ayrımcılık sözcüğü konusu olabiliyordu. Meselâ 'Kur'ân'ın yaratılmış kelâm' olduğunu iddia eden Bîşr b. Gıyâs el-Merisî (ö.218/833) Hârûnu'r-reşîd tarafından ölümle tehdit edilmiş ve saklanmak zorunda

kalmıştı. Aynı şahıs Me'mûn tarafından ise sarayda hüsnükabul görmüştü. Özellikle Halife Me'mûn'un ehl-i hadîs'e yönelik başlatmış olduğu mihne bu ayırıcılığın zirve örneğini oluşturur.

Halîfelerin bilginleri himaye etmesinde dine dayalı bir ayırım yapmadıkları, bilgiyi, liyakati ve bilimi temele aldıklarının birçok örneğini görebiliyoruz. Meselâ Cündişâpurlu Hıristiyan Doktor Curcîs b. Cibrâîl (ö.152/769) Mansûr tarafından 148/765 yılında saraya davet edilmiş, kendisine saray tabipliği görevi verilmişti.⁴⁸

Halîfelerin, önde gelen bürokratların ve bazı aristokrat ailelerin dünya kültür mirasına ilgi duymaları ve bu ilginin sonucunu olarak da birçok yöreden ilmî kitapları Bağdat'a getirterek tercüme faaliyetlerini başlatmaları Bağdat'ı çekim merkezi haline getiren ve ilmî gelişmeyi güçlendiren faktörlerden olmuştu.

Mansûr döneminde Sanskritçe, Süryânîce, Kıptîce ve klâsik Yunanca'dan çeşitli eserler Arapçaya tercüme edilmeye başlanmıştı. Dönemin mütercimleri arasında Yuhannâ b. Bitrîk (ö.200/815), Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî (ö.190/806), İbnü'l-Mukaffa, Buhtîşû ailesinden Curcîs b. Cibrâîl gibi şahsiyetler vardı. Yine Halîfe Mansûr döneminde 157/773 yılında Hintli bir seyyah Bağdat'a gelirken beraberinde aritmetik ve astronomi ile ilgili iki risale de getirmişti. Halîfe'ye takdim edilen bu risâlelerden astronomiye ait olan *Sinddhanta* risâlesinin (*Sindhind* adıyla şöhret kazanmıştır) Arapçaya tercüme edilmesi emredildi. Muhammed b. İbrahim el-Fezarî, yıldızların hareketleri için temel bir eser olan bu risâleden faydalanarak Müneccimlerce *Sind Hind-i Kebir* adı verilen kaynak bir eser telif etti.

Tercüme faaliyetleri Bağdat'ta kurulan **Beytü'l-Hikme** ile birlikte kurumsallık kazanmıştı. "Hikmet Evi" anlamına gelen

⁴⁸Daha geniş bilgi için bkz. Levent Öztürk, *Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslâm İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 417-435.

Beytü'l-Hikme, tercüme merkezi fonksiyonun yanında, bir akademi ve halka açık bir kütüphane işlevi de icra etmekteydi. Muhtemelen Hârûnu'r-reşîd'in iktidarının son zamanlarında kurulmuş olan Beytü'l-Hikme'deki ilmî çalışmalar, ilme son derece önem veren Me'mûn döneminde zirveye ulaşmıştır.

Beytü'l-Hikme'nin kurucusu kabul edilen Hârûnu'r-reşîd, halîfeliği döneminde tercüme çalışmalarına oldukça önem verdi. Bizzat ilme meraklı olan halîfe, bilim adamlarına destek vererek Yunan ilmî çalışmalarını tercüme ettirdi. Hârûnu'r-reşîd, Bizans'a karşı Anadolu'ya yaptığı seferler esnasında bulduğu yazma kitapları Bağdat'a getirtti. Çoğu matematik ve tıp ile ilgili bu kitapların tercümesi için Yuhanna b. Mâseveyh (ö.243/857) ve Ebû Sehl Fazl b. Nevbaht görevlendirilmişti.

Me'mûn da tercüme faaliyetine en çok önem veren Abbâsî halîfelerinden biri olarak bilinmektedir. Tercüme faaliyetinde Me'mûn döneminin ayrı ve önemli bir özelliği, felsefî eserlerin Arapçaya tercümesinin başlamış olmasıdır. Yunan düşüncesine ait kitaplar önce Süryaniceye, Süryaniceden de genelde Hıristiyan olan mütercimler tarafından Arapçaya kazandırıldı. Zaman zaman Yunanca orijinallerinden doğrudan Arapçaya çeviriler de yapılmıştır. O, Yunanca, Süryanice, Farsça, Hintçe ve Koptça yazılan eserler de dâhil olmak üzere yabancı dillerde yazılmış olan ilmî kitapları toplamaya çaba sarf etmişti. Toplanan eserler Beytü'l-Hikme'de korunuyordu.

Felsefî ve çeşitli ilim dallarıyla ilgili kitapların tercüme faaliyetlerinin yanı sıra Beytü'l-Hikme'de istinsah, okuma ve te'lif de yapılmakta, seminer ve konferansların düzenlendiği görülmektedir. Müstensih, mütercim, yazar ve okuyucuların ayrı ayrı yerlerinin bulunduğu bu kurumda; âlimler ve felsefeciler tam anlamıyla bir hürriyet içerisinde çeşitli din ve mezheplerle ilgili münazaralar düzenlemiş ve tartışmıştır. "Sâhibu Beytü'l-Hikme" denilen bir müdür tarafından yönetilen Beytü'l-Hikme'de, hâzin adı verilen kişiler, görevli oldukları birimlerin ilmî çalışmalarını kontrol eder; yeni gelen kitapların yerleştirilmesi, korunması, ciltlenmesi, çoğaltılarak başka kütüphanelere

gönderilmesinin sağlanması ve mütercimlere yönlendirilmesi gibi idari işlerle uğraşırđı.

Farklı mütercim gruplarının yer aldığı Beytü'l-Hikme'de; Yunanca, Farsça, Hintçe, Süryanice, İbraniye, Koptça, Nebatice, Sudanca, Soğdça ve Latineden Arapçaya tercüme yapılıyordu. Tercümelelerin birçoğu önce Süryaniceye daha sonra da Süryaniceden Arapçaya yapıldığı için tercüme faaliyetinde en etkin rol Süryanîlere aitti. İlerleyen dönemlerde astronomi, matematik ve astroloji ilminde sahip oldukları birikim nedeniyle Harran Sabiîleri de tercüme çalışmalarında etkin olmuştur. Sâbit b. Kurre (ö.288/901), Sinân b. Sâbit (ö.331/943) ve Muhammed el-Bettânî (ö.317/929) en dikkat çeken Sabiî mütercimleridir. Bu grupların yanı sıra İran, Mısır, Orta Asya ve Hint gibi çeşitli bölgelerden ünlü bilgin ve mütercimlerin Beytü'l-Hikme'de ilmî faaliyetlerini sürdürdükleri bilinmektedir. Kitapların ve tercüme edilen kitapların birkaç nüshası yazılarak çeşitli kütüphanelere gönderiliyor ve orijinal nüsha ile üç nüsha da Beytü'l-Hikme'de bulunduruluyordu.

Beytü'l-Hikme'de hizmet veren mütercimlerden biri olan Yuhanna b. Masaveyh (ö.243/857), tıp alanında şöhret kazanmış bir Hıristiyandı. Yuhanna b. Masaveyh, özellikle tıp ile ilgili eserlerin çevirisi ile uğraşmıştır. Me'mûn, Mu'tasım, Vâsık ve Mütevekkil'in hizmetlerinde bulunan, tıpla ilgili eserler te'lif eden Yuhanna b. Masaveyh'in "humma" hakkındaki risâlesi uzun zaman şöhretini korumuş, daha sonra Latince ve İbraniyeceye tercüme edilmiştir. Tıp alanında yapılan tercümelelerin önde gelen şahsiyetlerinden bir diğeri Cibrâil b. Buhtîşû (ö.215/830)'dur. İyi bir tabip olan Cibrâil b. Buhtîşû, tıpla ilgili eserlerin Yunanca'dan Arapça'ya çevrilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Astronomi ilmini iyi bilen Ömer b. Ferruhan et-Taberî (ö.200/815) ise Farsçadan Arapçaya çeviriler gerçekleştirmişti. Meşhur mütercimlerden Huneyn b. İshâk (ö.260/873) Yunanca, Arapça, Süryanice ve Farsçayı çok iyi bilen Huneyn, halîfe Me'mûn tarafından Yunan filozoflarına ait Yunanca eserlerin Arapçaya tercümesi ve daha önce yapılan tercümelelerin düzeltilmesiyle görevlendirildi. Huneyn; Öklid, Galen, Hipokrat,

Arşimed ve Apollonius'un eserlerinin muhtelif kısımlarını, Eflatun'un "Devlet"ini, Aristo'nun "Kategoriler", "Fizik" ve "Magna Moralia"sını tercüme etmiştir.

Halîfelerin yanı sıra tercüme işiyle ilgilenen zenginler de birçok kitabın Arapçaya tercüme edilmesini sağlamıştır. Astro-nomi bilgini Mûsâ b. Şakir'in oğulları Muhammed, Ahmed ve Hasan matematik ile ilgili kitapların elde edilmesi için büyük paralar harcamışlardı.⁴⁹

Bağdat'ta halîfelerin ve önde gelen bürokratların düzenlemiş olduğu **bilim meclisleri** de bilim ve düşüncenin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bilim toplantılarında, çeşitli düşünce akımlarına mensup bilim insanları bir araya gelerek halîfenin huzurunda ilmî tartışmalar yapmaktaydı. Birçok disiplinle ilgili tartışmaların yapılabildiği bu toplantılar; sadece halîfenin sarayında değil, vezir ve diğer devlet adamlarının evlerinde de icra ediliyordu.

Bilimsel toplantılar, kendisi de son derece kültürlü ve bilgili olan Hârûnu'r-reşîd döneminden itibaren gelişme göstermiştir. Hârûnu'r-reşîd'in kendisi de bir tartışmacı olan veziri Yahyâ b. Hâlid'in, Mu'tezilî kelâmcılarla diğer fırka mensuplarını bir araya getiren ilmî toplantılar düzenlediği bilinmektedir. Çeşitli konuların tartışıldığı bu toplantıların son derece verimli geçtiği anlaşılmaktadır. Yahya'nın bir defasında toplantıya katılanlara söylediği "*Şimdiye kadar kâinat, zuhur, kıdem, hudus, isbat, nefy, hareket, sukun, vb. konuları tartıştık. Haydi, şimdi de aşk hakkında konuşun.*"⁵⁰ ifadesi, konuların çeşitliliğini göstermesi açısından önemlidir.

Hârûnu'r-reşîd'in ilmî tartışmalardaki halkasında; şairlerden Ebû Nüvâs (ö.198/813), Ebü'l-Atâhiyye (ö.210/825), dil bilginlerinden Ebû Ubeyde (ö.210/825), Kisâî (ö. 189/805) ve ta-

⁴⁹ Beytü'l-Hikme hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, s. 133-138; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruş, İşleyişi ve Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, ss. 29-193.

⁵⁰ Mes'udî, III, s. 379.

rihçilerden Vâkıdî (ö. 207/822) gibi ünlü bilim insanları yer almaktaydı. Me'mûn da Bağdat'a gelince, düzenleyeceği bilim toplantıları için danışman grubu seçmişti. Me'mûn; fakihlerden, kelâmcılardan ve diğer ilim adamlarından oluşan bir topluluğun seçilerek ilmî tartışma yapmak üzere huzuruna getirilmesini emretmiştir. Seçilen âlim grubundan Halîfe, İslâm düşünce tarihinde önemli yerleri olan Bişr b. Gıyas el-Merisî ve Ahmed b. Ebî Duâd (ö.240/854)'ın da yer aldığı on kişiyi danışman olarak atamıştır.

Me'mûn, bilim meclisleri düzenlemedeki asıl amacının, çeşitli fırkalara bölünmüş Müslümanların dine en uygun ve hoşnut olunacak orta bir yolda birleşmelerini sağlamak olduğunu söylüyordu. Me'mûn'un düzenlemiş olduğu söz konusu akademik toplantılar sayesinde, çeşitli dinî grupları uzlaştırmak istediği, en azından tarafların birbirine düşman olmalarını engelleme amacını güttüğü anlaşılmaktadır. Genelde sarayda düzenlenen bu akademik toplantılarda, dikkati çeken çok önemli bir husus; ilmî tartışma yapılırken taraflardan herhangi birinin hissî davranmasına, konuyu saptırmasına, karşı tarafa ilmî cevap vermesi gerekirken bayağı tutum takınmasına, oturum başkanı olan halîfenin izin vermeyerek böyle davranan kişiyi uyarmasıdır. Me'mûn, "*Bana delilin üstünlüğü, kuvvetin üstünlüğünden daha sevimli gelir.*"⁵¹ diyerek konuların ilmî bir şekilde tartışılmasını istemiştir. Toplantılarda genelde kelâmî ve mezheplerle ilgili problemler ilmî tartışmaların gündemini oluşturmuştur. Meselâ, Mu'tezile'nin önemle üzerinde durduğu, "büyük günah işleyenin cennete girip giremeyeceği" ve "halku'l-Kur'ân" ile "Hz. Ali'nin efdaliyeti", "imâmet" meselesi tartışılan konuların başında gelmektedir.⁵²

Son Söz

Bildirim başında vurgulandığı gibi, Halîfe Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından Dicle Nehri'nin Batı yakasında eski bir İran

⁵¹ Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, Siyeru A'lamî'n- Nubelâ, thk. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetu'-Risale, Beyrut 1988, X. s. 282.

⁵² Bozkurt, *Me'mun*, ss. 108-115; Bozkurt, *Abbâsiler*, 195-233.

köyü olan Bağdat mevkiinde başkent olmak üzere kurulan, yuvarlak bir plan üzerine inşa edilen Bağdat, coğrafi koşulları, ekonomik anlamda sunduğu imkânlar, stratejik konumu nedeniyle kısa zamanda Doğu'nun en büyük ve görkemli şehri haline gelmişti. Siyasî açıdan bakıldığında ise Bağdat halîfeleri, izlemiş oldukları siyasî politikalarla yönetim ideallerini gerçekleştirecek adımlar atmış, bazı isyan ve siyasî kopmalara rağmen Hârûnu'r-reşîd dönemi sonuna kadar sarsılmaz siyasî bir birlik oluşturmuşlardı.

Bütün bu gelişmelerin yanında Bağdat halîfelerinin bilim ve düşünceye büyük ilgi duyması, ulemâ ve diğer bilginleri himaye etmeleri sonucu Bağdat'ta din bilimleri, bilim ve felsefe alanlarında dünya çapında eserler verilmiş ve giderek farklı düşünce ekolleri oluşmuştur. Böylece şehir çağdaş kaynaklarda "entelektüel başkent" nitelemesini haklı olarak kazanmıştır.

Kayda değer bir diğer husus da halifelerin, dünya kültür mirasına yönelmeleri ve bu mirası tercüme ettirme gayretleri farklı kültür ve medeniyetlere mensup insanların bir araya gelmelerini temin etmiş, buna bağlı olarak da Bağdat'ta ' farklılıklarla karşılaşma kültürü' oluşmuştur. Farklılıklara saygı ve karşılıklı öğrenme ortamında yeşeren entelektüel birikim İslâm uygarlığının daha da zenginleşmesine vesile olmuş ve söz konusu dönemin "Altın Çağ" olarak adlandırılmasına kaynaklık etmiştir.

Kaynaklar:

AKOĞLU, Muharrem, "Mu'tezile'nin Tarihî Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed.M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, ss. 27-71.

AZİMLİ, Mehmet, *Abbâsiler Dönemi Babek İsyanı*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2004.

BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Fütuhu'l-Buldan*, çevr. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

BOZKURT, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbâsî İhtilâli*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

BOZKURT, Nahide, *Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mûn Dönemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

BOZKURT, Nahide, *Abbâsîler*, İsam Yayınları, İstanbul 2019.

BOZKURT, Nahide, "Mihne'nin Tarihî Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed.M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, ss. 11-25.

BOZKURT, Nahide, "Hâdî- ilelhak" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c.15, ss. 16-17.

BOZKURT, Nahide, "Hârûnu'r-reşîd", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c.16, ss. 258-261.

BOZKURT, Nahide, "Mansûr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.28, Ankara 2003.

BOZKURT, Nahide, "Mehdî Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c.28, ss. 377-379.

BRAUDEL, Fernand, *Uygurlukların Grameri*, çvr. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 1995.

CAN, Yılmaz, *İslâm Şehirlerinin Fizikî Yapısı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.

CLOT, Andre, *Hârûn Reşîd ve Abbâsîler Dönemi*, Tarih Vakfı Yayınları, çvr. Nedim Demirtaş, İstanbul 2007.

DEMİRCİ, Mustafa, *Beytû'l-Hikme Kuruluş, İşleyişi ve Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.

DÎNEVERÎ, Ebû Hanife Ahmed b. Davud, *el-Ahbâru't-Tivâl Eski-lerin Haberleri*, çvr. Zekeriya Akman ve Hüseyin Siyabend Aytemür, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.

DÜRÎ, Abdülazîz, "Bağdat", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c.4, İstanbul 1991, ss. 425-433.

ELTON, L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbâsîd Rule (747-820)*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis-Chicago 1979.

FARUK, Ömer, "Abbâsî Halifesi Mehdî Dönemi (169-185/775-785) Üzerine Bazı Mülâhazalar", çvr. Mehmet Ümit, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c. III, sayı: 6, ss. 203-214.

GÜZEL, Ahmet, "Ebû Ca'fer el-Mansûr", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, 5, *Abbâsîler I*, Siyer Yayınları, İstanbul 2018.

GÜZEL, Ahmet, "Mehdî ve Hadî Dönemleri": İçte Zındıklar-Dışta Bizans'la Mücadele", *İslâm Tarihi ve Medeniyet, Abbâsîler I*, c. 5, ss. 105-147.

GÜZEL, Ahmet, *Abbâsî Halifesi Mehdî b. Mansûr*, Kitap Dünyası, Konya 2012.

HALÎFE B. HAYYAT, *Târîhu Halîfe b. Hayyat*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, Dâru Tayyibe, Riyad, 1985.

HATİB EL-BAĞDADÎ, *Târîhu Bağdâd ev Medînetü's-Selâm*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

HİTTİ, Philip K., *Capital Cities of Arab Islam*, University of Minnesota, Minneapolis 1973.

HODGSON, M.G.S., *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Biliş ve Tarih*, çvr. İzzet Akyol vd., ss. 233-269.

İBNÜ'L-ESÎR, İzzeddin Ebü'l-Hasan, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1982.

KENNEDY, Hugh, *When Baghdad Ruled the Muslim World*, Da Capo Press, USA 2005.

KENNEDY, Hugh, *The Early Abbâsîd Caliphate*, CroomHelm, Australia 1986.

LAPİDUS, Ira M., *İslâm Toplumları Tarihi*, I, çvr. Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

LASSNER, Jacob, *The Shaping of Abbâsîd Rule*, Princeton University Press, New Jersey 1980,

LASSNER, Jacob, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies*, Wayne State University Press, Detroit, 1970.

LE STRANGE, Guy, *Baghdad During The Abbâsîd Caliphate*, Clarendon Press, Oxford 1993.

LEVY, Reuben, *A Baghdad Chronicle*, Cambridge University Press, Cambridge 1929.

MES'UDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Murûcu'z-zeheb ve meadinü'l-cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, trs.

NEGOİTA, Ana Maria, "The City of Mansur The Builder. Baghdad Between The Caliph's Will And Sharia'h Norms", *International Relations* 2, no.8 (2011): pp.111-126.

ÖZTÜRK, Levent, *Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslâm İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

SOURDEL, D., "Abbâsî Hilâfeti", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çvr. Hamdi Aktaş, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, c. 1, ss. 115-148.

TABERÎ, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. MuhammedEbü'l-Fazl İbrahim, Dâru Süveydan, ts.

WİET, Gaston, *Baghdad Metropolis of the Abbâsîd Caliphate*, trs. Seymour Feiler, University of Oklahoma Press, Oklahoma 1971.

YA'KUBÎ, Ebü Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb, *Ülkeler Kitabı*, çvr. Murat Ağarı, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2002.

YÂKÛT EL-HAMEVÎ, *Mu'cemü'l-Buldân*, I, Dâru İhyâi't-türâsil-Arabî, Beyrut 1979.

YİĞİT, İsmail, "Bağdat'ın Kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerinde Bir Değerlendirme", *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum 7-8-9 Kasım 2008*, c.I, ss. 39-46), M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.

YÜKSEL, Ahmet Turan, Behman Celilov, "Ebü'l-Abbâs es-Seffâh, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*, 5, *Abbâsiler I*, Siyer Yayınları, İstanbul 2018, ss. 41-68.

ZEHEBÎ, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lami'n- Nubelâ*, I-XXV, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetu'-Risale, Beyrut 1988.

ZORLU, Cem, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyânlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

II

KURULUŐUN DAN SELÇUKLU HÂKİMİYETİNE BAĞDAT

(145/762-447/1055)

Abdülhamit DÜNDAR*

لا أنتب أنت ولا الديار ديار

Ne sen eski sensin, ne de diyar eski diyar¹

(Ebû Temmâm)

Giriş

Bağdat Tarihinin Kaynaklarında Orantı Sorunu

Elli küsur yıllık Sâmerâ dönemi hariç tutulacak olursa, kuruluşundan Moğol işgaline (149/766-656/1258)² kadar yaklaşık beş yüz sene Abbâsî Halifeliği'ne başkentlik yapan Bağdat'ın nüfusu ve fizikî yapısında, siyasi ve tabiî gelişmelerin etkisiyle önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bağdat tarihinin ilk üç asrı bütüncül bir yaklaşımla ele alındığında, değişen, dönüşen, nüfusu ve yapılarıyla büyük oranda küçülen bir Bağdat karşımıza çıkmaktadır.

Abbâsîler dönemi Bağdat'ından az sayıda mimari yapı günümüze ulaőtığından, kaynaklarda tasvir edilen yapıların

* Dr., Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, abdulhamitdundar@gmail.com

¹ İbn Cübeyr, Bağdat'ın geçmişteki ihtiőamından geriye çok az şey kaldığını vurgulamak için Şair Ebû Temmâm'a ait bu beyte yer vermiştir. Bkz. İbn Cübeyr, *Rihletu İbn Cübeyr*, Dâr ve Mektebetu'1-Hilâl, Beyrut, s. 184.

² Moğol ordusunun 10 veya 14 Safer 656/16 veya 20 Şubat 1258'de Bağdat'a girerek, Halife el-Musta'sım başta olmak üzere birçok devlet adamını ve Şehir halkını katletmesi Moğollar'ın Bağdat işgali olarak tarihe geçmiş ve bu işgalle birlikte Bağdat'taki Abbâsî idaresi sona ermiştir. Bkz. Yunûnî, *Zeylu Mir'âtu'z-Zamân*, c. 1, s. 85.

günümüzde hangi bölgelere tekabül ettiği konusu bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Müdevver Şehrin tam olarak nerede kurulmuş olduğu hala kesin bir biçimde tespit edilememiştir. Eski yerleşim birimlerinin günümüz Bağdat'ının altında kalmış olması, Bağdat'ın ilk yerleşim birimlerini gün yüzüne çıkarmaya yönelik kapsamlı bir arkeolojik kazının yapılamamasının sebeplerinden birini oluşturur. Bu sorun, Bağdat'ta yaşanan değişim ve dönüşümü yazılı kaynakların³ sunduğu imkânlar dairesinde ortaya koyma zorunluluğunu beraberinde getirmiştir⁴.

Bağdat'ın tarihi topografyasına dair araştırmalar, genellikle kaynaklarda malzemenin bol bulunduğu, kuruluştan Me'mun'un vefatına kadar devam eden ve "Bağdat'ın altın

³ Söz konusu eserlerden bazıları şöyledir: Taberî (ö. 310/923) *Târîhu't-Taberî*; Sührâb (ö. 334/945'ten önce) *Kitâbu 'Acâibi'l-Ekâlîmi's-Seb'a ilâ Nihâyeti'l-Îmâre*; Ya'kûbî (ö. 292/905'ten sonra) *el-Buldân*, İbnu'l-Fakîh (ö. 290/903'den sonra) *el-Buldân*; Mukaddesî (ö. 390/1000 civarı) *Ahsenu't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, İbn Havkal (ö. 367/978'den sonra) *Sûretu'l-Arz*, Miskeveyh (ö. 421/1030) *Tecâribu'l-Ümem*, İbn 'Akîl (ö. 513/1119) *Makâme fî Kavâ'idi Bağdâd* [için]; Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*, İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, İbn Cübeyr (ö. 614/1217) *Rihletu İbn Cübeyr*, İbn Battûta (ö. 770/1368-69) *Tuhfetu'n-Nuzzâr*, Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *Mu'cemu'l-Büldân*.

⁴ Louis Massignon ve öğrencisi Mustafa Cevâd bu sorunun çözümüne yönelik olarak, yazılı kaynaklar dışındaki verilerden hareketle yeni bir yaklaşım geliştirdiler. Eski Bağdat'ın yaklaşık olarak hangi alanları kapladığını tespit etmeye dayanan bu yaklaşıma göre, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, Mûsâ el-Kâzım ve Ma'rûf el-Kerhî gibi erken dönem âlim ve mutasavvıflarına ait türbeler, eski Bağdat'ın sınırlarını çizen köşe taşları kabul edilmiştir. Bu yüzden doğu yakasının kuzeyindeki İmâm-ı Âzam'ın kabrinden güneydeki Basaliye Kapısı'na, batı yakasının güneyindeki Ma'rûf el-Kerhî türbesinden kuzeydeki Mûsâ Kâzım türbesine kadar uzanan bölgeler yaklaşık olarak eski Bağdat'ın sınırları içinde kalıyordu.

çağı” olarak nitelenen döneme ait tasvirler üzerinde yoğunlaşmıştır. Başka bir ifadeyle, bu dönem Hârûn er-Reşîd’in dedesiyle (Ebû Ca’fer el-Mansûr) başlayıp, oğlunun (Abdullah Me’mûn) vefatıyla sona ermektedir. Bağdat tarihi hakkında kaleme alınmış eserlerdeki anlatıların büyük bölümü, sözünü ettiğimiz bu döneme ait tasvirlerden meydana gelir. Bağdat tarihinin yaklaşık 73 yıllık tarihine dair yazılanlar, şehrin geriye kalan 400 küsur yıllık tarihi hakkındaki yazılanlarla mukayese edilemeyecek seviyede detaylı ve hacimlidir.

Kaynaklardaki bu orantı sorunu, kuruluş devri sonrası Bağdat tarihi araştırmalarının kısmen ihmal edilmesine yol açmıştır. Zira Bağdat tarihi araştırmacıları, şehrin topografyası, kültürel ve mimari özellikleri hakkında geniş ve detaylı malumatın bulunduğu kuruluş dönemine yoğunlaşmıştır⁵. Bu çalışma, Bağdat tarihinin kaynak ve araştırmalarında görülen söz konusu orantı sorununun çözümüne yönelik çabalara⁶ katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Kaynaklarda, kuruluş devrine ait bilgilerin sonraki döneme kıyasla daha detaylı, betimleyici ve derli toplu olması, 1900’lerin başından itibaren Bağdat tarihi üzerine yapılan modern araştırmalara da yansımıştır. Kaynaklarda kuruluş dönemine ait bilgilerin baskın oluşu, bu bilgilerin Bağdat’ın beş asırlık tarihiymiş gibi anlaşılmasına, mimari ve sosyal özellikleriyle yüzyıllarca değişmeden kalan bir şehir algısına yol açmıştır. Ancak, tarih ve coğrafya eserlerinde 4/10. yüzyıl Bağdat’ına dair tasvirler, bunun böyle olmadığını göstermekte, şehrin birçok mahallesinin harabeye döndüğüne, nüfus ve yerleşim alanı

⁵ Sâlih Ahmed el-Ali’nin mukaddimesi için bkz. George Makdisi, *Hitatu Bağdâd fi’l-Kârni’l-Hâmis el-Hicrî*, s. 3.

⁶ George Makdisi, bu soruna bir çözüm olarak 5/11. yüzyıl Bağdat’ına dair iki önemli makale kaleme almıştır. Bkz. G. Makdisi, “The Topography of Eleventh Century Baghdâd”, s. 179.

itibariyle küçüldüğüne işaret etmektedir. Şehirde yaşanan değişim, 4/10. yüzyıl Bağdat'ının nüfus ve mimari bakımdan kuruluş devri Bağdat'ından daha küçük bir şehir haline geldiğini ve şehrin dikkate değer bir biçimde gerilediğini gözler önüne sermektedir.

Kuruluştan İlk İç Savaşa

Bağdat, Abbâsî Halifelerinin ikincisi Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) tarafından, Dicle Nehri'nin batı sahilinde, Sâsânî İmparatorluğu'nun başkenti Medâin'in (Tisfun/Ctesiphon) yaklaşık 30 km kuzeyinde kurulmuştur⁷. Ebû Ca'fer'in yeni bir başkent arayışı, Dicle ile Fırat'ın birbirine yaklaştığı, hava, su, iklim, tarım, ulaşım ve savunma imkânları bakımından şehir kurmaya uygun ve aynı zamanda stratejik öneme sahip yeni bir bölgenin keşfiyle bir sonuca ulaşmıştır⁸. Halife ve müsteşarlarının nezaretinde yürütülen uzun bir araştırmanın sonucunda hazırlanan raporlar, inşa edilecek yeni şehrin, Ah-tâniyye, Verdâniyye, Surkâniyye ve Mavri (ed-Divân) gibi kadim Sâsânî köylerinin arasında kalan el-Mübâreke mezrasının

⁷ J. Lassner, *The Topography of Baghdad*, s. 127.

⁸ Bağdat'ın kurulacağı yere karar verilmeden önce, Ebû Ca'fer tarafından yer tayinin için görevlendirilen uzmanlar, Fırat Nehri'nin doğu sahilinde, İsa Nehri'nin Fırat'tan ayrıldığı noktada bulunan Barimma yakınlarındaki bir mevki önermişlerdi. Halife bu yere yaptığı keşif gezisinde, danışmanlarının aksine görüş beyan ederek, ordu, halk ve diğer grupların bir arada yaşayabilmesi için uygun bir yer olmadığını belirtmişti. Mansûr, arazisi sıkışık olmayan, hem kendisi hem de insanlar tarafından beğenilen, gıda fiyatlarının pahalı olmadığı, zahire sıkıntısı çekilmeyen bir yer aradığını, ayrıca bu yerin kara ve su yolu nakliyesinin fiyatları artırmayacak özellikte olması gerektiğini söylemiştir. Bkz. Taberî (1387), *Târîh*, c. 7, s. 615.

üzerinde yükseleceğine işaret ediyordu. Arazinin halife tarafından satın alınması, şehrin inşasına giden sürecin ilk adımı olmuştur⁹.

Ulaşım, ticaret, yiyecek temini ve savunma imkânları Bağdat'ın kurulacağı yerin tayininde önemli rol oynamıştır. Şehrin kurucusu Ebû Ca'fer el-Mansûr bu özellikleri taşıyan bir yer hakkında müsteşarlarıyla konuyu müzakere ederken Bağdat'ın bu özelliklere sahip bir nokta olduğu kendisine ifade edilmiştir. Bağdat, Bizans'ın güney sınırlarından başlayıp Dicle ve Fırat'ı takip ederek Basra Körfezi'ne, oradan Hindistan ve Çin'e kadar uzanan, eski dünyanın en işlek ticaret ağlarından birinin üzerinde kurulmuştu. Ticari açıdan sahip olduğu stratejik öneme ek olarak Bağdat, kalabalık bir nüfusun yaşayabilmesine olanak sağlayacak zirai üretim kapasitesine sahip dört bölgenin tam ortasında yer alıyordu. Bunlar, Dicle'nin batısındaki Katrabbul ve Baduraya ile doğusundaki Nehr-i Bûk ve Kelvaza bölgeleriydi. Bölgelerden herhangi birinde kıtlık meydana gelmesi durumunda, diğer bölgeler bu açığı kapatabilirdi. Dicle Nehri ile Fırat'ın kolu olan Sarat, Mansûr'un kuracağı yeni şehir için doğal birer hendek vazifesi görüyordu. Böylece kurulacak şehir, düşman muhasarasına karşı önemli bir savunma avantajı elde ediyordu. Tüm bu özellikler, bir başkent olarak Bağdat'ın yerinin seçilmesindeki en önemli etkenler olarak zikredilmiştir¹⁰.

Yer tayini ve yüzey etütleri yapıldıktan sonra Haccâc b. Ertât tarafından çizildiği rivayet edilen¹¹ Müdevver Şehir planı, bir rivayete göre küllerle, başka bir rivayete göre kireçle şehrin

⁹ İbnu'l-Fakîh, *Kitabu'l-Büldân*, s. 292.

¹⁰ İbnu'l-Fakîh, *Kitabu'l-Büldân*, s. 283; İbnü'l-Fuvati, *Menâkıbu Bağdâd*, s. 37.

¹¹ İbnu'l-Fakîh, *Kitabu'l-Büldân*, s. 287; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 91.

kurulacağı sahaya tatbik edilmiştir¹². Sahaya tatbik edilen planın çizgileri üzerine neft dökülmüş, bir gece vakti halifenin yüksek bir mevkiden temaşa ettiği sırada dökülen neft ateşe verilerek şehrin planı uygulamalı olarak halifeye arz edilmiştir¹³. Plana muvafık olan halife bu kez temel atma töreni için münecimler tarafından tayin edilen uğurlu vakti beklemeye başlamıştır¹⁴. Münecim Nevbaht ve Mâşallah b. Sâriyye'nin yaptığı gözlemlere göre tayin edilen ve uğurlu kabul edilen vakit geldiğinde (4 Cemâziyelevvel 145/31 Temmuz 762 Cumartesi, saat 13:57), ilk tuğla bizzat Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından konulmuştur¹⁵. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit¹⁶ ile Haccâc b. Ertât'ın ne-

¹² Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, c. 7, s. 618.

¹³ Taberî bu olayı şöyle nakleder: *"Anlatıldığına göre, Mansûr şehri kurmaya karar verince onu (şehrin planını) bizzat gözüyle görmeyi istemişti. Planın küllerle çizilmesi emretmiş, ardından plan küllerle çizilmiş haldeyken her bir kapıdan, surlar arasındaki boşluklardan, geçitlerden ve avlulardan geçmiştir. Külleri takip ederek bütün surların ve hendeğin etrafını dönmüştür. Bu teftiştten sonra Mansûr bu çizgilerin üzerine pamuk toplarının konulmasını ve üzerlerine de neft dökülmesini emretti. Bunların ateşe verilmesini izlemiş, şehrin ebadını ve şeklini anlamıştı. Temel kazma işlemlerinin de bu plana göre yapılmasını emretmiş, ardından inşaata başlanmıştır."* bkz. Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, c. 5, s. 618.

¹⁴ Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, c. 3, 414.

¹⁵ *"Allah'ın adıyla başlarım, övgüler onadır, 'yeryüzü onundur, kullarından dilediğini ona varis kılar, akıbet ise muttakilerindir"* (Kurân-ı Kerîm, 7:128) ayetini okumuş ve ardından: *"Allah'ın bereketiyle yapın!"* sözleriyle ilk tuğlayı koymuştur. Bkz. Ya'kubi, *Büldân*, s. 25; İbnu'l-Fakîh, *Kitabu'l-Büldân*, s. 281; Subhi al-Azzawî, *"Symbolisms in the Planning of the Round City of al-Mansûr (Madînat al-Salâm)"*, s. 84.

¹⁶ İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin, Müdevver Şehrin inşaatında kullanılacak tuğlaların hesabını tutmakla görevlendirildiği kaydedilmiştir. Rivayete göre, Ebû Hanîfe bu görevi sırasında kerpiçleri saymaya yaran bu işe mahsus bir ölçü sistemi geliştirmiştir. Bazı kayıtlarda Ebû Hanîfe'nin inşaatın tamamlanmasına kadar bu vazifeye devam ettiği ifade edilmişse de bu doğru olmamalıdır. Sadece Taberî'nin rivayetleri

zaretinde başlayan ve dört yıl süren inşaat faaliyetlerinin sonunda, Sâsânî şehir mimarisinden belirgin izler taşıyan Müdevver Şehir ortaya çıkmıştır¹⁷.

Müdevver Şehrin kuruluşuyla değer kazanan başta Dicle kıyılarındaki arsalar olmak üzere şehrin etrafını saran araziler, Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından başta Abbâsî ailesi üyeleri olmak üzere asker ve sivil üst düzey adamlarına ikta edilmiştir¹⁸. Müdevver şehrin inşaatının tamamlanmasından kısa bir süre sonra asker ve sivil toplulukların şehrin içinde bir arada yaşamasının mahzurları gündeme gelmiştir¹⁹. Söz konusu mahzurların giderilmesi amacıyla Müdevver şehrin içindeki çarşıların sur dışına çıkarılması kararlaştırmıştır. Böylece Müdevver şehrin güneyindeki Basra Kapısı'nın önünden başlayan, asırlar boyunca Bağdat'ın batı yakasının en kalabalık ve aynı zamanda en

arasında Ebû Hanîfe'nin bu görevi inşaat tamamlanana kadar (149/766) sürdürdüğüne yer verilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü'l-Cevzî gibi müelliflerin kayıtlarında Ebû Hanîfe'nin sadece dış surun tamamlanmasına kadar çalıştığı belirtilmiştir ki bunlar da zımnen 147 senesini işaret etmektedir. Taberî'nin Heysem b. 'Adî'den naklettiği rivayette, Ebû Hanîfe'nin kadılık mansıbını kabul etmeyince, bu kez şehrin inşasında görev almaya razı olduğunu, ancak –herhangi bir tarih belirtmeden– Ebû Ca'fer ile aralarının açıldığını ve Bağdat'ta tutuklandığını kaydeder. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 8, s. 75; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, c. 1, s. 92; Taberî, *Târîh*, c. 6, s. 168.

¹⁷ İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-Büldân*, s. 284; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 8, s. 75.

¹⁸ İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, s. 83; İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 240.

¹⁹ Bu problem, Bağdat'a gelen Bizans elçisinin Ebû Ca'fer el-Mansûr'a şehir hakkındaki düşüncelerini belirttiği rivayet bağlamında kayıtlara geçmiştir. Kasabın elinden kurtulmuş ve yarı boğazlanmış bir boğanın çıkardığı ses Bizans elçisiyle görüşme halinde olan halifeyi mahcup etmiştir. Elçi bu olay üzerine şehrin üç temel kusurunun bulunduğunu belirtmiş, halifenin sarayının raiyye ile iç içe olmasını üçüncüsü kusur olarak göstermiştir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, c. 1, s. 100; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 8, s. 78-79.

işlek çarşılarını içinde barındıran Kerh Çarşıları ve çarşı etrafında oluşan Kerh semti ortaya çıkmıştır.

Hayat standardı ve kültür bakımından her seviyeden insanı kendine çeken Müdevver şehrin güneyindeki büyük ticaret merkezi Kerh, yakınındaki Yâsiriye gibi zengin tüccarların oturduğu mahallelerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kerh Çarşıları, Müdevver Şehrin güneyinde ticaret odaklı hızlı bir imar ve iskân gelişimine zemin hazırlarken, şehrin kuzeyinde daha çok ordu mensuplarının ikamet ettiği Harbiye mahallesi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, Müdevver Şehrin etrafındaki temel yerleşim birimleri, inşaatın tamamlanmasından kısa bir süre sonra (güneyde Kerh, batıda Muhavvel, kuzeyde Harbiye) şekillenmeye başlamıştır. Diğer taraftan, yerleşimler Dicle'nin batı yakasıyla sınırlı kalmamıştır. Dicle'nin doğu yakası da Ebû Ca'fer el-Mansûr'un vefatından (ö. 158/775) önce iskân edilmeye başlamıştır. Bağdat'ın kuruluşundan çok kısa bir süre sonra Dicle'nin iki yakasındaki yerleşimlerin hızlı bir biçimde büyümesi, şehrin nüfusundaki artışa da işaret etmektedir.

Bağdat'ın kuruluş tarihi hakkında kaynaklarda birden fazla tarih verilmektedir. Şehrin kuruluş tarihi hakkındaki bu karışıklık, rivayet farklılıkları, inşaatın iki aşamada tamamlanmış olması, inşaatın tamamlanmadan önce şehre göçülmesi gibi bir takım sebeplerden kaynaklanmaktadır. Kuruluşla ilgili farklı rivayetleri bir araya getiren Hatîb el-Bağdâdî, önce İbn Cerîr et-Taberî'nin, Bağdat'ın temelini 145 senesinde atıldığını²⁰ ve inşaatın 146 senesinde tamamlandığı rivayetini nakleder²¹. Ardından, cebir ilminin kurucusu kabul edilen matematikçi, astronom ve coğrafyacı Muhammed b. Mûsâ el-

²⁰ Taberî, es-Sirrî ve Süleyman b. Mücâlid'den naklettiği rivayette, şehrin inşasına ilk defa 145 senesinde başladığını ifade eder. وكان أول ما ابنتى به في عملها سنة خمس وأربعين ومائة. Bkz. Taberî, *Târîh*, c. 7, s. 618.

²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 87.

Hârizmî'ye dayandırılan rivayete yer verir. Hârizmî, Ebû Ca'fer'in 6 Cemaziyevvel 144 (12 Ağustos 761) tarihinde Hâşimiye'den Bağdat'a gelerek şehrin inşaatını başlattığını, Medine ve ardından Basra'da patlak veren isyanlar nedeniyle inşaatı yarıda bırakarak Kufe'ye geri döndüğünü belirtmiştir. Rivayetin devamında, inşaatın 9 Cemaziyevvel 145 (5 Ağustos 762) tamamlandığı ve Ebû Ca'fer'in şehre yerleştiği ifade edilmiştir. Yine aynı rivayette, Bağdat'ın surları ve şehrin tüm yapılarının, 5 Cemaziyevvel 148 (29 Haziran 765) tamamladığı ifade edilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, Bağdat'ın kuruluş tarihiyle ilgili son olarak Ya'kûb b. Süfyan'a dayandırdığı rivayeti nakleder. Bu rivayette, Ebû Ca'fer'in Medînetu's-Selam'ı 146 senesinde tamamlayarak oraya taşındığı kaydedilmiştir.²² Öte yandan Ya'kûbî, Dairevi Şehrin planının 141 senesi Rebiülevvel ayında çizildiğini belirtmiştir²³.

Dört yıl süren inşaatın ardından ortaya çıkan Müdevver Şehir, hendeği, çift suru, merkezdeki meydanın (*rahbe*) çevresini saran üçüncü suru ve birbirine eşit uzaklıktaki dört kapısıyla İslâm şehirciliğinin en dikkat çekici örneklerinden biri olarak ortaya çıkmıştır. Biri diğerini çevreleyen iki halka şeklindeki surları, merkeze uzanan dört büyük cadde kesiyor, caddelerin surlarla kesiştikleri noktalarda toplam 8 kapı bulunuyordu. Her kapı ancak bir grup insan tarafından açılıp kapatılabilecek derecede büyük ve ağır iki demir kapıdan meydana geliyordu. Kapılar, tuğ ya da mızrak taşıyan bir süvarinin mızrağını hiç eğmeden dik bir biçimde geçebileceği yükseklikteydi. Kuzey doğu yönünde Horasan Kapısı, Güney doğuda Basra Kapısı, Güney Batıda Kûfe Kapısı, Kuzey batıda ise Şam Kapısı bulunuyordu²⁴.

²² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 88.

²³ Ya'kûbî, *Büldân*, s. 25.

²⁴ Müdevver Şehir surlarının sayısı kimi kaynakta 2, kiminde 3 şeklinde geçmektedir. Bu üçüncü sur daha çok Hilâfet Sarayı ile yerleşim

Kaynaklarda, Müdevver Şehrin inşası için 4 milyon 883 bin dinar harcandığı belirtilmiştir²⁵.

Ebû Ca'fer el-Mansûr, şehrin inşası görevini kumandanları arasında taksim ederek, her bir kumandanına şehrin dörtte birlik (rub') kısmının inşasını tevdi etmiştir. Buna göre Hâcib er-Rabî, Horasan Kapısı'nı, Vezir Ebû Eyyûb el-Hûrî, Kûfe Kapısı'nı, Abdulmelik b. Humeyd, Basra Kapısı'nı, Muhammed b. Mesleme el-Fihrî'nin mevlâsı İbn Rağbân ise Şam Kapısı'nı inşa etme görevini üstlenmişti²⁶.

Müdevver Şehrin surlarının mimarı olan Rahah'tan rivayet edildiğine göre, büyük surun, yani dıştan ikinci surun bir kapısından diğerine 4000 zira mesafe vardı. Dolayısıyla büyük surun uzunluğu yaklaşık 16000 zira (yaklaşık 8 km) ediyordu. Müdevver şehrin ana surunun içindeki alanın 130 cerîb (177.585,408 m²), hendek, hendekle birinci sur arasındaki boşluk (fasîl), birinci sur ile ikinci sur arasındaki ikinci boşluk ve ikinci surun (ana sur) kapladığı toplam alanın ise 30 cerîb (40.981,248 m²) olduğu kaydedilmiştir²⁷. İbnü'l-Fakîh, Müdevver Şehrin, yaklaşık olarak kuzey batı, güney doğu yönlerin basık bir daire oluşturduğunu ifade eden ölçüler verir. Buna göre, Horasan Kapısı'ndan Kûfe Kapısı'na olan mesafe (yani dairenin çapı) 800 zirâ', Şam Kapısı'ndan Basra Kapısı'na olan mesafe ise 600 zirâ'

alanlarını birbirinden ayırmak için düşünülmüştü. Merkezinde Bâbü'z-Zeheb ve Mansûr Camii'nin bulunduğu bu meydana (rahbe) sadece Halife bineğiyle girebiliyordu. Onun haricindekilerin bu sahaya binekle girmeleri yasaklanmıştı.

²⁵ *Târîhu Bağdâd*'ın Paris baskısında bu meblağın 4.383.000 kaydedildiği belirtilmiştir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 90; İbnü'l-Fuvatî, *Menâkıbu Bağdâd*, s. 42; Ya'kûbî, *Büldân*, s. 25.

²⁶ Taberî, *Târîh*, c. 7, s. 652.

²⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 92.

olarak kaydedilmiştir²⁸. Hatîb el-Bağdâdî'nin Vekî'den naklettiği rivayette ise, Horasan-Kufe kapıları ile Basra-Şam kapıları arasındaki dairenin çapının 2 bin 200 zirâ' şeklinde eşit mesafede olduğu, yani sur halkasının tam bir daire çizdiği kaydedilmiştir²⁹. Müdevver Şehre girmek isteyen bir kişi, ilk kapıdan saray ve caminin bulunduğu rahbeye açılan kapıya kadar toplam 5 tane demir kapıdan geçmek durumundaydı³⁰.

Müdevver Şehrin Surlarına Ait Ölçüler ³¹			
Müellif	Taban Genişliği	Tepe Genişliği	Yüksekliği
Ya'kûbî ³²	90 zirâ' (Sevdâ)	25 zirâ'	60 zirâ'
İbnü'l-Fakîh ³³	50 zirâ'	20 zirâ'	
Hatîb el-Bağdâdî ³⁴	50 zirâ'	20 zirâ'	35 zirâ'
İbnü'l-Fuvatî ³⁵	50 zirâ'	20 zirâ'	35 zirâ'

Hatîb el-Bağdâdî, surların mühendislerden Mimar Rabâh'ın aşağıdaki ifadelerini aktarmıştır:

“Şehrin kapılarının birinden diğerine 1 mil mesafe bulunur. Surdaki her bir sırada 162.000 Ca'ferî kerpiç (el-Lebinü'l-Ca'ferî) kullanıldı. Surun üçte birini tamamlayınca kerpiç sayısını bir miktar azalttık, böylece her bir sırada (es-Sâf) 150.000 kerpiç kullandık. Surun üçte ikilik kısmını bitirdiğimizde aynı

²⁸ İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-Büldân*, s. 286.

²⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 94.

³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 93.

³¹ Ya'kûbî'deki müelliflerin kaydettikleri sur ölçüleri tutarlılık göstermekle birlikte, söz konusu sur ölçülerinin birinci sura mı, yoksa ikinci sura mı ait olduğu noktası açık değildir. Ya'kûbî'nin verdiği ölçülerin farklı olması ise onun “Sevdâ Zirâi” adı verilen özel bir zirâ' ölçüsünü kullanmasından ileri gelmektedir.

³² Ya'kûbî, *Büldân*, s. 26.

³³ İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-Büldân*, s. 284.

³⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 94.

³⁵ İbnü'l-Fuvatî, *Menâkıbu Bağdâd*, s. 41.

şekilde kerpiç sayısını bir miktar daha azattık, böylece surun tepesine kadar her bir dize de 140.000 kerpiç kullandık³⁶”.

Müdevver Şehrin inşaatında fırınlanmış tuğla (*el-âcurr*), muhtelif türde taş ve kerestenin kullanıldığı bilinmekle birlikte, özellikle surlarla cami duvarlarında kullanılan en yaygın malzemenin kerpiç (*lebin*) olduğu görülmektedir. Fırınlanmış tuğla (*el-âcurr*) ile kireç taşının (*el-cass*) özellikle kubbe ve tonozlarda kullanıldığı belirtilmiştir.

Müdevver şehrin surlarında kullanılmak üzere tam ve yarım olmak üzere iki farklı ebat ve ağırlıkta kerpiç üretilmiştir. Üretilen bu kerpiçlerin üzerlerinde, hacim ve ağırlık bilgilerini gösteren işaretler bulunuyordu. Buna göre, 1 x 1 zirâ' boyutlarındaki tam kerpiçler (*el-lebinetü'l-murabbaa*) 200 rıtl (yaklaşık 200 kg) ağırlığında, 1 x $\frac{1}{2}$ zirâ' ebadındaki yarım kerpiçler ise 100 rıtl (yaklaşık 100 kg) ağırlığındaydı³⁷. Müdevver Şehrin surlarının yıkılmaya başladığı 4/10. asrın başlarına ait olması muhtemel olan bir başka rivayette ise, “*Bâbu'l-Muhavvel tarafında surun bir kısmını yıktık, bir kerpicin üzerinde toprak boyası ile '117 rıtl ağırlığındadır' yazıyordu. Tarttığımızda gerçekten de aynı ağırlıkta olduğunu gördük*” ifadelerine yer verilmiştir. Ya'kûbî, Kerhâyâ Kanalı'ndan şehre su getirmek için inşa edilen ahşap kanalın kerpiç dökmek ve çamur karmak için yapıldığına işaret eder³⁸. Müdevver şehrin surları Emin-Me'mun mücadelesi sırasında büyük hasar görmüş olmakla birlikte, 4/10. asrın

³⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. 1, s. 92; Hatîb'den nakille İbnü'l-Fuvati, *Menâkıbu Bağdâd*, s. 30.

³⁷ Kerpiçlerin en ve boy ölçüleri kaydedilmiş olmakla birlikte, kalınlıkları hakkında bilgi verilmiştir. Bkz. Ya'kûbî, *Büldân*, s. 25; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. 1, s. 91; Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, s. 164.

³⁸ Ya'kûbî, *Büldân*, s. 65; Taberî, *Târîh*, c. 7, s. 652; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-Büldân*, s. 286; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 381; 'Azzawî, “a.g.m.”, c. 1, s. 85, 86.

başında surların bütünlüğünü koruduğunu firar eden mahkumlarla ilgili bir haberden çıkarabiliyoruz. Müdevver Şehrin içindeki hapishanenin kapıları 307 senesinde halk tarafından kırılıp ve mahkumlar zindan firar ettiklerinde, sur kapıları kapatılmış, şurta tarafından yapılan kovuşturma neticesinde tüm mahkumlar yakalanmıştır³⁹.

Müdevver Şehrin merkezinde, Kasru'z-Zeheb, Bâbu'z-Zeheb ve Kasru'l-Mansûr adlarıyla bilinen Halifelik sarayı ve yanında Mansûr Camii adıyla bilinen Bağdat'ın ilk camisi yer alıyordu. 400x400 zirâ' ebatlarında kare planlı sarayın ortasında, boyu 30, eni 20 zirâ' olan bir eyvan, eyvanın ortasında ise 20x20 zirâ' (yaklaşık 10 m²) ebatında ve 20 zirâ' yüksekliğinde bir meclis bulunuyordu. Sarayın merkezindeki bu meclis odasının üzeri bir kubbe ile örtülüydü. Meclisin üstünde, birinci kattaki ile aynı büyüklükte başka bir meclis daha bulunuyordu ki, bu meclisin üzerinde, dış yüzeyi "Kâşânî" teknikle kaplanmış yeşil bir kubbe bulunuyordu. Zeminden 80 zirâ' yüksekliğindeki bu Yeşil Kubbe (el-Kubbetu'l-Hadrâ'), Bağdat'ın sembollerinden biri kabul ediliyordu. Bağdat'ın tacı, şehrin simgesi ve Abbâsoğullarının ata yadigârı olarak görülen Kubbetu'l-Hadra, 7 Cemaziyelahir 329 gecesini yağın şiddetli yağmurla birlikte yıldırım düşmesi sonucunda çökmüştür. Böylece inşa edildiği tarihten 184 yıl sonra Bâbu'z-Zeheb Sarayı kısmen harabeye dönmüştür⁴⁰. Bağdat'ın her yanından görüldüğü ifade edilen bu kubbenin alem kısmında elinde mızrak tutan bir süvari heykelinin bulunduğu ve heykelin rüzgara göre dönebildiği ifade edilmiştir. Söz konusu heykel hakkındaki bir rivayette, Mansûr'un sürekli olarak bu heykeli takip ettiği, süvarinin mızrağının işaret ettiği

³⁹ İbnu'l-Fuvatî, *Menâkıbu Bağdad*, s. 41.

⁴⁰ İbnu'l-Fuvatî, *Menâkıbu Bağdad*, s. 44.

yönden kendisine karşı bir isyanın patlak vereceğini düşündüğü ifade edilmiştir⁴¹.

Müdevver şehrin tamamlanmasından kısa bir süre sonra (157/773-774) Mansûr, sur içindeki çarşıların yanı sıra şehirle Dicle arasında bulunan çarşıların, Kerh Kapısı, Bâbu'ş-Şaîr ve Muhavvel'e taşınmasını emretmiştir. Çarşıların kurulması için azatlısı Rebi'i görevlendiren halife, inşaat masraflarını bizzat üstlenmiştir. Çarşıların Müdevver Şehir'den çıkarılmasının sebepleri hakkında iki rivayet dikkat çekmektedir. Bunlardan biri Mansûr'un hisbe vazifesine tayin ettiği Yahyâ b. Zekeriyâ'nın ayak takımını isyana teşvik etmesi ve halife tarafından Bâbu'z-Zeheb Sarayı'nda öldürtmesidir. Mansûr bu idamın ardından Müdevver Şehrin içindeki tüccarın sur dışına çıkarılarak Kerh'e yerleştirilmelerini, onların işgal ettikleri binaların ise yıkılarak şehrin yollarının 40 zirâ'a genişletilmesini emretmiştir.

Çarşıların sur dışına çıkarılmasının bir diğer sebebinin, Halifeyi ziyarete gelen bir Bizans elçisinin olduğu ifade edilmiştir. Elçi şehrin her yanını gezdikten sonra halifeye, "*Senin haberin olmadan düşmanların istedikleri vakitte şehre girip çıkıyor, gizlemenin mümkün olmadığı haberlerini her yana yayıyorlar.*" şeklinde görüş beyan etti. Bizans elçisinin bu tespiti üzerine halifenin tüccarı sur dışına çıkarma kararı aldığı belirtilmiştir⁴². Sarat ile İsa Nehri arasında kurulan Kerh Çarşısının planı bizzat Mansûr tarafından çizilmiş, her bir tüccar, sanat ve zanaat erbabının yerlerini tayin etmiş, kasapları çarşının en uç noktasına konumlandırmıştır. Ardından çarşı halkının Cuma ve vakit namazlarını kılabilmesi için yeni bir cami yaptırmıştır. Caminin inşaatı Vaddah b. Şeba'ya verilmiştir. Bu cami Vaddah tarafından yaptırılan ve kendi adına nispet edilen Dicle sahilindeki sarayın içinde bulunuyordu. Kerh esnafı için yaptırılan bu camiye, Sarat Nehri'nin doğusunda bulunması sebebiyle Şarkkiye Camii adı da verilmiştir.

⁴¹ Tenûhî, *Nişvâru'l-Muhadara*, c. 5, s. 44.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 98-99.

Çarşaların Kerh'e taşınması kararını aldıktan 1 ay 10 gün sonra, Mansûr Dicle sahilinde Huld Sarayı'nın inşaatına başlamıştır. Hammâd et-Türkî'den nakledildiğine göre, Huld Sarayı'nın inşa edildiği yerde önceden bir manastır bulunuyordu. Mansur Bağdat'ı kurmak için yer aradığı çok sıcak bir günde bu manastıra inmişti⁴³. 157 senesinde inşa edilmeye başlanan Huld Sarayı'nın inşaatından, Mansûr'un azatlılarından Rebî' ve Ebân b. Sadaka sorumlu tutulmuştur. Taberî, 158 yılı vukuatında, "Bu senede el-Mansûr, Huld olarak bilinen sarayına yerleşti." ifadesine yer verdiği göre, sarayın inşaatının bir yıl içinde tamamlanmış olduğu anlaşılır.⁴⁴

Mehdî, babası Mansûr'un vefatına kadar Dicle'nin doğu yakasında kendisi için yaptırılan sarayda ikamet etmiş, Babasından sonra batı yakasına taşınmıştır. Mehdî'nin ardından halife olan Mûsâ el-Hâdî, halifeliği döneminde çoğunlukla İsa-baz'da ikamet etmiş olmakla birlikte, Bağdat'ta bulunduğu zamanlarda Huld Sarayı'nda oturmuştur. Hârûn er-Reşîd ve kendisinden sonra tahta çıkan oğlu Emin de Bağdat'ta buldukları dönemde çoğunlukla Huld Sarayı'nda ikamet etmişlerdir⁴⁵. Emîn'e kadar, kuruluş dönemi halifeleri genellikle Huld Sarayı'nda ikamet etmiş olsalar da, Kasru'z-Zeheb Abbâsî halifelerinin resmi sarayları olmaya devam etmiştir. Hârûn er-Reşîd'in vefat haberi Bağdat'a ulaştığında Muhammed el-Emîn Huld Sarayı'nda bulunuyordu ve haberi alır almaz derhal Müdevver Şehirdeki Hilafet Sarayı'na (Kasru Ebî Ca'fer bi'l-Medîne) geçmişti⁴⁶.

Bağdat'ın kuruluşuyla yaklaşık aynı yıllarda Dicle'nin doğu yakasındaki en önemli yerleşim birimi, "Mehdî'nin ordugahı" anlamına gelen Askeru'l-Mehdî veya sonraki adıyla Rusâfe oluşturdu⁴⁷. Taberî, 151 senesi haberlerinde, o yıl

⁴³ Taberî, *Târîh*, c. 7, s. 618.

⁴⁴ Taberî, *Târîh*, c. 8, s. 56.

⁴⁵ Taberî, *Târîh*, c. 8, s. 189, 365; G. Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, s. 242.

⁴⁶ Taberî, *Târîh*, c. 8, s. 189, 365.

⁴⁷ İstahrî, *el-Mesâlik*, s. 83.

Mansûr'un oğlu Mehdî için Bağdat'ın doğu yakasındaki Rusafe'yi inşa etmeye başladığı bilgisini verir⁴⁸. 151/768 senesinde Muhammediye'den ordusuyla birlikte Bağdat'a geldiğinde, Mansûr oğlunun Dicle'nin doğu yakasında ikamet etmesini emretmiş, onun için saray, cami, sur ve hendek gibi yapılar inşa ettirmeye başlamıştır⁴⁹. Hatîb el-Bağdâdî, Rusâfe'nin inşasının 154 veya 159 yıllarında tamamlandığına dair iki farklı rivayeti aktarır⁵⁰. Yâkût el-Hamevî ise inşaatın Mehdî'nin halifeliğinin ikinci senesinde (159/775-776) tamamlandığını ve çalışmaların yaklaşık olarak 8 yıl sürdüğünü belirtmiştir⁵¹.

İlk Kuşatma: Bağdat'ın Merkezi'nin Doğu Yakasına Kaymasının İlk Sebebi

Bağdat tarihini derinden etkileyen en önemli gelişmelerden biri 198/813 yılında Emin ile kardeşi Me'mun arasında meydana gelen ve kuruluşundan 47 yıl sonra Bağdat'ın kuşatılmasına yol açan ilk iç savaştır. Me'mûn 197 senesinde kumandanlarından Tâhir b. Hüseyin, Herseme ve Ubeydullah b.

⁴⁸ Taberî, *Târîh*, c. 8, s. 37.

⁴⁹ Rusâfe'nin inşasının Ravendiye isyanıyla alakalandırıldığı görülmektedir. Ebû Ca'fer el-Mansûr, ordusundaki Râvendiye fırkası mensuplarının tehlikeli bir kalkışmasıyla ölümün eşiğine gelmiştir. Bâbu'z-Zeheb Saryayı'na girerek sarayı yağmalayan ve sarayın önünde halifeyle savaştan fırka mensuplarının nüfuzu Kusem b. Abbâs'ın tedbiri sayesinde kırılmıştır. Kusem, böylesine tehlikeli kalkışmalara karşı bir tedbir olarak Mehdî'nin ordusuyla birlikte Dicle'nin doğu yakasına yerleştirilmesini tavsiye etmiş ve bu tavsiye neticesinde Rusafe'nin inşasına başlanmıştır. Kusem: "*Oğlunu (Mehdî'yi) getir, bu yakadaki bir saraya yerleştir. Onun kendi askerleri ve senin onun yanındaki askerlerinden bir gurubu sarayın etrafına yerleştir. Böylece orası bir şehir, burası da bir şehir olur. Eğer bu yakanın askerleri sana karşı niyetini bozarsa, o vakit sen onları diğer yakanın askerleriyle vurursun. Diğer yakanın askerleri sana karşı niyetlerini bozarsa, bu kez bu yakanın askerleriyle onları vurursun.*" demiştir. Bkz. Taberî, *Târîh*, c. 8, s. 38-39.

⁵⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 101.

⁵¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, c. 3, s. 46.

Vaddâh'ı savaşmak üzere Irak'a göndermiştir. Bağdat'ı muhasaraya memur edilen Herseme ve Ubeydullâh b. Vaddâh Dicle'nin doğu kıyısını, Tâhir b. Hüseyin ise batı yakasını kuşatacaktı. Tahir b. Hüseyin Bağdat'ın yaklaşık 30 km güneyinde, Medain civarında Dicle'nin batı yakasına geçerek Kufe yolu üzerinde Bağdat'a doğru kuzey yönünde ilerledi. Doğu yakasında Herseme ve Ubeydullah'ın emrindeki birlikler Halife Emîn'in kuvvetleri karşısında hezimete uğradı ve Harseme karar-gâhını doğu yakasının güneydeki Nehru Bîn hizasına çekti. Doğu yakasındaki bozgun haberi kendisine ulaşınca, Tahir b. Hüseyin Şemmâsiye'nin üst tarafından bir köprü kurdurarak askerleriyle birlikte doğu yakasına geçti. Emîn'in ordusunu mağlup ederek, Şemmâsiye'den çekilmesini sağladı. Bu sırada doğu yakasının etrafını kuşatan herhangi bir sur bulunmadığından, şehir halkı kuşatma öncesinde istihkâm amaçlı olarak yollara barikatlar kurmuş, ev ve bahçe duvarlarının aralarını kapatarak bir savunma hattı meydana getirmiştir. Ancak Me'mun'un kumandanları Emîn'in birliklerini bozguna uğrattınca, bu engeller aşılmış, yapımı için 20 milyon dirhem harcanan ve çatılarının altın kaplama olduğu rivayet edilen Emîn'in Hayzurâniye'deki sarayları ve meclisleri Tâhir'in adamları tarafından yağmalanmış ve ardından yakılmıştır⁵².

Tahir batı yakasında Anbar Kapısı'nun dış tarafına karar-gâhını kurdu. Harbiye Mahallesi'ndeki evlerin büyük bir kısmı onun kuvvetleri tarafından atılan mancınık toplarıyla tahrip edildi. Kayıtlara göre, top atışlarının tahrip ettiği alan, Dicle kıyısındaki Bağiyyîn Mahallesi'nden başlayarak Şam Kapısı ve Kufe Kapısı'na kadar Sarat hattı boyunca uzanıyordu. Mancınıklar tarafından atılan ateşli toplar yüzünden çıkan yangınlar kuşatmanın şartlarını ağırlaştıran bir diğer unsurdur. Büyük ve Küçük Sarat'ın birleştiği noktada bulunan Patrik Değirmeni (Raha'l-Bitrîk) bu sırada hasar almıştır. Rivayete göre Humeyd Mahallesi'nden başlayarak Kerhaya Kanalı boyunca bütün bir

⁵² Miskeveyh, *Tecârib*, c. 4, s. 92.

hat tahrip edilmiştir. Kuşatma şartları aydan aya daha da ağırlaşmış ve şehrin sakinlerinin kuşatmadan çok kötü bir şekilde etkilenmesine yol açmıştır⁵³.

Tâhir b. Hüseyin'in Dicle üzerinden zahire sevkiyatını durdurması Emin'in savunma hattında büyük bir etki meydana getirdi. Başlangıçta Emin lehine görünen savaş, Bağdat'ın batı yakasındaki savunmanın zayıflamasıyla Emin'in aleyhine döndü. Tüccarlar şehri terk etmeye başlarken Emin'in askerleri dahi büyük oranda savaştan çekilerek dağıldı. Bu durum karşısında Me'mun'un kumandanları tedricen şehri ele geçirdiler. Adamlarının kendisini terk ettiğini gören Emin, Huld Sarayı'nın önünden bindiği bir tekneyle Dicle üzerinden kaçmaya çalıştı. Ancak kaçmak için bindiği tekne alabora olunca, talihsiz halife hayatını kurtarmak için kıyıya yüzmek zorunda kaldı ve kıyıda kardeşinin askerleri tarafından teslim alındı. Tahir'in emri ile Anbar Kapısı yakınında bir bahçede kellesi kesilerek idam edildi⁵⁴.

Emîn ve Me'mûn mücadelesi, birçok alanda⁵⁵ olduğu gibi Bağdat'ın tarihinde de büyük bir kırılma noktası meydana getirdi. Kuşatmanın özellikle büyük hasar gören Müdevver Şehir'de ve genel olarak Bağdat'ın batı yakasındaki izleri oldukça belirgindi. Kardeşi Emîn'in katlinden birkaç ay sonra Bağdat'a gelen Me'mûn, şehirde kapsamlı bir tamiratın başlatmışsa da, muhasara sırasında yarı harabe hale gelen Müdevver Şehir bu tamirattan nasibini almamıştır. Me'mun'un Bağdat'taki ikameti süresince Dicle'nin doğu sahilinde yer alan Bermekî Sarayı'nda

⁵³ G. Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, s. 307-308.

⁵⁴ G. Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, s. 309-310.

⁵⁵ Emîn-Me'mûn Mücadelesi sırasında (198/813) yaşanan en ciddi yıkımlardan biri divanların yanması olmuştur. Bu yangın, vergi kayıtlarının yok olmasına, bir diğer ifadeyle devletin ekonomik hafızasının kaybolmasına sebep olmuştur. 199/814 senesinde vilayetlerden tahsil edilecek verginin miktarı ve oranı hakkında bilgiye ihtiyaç duyulduğunda, divan kayıtlarının yanmış olması sebebiyle Müste'nef Dîvânı'ndaki kayıtlara müracaat edilmiş olması iç savaşın birçok alanda olumsuz sonuçlar bıraktığını göstermektedir. Bkz. Hilâl es-Sâbî, *Rusûmu Dâri'l-Hilâfe*, s. 29.

(Me'mûnî, Hasenî) oturması, Bağdat'ın tarihinde meydana gelen köklü değişimin habercisi olmuştur⁵⁶. Me'mun'dan sonra başkentin Sâmer râ'ya taşınması, Müdevver Şehrin terkedilmesi sürecini pekiştirmiştir.

Samerrâ Dönemi: Muhasaranın Olumsuz Etkilerine Eklenen İhmal

Me'mun'un vefatından sonra Mu'tasım lakabıyla halife ilan edilen kardeşi Muhammed, Türk kumandanların baskısı altında kaldı ve onların zorlamasıyla halifeliğin merkezini Sâmer râ'ya taşıdı⁵⁷. Mu'tasım'ın başkenti Sâmer râ'ya taşıma kararı, Müdevver Şehrin merkezindeki Mansûr Sarayı'nın halifelerin resmi sarayı olma özelliğini sonsuza dek kaybetmesine yol açmıştır. Zira 56 yıllık Sâmer râ dönemi boyunca Müdevver Şehir ve içindeki yapıların kapsamlı bir tamirat geçirdiğine veya Mansur Sarayı'nın Bağdat valileri tarafından resmi saray olarak kullanıldığına dair herhangi bir kayda rastlanmamaktadır.

İlk iç savaşın Me'mun lehine sonuçlanmasında büyük payı olan Tâhirîler Hanedanı'nın kurucusu Tahir b. Hüseyin ve onun soyundan gelenler Abbâsî merkezi idaresinde önemli bir konum elde etmiştir. Sâmer râ dönemi boyunca Bağdat valiliği görevini Tâhir b. Hüseyin'in soyundan gelen kimseler üstlenmiştir⁵⁸. Müdevver Şehir ile kuzeyindeki Tâhir Hendeği (Handâku Tâhir) arasında bulunan Tâhirîlere ait saraylar topluluğu (Harîmu't-Tâhirî) Bağdat'taki Tâhirî idaresinin merkezini oluşturuyordu. Mu'tasım'ın, Bağdat'ı terk ederek yaklaşık yüz kilometre kuzeydeki Sâmer râ şehrini başkent edinmesi, Bağdat'ın nüfusunda azalmaya sebep olduğu gibi, Müdevver şehrin bir daha tamir edilmemek üzere kaderine terk edilmesine yol açmıştır.

⁵⁶ G. Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, s. 310.

⁵⁷ Nahide Bozkurt, *Abbasiler*, s. 85-86.

⁵⁸ G. Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, s. 311.

İbn Haldun'un, nüfusu ve yapılarıyla bir başkent in nasıl harabeye döndüğünü açıklayan nazariyesi, Bağdat'ın bayındırlığını nasıl kaybettiğine de ışık tutmaktadır. "Başkentlerin ömrü hanedanın ve devletin ömrüne/kaderine bağlıdır. Hanedan güçlü olduğu sürece şehrin bayındırlığı ve nüfusu artar, aynı şekilde zayıflaması ve zeval bulmasıyla da şehir harap olur nüfusu azalır." Başkent in Sâmer râ'ya intikaliyle Bağdat'ın ihmal edilmesi arasındaki ilişki, İbn Haldun tarafından sistemleştirilen nazariyenin bu kısmıyla büyük bir benzerlik göstermektedir. İbn Haldun, "Başkentleri harap eden bir diğer sebep, şehir ve çevresinde yaşayan halkı besleyecek miktarda zirai üretimin ve ticari faaliyetin azalmasıdır. Şehri besleyen zirai kaynakların azalması şehre hükmeden siyasi idarenin inkırazına ve o şehri koruyan surların yıkılmasına sebep olur⁵⁹." der. Esasen İbn Haldun'un nazariyesinin Bağdat'ın gerilemesiyle bu kadar benzerlik göstermesi, bu nazariyenin büyük oranda Bağdat örneği üzerine temellendirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. İbn Haldun, başkentler hakkındaki bu teoriyi açıkladıktan sonra Me'mun'un vefatından sonra Bağdat'ın bayındırlığının peyderpey azaldığına işaret eder. Ardından nazariyesinin ikinci kısmına temel teşkil eden Sâmer râ'ya göç meselesini ele alır. Dolaşısıyla, Me'mun'un ölümünden ziyade ondan sonra yerine geçen kardeşi Mu'tasım'ın, Bağdat'tan ayrılarak Sâmer râ'ya taşınmasını, şehrin kaderini değiştiren bir kırılma noktası olarak görmektedir.

İkinci Kuşatma: Yeni Bağdat'ın Sınırlarını Çizen Surların İnşası

Emin-Me'mun mücadelesi sırasında yaşanan muhasarada surları ve birçok mimari yapısı zarar gören Medînetu's-Selâm, kapsamlı bir tamirden geçmeden 56 yıl süreyle hilafet merkezi olma vasfını Sâmer râ'ya kaptırmış, Sâmer râ'ya göç kararı, ilk iç

⁵⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 2, s. 630.

savaşın Bağdat üzerindeki olumsuz etkilerinin derinleşmesine, Bağdat'ın nüfus ve mimari bakımlarından gerilemesine yol açmıştır.

Sâmerrâ dönemi devam ederken Bağdat ikinci bir kuşatmaya tanıklık etmiştir. İlk iç savaşın ardından köklü bir değişim geçiren Abbâsî ordusunda Türk kumandanlar ordunun yanı sıra siyaset ve halifeler üzerinde nüfuz elde etmişlerdi. Sâmerrâ döneminin üçüncü halifesi Mütevekkil'in, Halife Mu'tasım döneminden itibaren Abbâsî ordusunun en önemli unsuru haline gelen Türk kumandanlar tarafından öldürülmesi⁶⁰ önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zira Mütevekkil'den sonra hilafet tahtına oturan halifelerin bekası, ordudaki Türk kumandanlarla iyi geçinmeye veya onlar arasındaki rekabetten yararlanmaya bağlı olmuştur. Türk emirlerin kararıyla halife ilan edilen Müstain, Boğa es-Sağîr ve Vasîf ile işbirliği yaparak Bâgir et-Türki'yi öldürünce Bâgir'in adamları halifenin sarayını kuşattı. Olayları yatıştırmakta başarısız olan halife, kendisini destekleyen Türk emirler Vasîf ve Boğa ile birlikte 5 Muharrem 251/6 Şubat 856'te gizlice Sâmerrâ'dan ayrılarak Bağdat'a gitti. Bunun üzerine Sâmerrâ'da kalan Türk kumandanlar Mu'tez'e biat ettiler. Böylece biri Sâmerrâ'da diğeri Bağdat'ta olmak üzere iki halife ortaya çıktı. Mu'tez, başında kardeşi Ebû Ahmed'in bulunduğu kalabalık bir orduyu Bağdat'ı kuşatmak üzere gönderdi (23 Muharrem 251/24 Şubat 865). Sâmerrâ ordusu zahire intikal yollarını kapatarak şehir halkını kıtlıkla tehdit etti. Yaklaşık bir yıl süren kuşatma sonrasında Bağdat'taki devlet erkânı ve Abbâsî ailesi mensupları Mu'tez'in safına geçmeye başladı. 4 Muharrem 252/25 Ocak 866 tarihinde Bağdat'ta hutbeler Mu'tez adına okundu⁶¹.

Abbâsî Halifeliği'nin tarihinde ikinci iç savaş olarak ifade edilen bu mücadele sırasında Bağdat ikinci kez muhasara altına

⁶⁰ Halife Mütevekkil, Sâmerrâ'daki Ca'ferî Sarayı'nda Türk kumandanlar Boğa Sağîr ve Bâgir et-Türki tarafından (4 Şevval 247/11 Aralık 861) öldürülmüştür. Abbâsî tarihinde muhafızları tarafından öldürülen ilk halife olarak da kayıtlara geçmiştir.

⁶¹ Ali Aktan, "Mu'tez", *DİA*, c. 31, s. 391.

alınmış ve bu kuşatma şehrin üzerinde önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Bağdat'ın yaklaşık 10 bin kişilik Sâmerâ ordusu tarafından kuşatılması Bağdat tarihinde "Mu'tez ve Müstain fitnesi senesi" adı verilen önemli bir dönüm noktası olarak kayıtlara geçmiştir. Kuşatma başlamadan önce Müstain'in emriyle Bağdat'ın doğu ve batı yakalarındaki meskun alanların çevresi sur ve hendekten meydana gelen bir savunma sistemiyle çevrelenmiştir⁶². Surların yapımı 7 Muharrem 251/8 Şubat 865'te tamamlanmıştır⁶³. Kaynaklarda Müstain suru olarak geçen bu duvarın dışında kalan ev, dükkan, bağ ve bahçe halifenin emriyle yıkılmış, surun dışında kalan ağaçların belli bir mesafeye kadar kesilmesi emredilmiştir⁶⁴. İnşa edilen bu surlarla birlikte doğu yakasında Rusafe, batı yakasında ise Müdevver şehir yeni bir sur sisteminin içinde kalmıştır.

Halife Müstain tarafından yaptırıldığı için onun adına nispet edilen Müstain surlarının Dicle'nin doğusunda kalan kısmı, Şemmasiye Kapısı'ndan başlayarak batı yakasındaki Humeyd Sarayı'nın karşı hizasına kadar güney istikametinde yaklaşık yarım daire çizerek ilerledikten sonra Dicle'ye bitişiyordu. Kaynaklarda, Müstain surlarının doğu yakasındaki kısmının üzerinde 6 kapı olduğu belirtilmiştir. Kuzeydeki Şemmasiye Kapısı'ndan başlayarak sur üzerindeki kapılar sırasıyla: Beradân Kapısı, Horasan Kapısı, Hayvan Pazarı Kapısı (Bâbu Sûku'd-Devâb), Ebrez Kapısı, Salı Pazarı Kapısı (Bâbu Sûku's-Sülesâ) şeklindeydi⁶⁵.

⁶² Abdullah Abdurrahim es-Sûdânî, "Esvâru Bağdâd", *Mevrid*, s. 4, s. 48.

⁶³ Taberî, *Târîh*, c. 9, s. 288; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 12, s. 42; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 6, s. 210.

⁶⁴ Taberî, *Târîh*, c. 9, s. 287-288; Miskeveyh, *Tecârib*, c. 4, s. 341.

⁶⁵ Miskeveyh, *Tecârib*, c. 4, s. 341; Cevad, *Sûse, Delîlu Hâritati Bağdâd el-Mufassal*, s. 119.

Müstain surlarının batı yakasını ihatada eden kısmı ise, Katıatu Ümmü Ca'fer'deki (Hârûn er-Reşîd'in hanımı Zübeyde) Tâhir Hendeği Limanı'ndan başlayıp Müdevver şehrin etrafından yaklaşık bir yarım daire çizerek güneydeki Humeyd Kasrı'na uzanıyor, o noktada Dicle'ye bitişiyordu. Sarat Nehri'ne ulaşıncaya kadar Tâhir Hendeğine paralel olarak yaklaşık kible istikametinde uzanan bu sur, İsa Nehri'ni takip ederek Müdevver Şehrin güneyinde Dicle'ye bitişiyordu⁶⁶. Surun Tâhir Hendeği'ne paralel şekilde uzanan kısmında Dicle kıyısından başlayarak sırasıyla Katrabbul Kapısı, Harb Kapısı, Demir Kapı (Bâbu'l-Hadî) ve Anbar Kapıları yer alıyordu⁶⁷.

Bağdat'a Geri Dönüş: Medînetü'l-Müdevvere'den Dâru'l-Hilafe'ye

Yaklaşık yarım asır süren Sâmerâ döneminin (221-279/836-892) sonunda Bağdat'ı yeniden başkent edinen Mu'tazıd, Dicle'nin doğu yakasının güneyinde bulunan Hasenî Sarayı'nda oturmayı tercih etmişti. Hicri 3/9. asrın sonunda yaşanan Bağdat'a geri dönüş ve doğu yakasının merkez kabul edilmesi Bağdat tarihinin önemli kırılma noktalarından birini oluşturur. Hasenî Sarayı'nın çevresinde Tâc ve Firdevs gibi yeni sarayların inşa edilmesiyle gelişen Dâru'l-Hilâfe, Bağdat'ın ve aynı zamanda halifeliğin merkezi haline gelmiştir. Bu tarihten sonra Abbâsî Halifeliğini simgeleyen yapı Müdevver Şehir değil, doğu yakasında Dicle sularının üzerinde yükselen ve bir tacı andıran Tâc Sarayı'dır. Mu'tazıd'ın, Dicle'nin doğu kıyısındaki Hasenî Sarayı'nda oturmayı tercih ederken Müdevver Şe-

⁶⁶ G. Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, s. 170-171; Cevad, Sûse, *Delîlu Hâritati Bağdâd el-Mufassal*, s. 119; Salih Ahmed el-Ali, *Bağdâd Medînetü's-Selâm: el-Cânibu'l-Garbî*, s. 132.

⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 126; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, c. 3, s. 399.

hir'deki Mansur Sarayı'nda veya Dicle kıyısındaki Huld Sarayı'nda ikamet etmemesi, batı yakasındaki halifelîğe ait bu binaların önemini yitirdiğini göstermektedir. Sâmerâ dönemini kesin bir biçimde sona erdiren Mu'tazîd, Dicle'nin doğu yakasındaki Hasenî Sarayı'nı Halifelik Sarayı (Dâru'l-Hilâfe) ve devletin merkezi haline getirince, şehrin merkezi kalıcı bir biçimde doğu yakasına kaymıştır. Bu tarihten başlayarak Moğollar'ın 1258'de Bağdat'ı işgal ederek Abbâsî Halifelîği'ne son vermesine kadar Hilafet Sarayı Bağdat'ın doğu yakasının güneyindeki Dâru'l-Hilâfe'de kalmıştır.

Dicle'nin doğu yakasında Hasenî Sarayı çevresinde yeni bir hilafet merkezi (Dâru'l-Hilâfe) şekillenirken, batı yakasındaki eski hilafet sarayları gözden düşmüş ve adeta kaderine terk edilmiştir. Halife Muktedir dönemine ait bir kayıt, batı yakasındaki tarihi yapıların hızlı bir biçimde insanlar eliyle yok edildiğine işaret etmektedir. Başta vezirler olmak üzere Muktedir dönemi devlet adamları, hazineye gelirler sağlamak amacıyla hazine arazilerini kiralamaya veya satmaya yönelmişlerdi. Bu yönelimden Müdevver Şehrin arsaları da nasibini almıştır. Surların bir kısmını yıkarak açılan arsanın üzerine ev kuran veya buraları kendi arazilerine katanlardan "ücretü'l-arsa" adı altında vergi alınması kararlaştırılmıştır. Bu kararın, tarihi şehrin yapılarının yıkım süreci hızlandırdığı anlaşılmaktadır.

Halife Mu'tazîd'ın Müdevver Şehri yıkmaktan vazgeçmesiyle muhtemelen aynı dönemde, şehrin merkezindeki Mansûr Camii'nde bazı genişletme ve yenileme çalışmalarının yapıldığı bilinmektedir. Öte yandan Mansûr Camii'nde yapılan bu kapsamlı tadilat, Müdevver Şehrin geneline yayılmış bir gerilemeye işaret etmektedir.

İlk iç savaşın Bağdat üzerindeki olumsuz etkilerinin 4/10. yüzyılın başında oldukça belirgin olduğu Hilal es-Sâbî'nin şu

kaydından anlaşılmaktadır. “*Bağdat’ın mamur zamanlarına gelince, el-Mu’tazıd Billâh (salevâtullâhi ‘aleyh) dönemi havadisini anlatan bir kitap elime geçti. [Bilindiği üzere bu dönem] şehrin büyük bir kısmını yakıp yıkan, geriye kalan kısımlarını da kötü bir biçimde etkileyen el-Emîn (rahmetullâhi aleyh) fitnesinden sonradır.*”⁶⁸

3/9. asrın ortasından itibaren Abbâsî siyasi sisteminin parçalanmaya başlamasının şehrin yaşam alanlarında meydana getirdiği küçülme ve nüfus kaybı Mu’tazıd döneminden sonra daha da artarak devam etmiştir. Mu’tazıd’ın Dicle’nin doğu yakasını halifeliğin merkezi haline getirme kararı, sıradan bir tercihten öte, siyasi, askeri ve iktisadi bakımlardan yeniden diriltiği devlete yeni bir saray (Dâru’l-Hilâfe) kurma düşüncesinin ürünü olarak ortaya çıkan bilinçli bir karardır. Mu’tazıd’ın “yeni Bağdat” projesini destekleyen en önemli kanıtlardan biri Müdevver Şehri yıkım kararı almasıdır. Halife Mu’tazıd, Hâşimîler’in, “Müdevver şehir bizim övüncümüz, hatıramız ve atalarımızın yadigârıdır”⁶⁹ şeklindeki itirazıyla Müdevver Şehri kararından dönmüşse de, tarihi şehrin güvenliğinden sorumlu muhafızların görevlerine son vermiştir. Muhafızların çekilerek tarihi şehrin korumasız hale gelmesi, aynı zamanda Müdevver Şehrin içindeki resmi kurumlara koruma sağlamayı gerektiren özel şartların da ortadan kalktığını göstermektedir.

Müdevver Şehrin yok edilme sürecinde Büveyhî emirlerinin de önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Muizzüddeve, 350 senesinde doğu yakasının kuzeyindeki Bustânu’s-Saymerî’de kendi lakabına nispet edilen Dâru’l-Mu-

⁶⁸ Hilâl es-Sâbî, *Rüsûmu Dâri’l-Hilâfe*, s. 18-19.

⁶⁹ Tenûhî, *Nişvâru’l-Muhadara*, c. 1, s. 146.

izzıyye'nin inşasına başladığında, Müdevver Şehrin surlarındaki demir kapıların yanı sıra Rusafe'deki sur ve saray kapılarını söktürerek kendi yaptırdığı saraya nakletmiştir⁷⁰.

4/10. yüzyılın başında Bağdat'ta hüküm süren Halife el-Mu'tazid ile oğullarının (el-Müktefi ve el-Muktedir) döneminde Bağdat'ın doğu yakasında yürütülen inşaat faaliyetleri onlarla birlikte sona ermiştir. Muktedir'den sonra halife olan el-Kâhir, er-Râzî, el-Muttakî ve el-Müstekfî dönemlerinde Abbâsî siyâsî, askerî, idârî ve iktisâdî yapısı tümüyle çökmenin eşiğine geldiğinden, Kâhir'den itibaren Bağdat'taki mimari gelişmelerde halifelerin neredeyse hiçbir etkileri yoktur.

Büveyhîler devri ile birlikte imar faaliyetlerini Büveyhî emirlerinin yürüttükleri görülmektedir. Muizzüddeve tarafından bütün yetkileri elinden alınarak gelirlerine el konulan Halife el-Müstekfî'den başlayarak, 5/11. asrın ortasına kadar Bağdat'ta halifeler namına yürütülen bir imar faaliyetine rastlanılmamaktadır. Bu bakımdan, 4/10. yüzyıl Bağdat mimarisine Büveyhî emirlerinin yön verdiğini söylemek yanlış olmaz. Büveyhîlerin Irak şubesinin kurucusu Muizzüddeve Bağdat'ta bir dizi inşaat faaliyeti yürütmüştür. Şemmâsiye'de yaptırdığı ve kendi adına nispet edilen *Dâru'l-Muizziyye* sarayı, yine Şemmâsiye civarında Dicle kıyısına inşa ettirdiği setler (mesennât), ıslah ettiği kanallar ve tamir ettirdiği bentler Büveyhî yönetiminin Bağdat'ın imarına yönelik ilk icraatlarından sayılır⁷¹. Bu dönemde hilafet tahtında bulunan el-Müstekfî, el-Mutî' ve et-Tâî' tarafından yaptırılmış herhangi bir yapıdan söz edilmemiştir.

⁷⁰ Hemedânî, *Tekmile*, s. 392; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 14, s. 132.

⁷¹ Hemedânî, *Tekmile*, s. 392; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 14, s. 132.

Irak Büveyhîlerinin ikinci emiri İzzuddevle Bahtiyar döneminde Bağdat'ta yapılmış kapsamlı bir inşaattan söz edilmemiştir. Temeli Muizzuddevle tarafından atılan fakat ölümü nedeniyle tamamlanamayan hastane oğlu Bahtiyar tarafından tamamlanmış, bu sebeple de *Bîmâristân-ı İzzuddevle* adını almıştır. Bahtiyar'a nispet edilen bu hastane dışında, İzzuddevle'nin Bağdat'ta yaptırdığı kayıtlara geçmiş herhangi bir yapıdan söz edilmemektedir. Bahtiyar'ın Bağdat'ta yaptırdığı tek eser olduğu tahmin edilen hastanenin, doğu yakasında, Yeni Hapishane (Habsu'l-Cedîd) olarak bilinen hapishane binasının üzerine inşa edildiği kaydedilmiştir⁷².

4/10. asrın başlarından itibaren Irak'ın güneyinde patlak veren Karmatî isyanı halifeliliğin en önemli vergi bölgelerini etkisi altına aldı ve bozulan vergi sistemi merkezî hazinenin gelir kaynaklarının büyük oranda daralmasına neden oldu. Azalan gelir kaynakları ordu (ümerâ), bürokrasi ve halifeler arasındaki gerilimi artırdı. Halife Muktedir, veziri İbnü'l-Furât'ın kışkırtmasıyla ordu komutanı Mûnis el-Muzaffer'le karşı karşıya geldi. Halifeyle savaşmak için doğu yakasının kuzeyindeki Şemmesiyeye Kapısı'na gelerek kamp kuran Munis, Halife Muktedir'i öldürerek, Muktedir'in yerine Kâhîr'i tahta çıkardı. Halife Kâhîr, biatın ardından orduya dağıtması gereken cülus bahşişini hazine bulamayınca, Muharrim'de bulunan Vezirlik Sarayı'nı (Dâru'l-Vizâre) parsellere bölerek satışa çıkardı. Karmatî tedhişi sebebiyle vilayetlerdeki kontrolünü kaybeden merkezi idare, vergi toplama imtiyazını kendi ordularını kuran valilere bıraktı. Böylece askeri ve ekonomik güç bakımından Abbâsî halifelerinden daha kuvvetli valiler ortaya çıktı. Bu durum Abbâsî halifelerini tahakküm altına alma yarışına dönüştürerek, devleti topyekün idari, askeri ve ekonomik bir çöküşe sürükledi. Eko-

⁷² İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 14, s. 175.

nomi ve siyasetteki bu olumsuz göstergelerin Bağdat'ın üzerindeki etkileri ağır olmuştur. Tarih kitaplarında özellikle bu dönemden itibaren Bağdat'ta sık sık görülen kıtlık vakalarına yer verilmektedir.

Siyaset, ticaret ve ekonomik etkilere karşı kırılğan hale gelen Bağdat, 324 yılında aynı zamanda halifelik tarihi açısından da büyük bir kırılma noktası meydana getiren olaya tanık olmuştur. Bu olay, Abbâsî halifelerinin dünyevi yetkilerinin tümünü Emîrû'l-ümerâlara bırakmalarıdır. Halife Râzî Billâh, selefi Muktedir'in katlinden yalnızca üç buçuk yıl sonra siyasî, askerî, idarî ve ekonomik bütün yetkilerini Basra valisi İbn Râik'e teslim etmek ve kendisini "emîru'l-umerâ" tayin etmek üzere Bağdat'a davet etmiştir. Böylece Abbâsî halifeleri, dünyevî bütün yetkilerinden arındırılmış ve yönetim ellerinden çıkmıştır. Bu aynı zamanda 4/10. yüzyıl boyunca Bağdat'ta inşa edilecek yeni yapıların halifeler tarafından değil, askeri ve ekonomik gücü elinde bulunduran emirler tarafından yapılacağı anlamına geliyordu.

Büveyhîler'in Bağdat'a hâkim olmaları, bu tarihi zemin üzerine oturmuştur. Halife Müstekfî'yi maaşa bağlayan Muizzüddeve dönemiyle birlikte, Büveyhî emirleri Bağdat'taki imar ve inşa faaliyetlerinin tek hamisi olmuş, bu süreçte halifelerin şehir üzerinde neredeyse hiçbir etkisi olmamıştır. Muizzüddeve'nin Şemmâsiye'de yaptırdığı ve kendi lakabına nispet edilen Dâru'l-Muizziyye, Büveyhî hâkimiyetinin Bağdat'ın silüetini değiştirecek yapılarının en erken örneğini temsil eder. İzzüddeve Bahtiyar zamanında bazı imar faaliyetlerinden söz edilmekle birlikte, Büveyhî emirleri içinde Bağdat'ı yeniden canlandırmaya yönelik en ciddi adımlar Adudüddeve tarafından atılmıştır. Adudüddeve'nin Muharrim'de inşa ettirdiği Dâru'l-Memleke, 5/10. yüzyılda Selçuklu hâkimiyetine kadar

en önemli siyasi merkez olarak varlığını devam ettirmişti. Aduddevle'nin kazdırdığı ve kendi adına nispet edilen Adudi Kanalı'yla, Dicle'nin batı kıyısındaki Huld Sarayı civarında inşa ettirdiği Bîmâristân-ı Adudî onun döneminin en dikkat çekici yapıtlarıdır⁷³.

Nüfus

Müslüman toplumlarda, Hristiyanlarda olduğu gibi vaf-tiz kaydı diye bir şey olmadığından, şehirde yaşayan nüfusu tespit etmek için genel bir kabul gördüğü anlaşılan hamam sayısı, bayram gecelerinde tüketilen sabun miktarı ve şehirde tüketilen toplam un miktarı gibi kıstaslara başvurulmuştur. Hamam sayısına göre nüfusu tespit etme yöntemi –Abbâsîler dönemi tarihçileri tarafından dahi eleştirilmiş bir yöntem olmakla birlikte– Bağdat nüfusunu tespit etmede en sık başvurulan yöntemlerden olmuştur⁷⁴.

Kurulduğu tarihten (149/766) Emin-Me'mun arasındaki ilk iç savaşa kadar (198/814) Bağdat nüfusunun hızlı bir şekilde arttığı kaydedilmiştir. Kuruluşundan sadece on yıl sonra nüfusun 700 bine, 3/9. yüzyılda ise 900 bine ulaştığı kaydedilmiştir. Ancak 4/10. yüzyılın sonlarına doğru Bağdat'ın nüfusunun 125 bin civarına gerilediği tahmin edilmektedir⁷⁵. Peki, nasıl olmuştu da 4/10. yüzyılın sonunda Bağdat'ın nüfusu 125 bin civarına gerilemişti? Esasen bu sorunun cevabı, oldukça karmaşıktır. Ancak en genel ifadeyle Abbâsî Halifeliğinin siyasi ve ekonomik tarihindeki önemli kırılma noktalarının bu sonucu ortaya çıkardığını söyleyebiliriz.

⁷³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 14, s. 281.

⁷⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 130; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 8, s. 82; Beg, "Workers in the Hammâmât in the Arab Orient in the Early Middle Ages (8th to 11th centuries A.D.)", s. 77.

⁷⁵ Otar Tskitishvili, "Yazddjard b. Bahandâdh al-Kisrawî and Some Questions of the Inner Structures of Madinat al-Mansûr", S. 2, s. 169, 170.

Sâmerrâ dönemi halifelerinden Mu'temid'in vekili sıfatıyla fiili idareyi elinde tutan Muvaffak'ın yaptırdığı hamam sayımında, Bağdat'ta 60 bin hamam bulunduğu tespit edilmiştir.⁷⁶ 60 bin hamamda, hamamcı, kayyım, temizlikçi (*zebbâl*), kazancı (*vakkâd*) ve sucu (*saka*) olmak üzere ortalama 5 kişinin hizmet verdiği tahmin edilerek, Bağdat genelindeki hamamlarda yaklaşık 300 bin kişinin çalıştığı sonuna varılmıştır. Bunun yanı sıra, her bir hamamın ortalama 5 mescide hizmet verdiği, her mescitte ortalama 5 kişinin namaz kıldığı, böylece Bağdat nüfusunun 1 buçuk milyon olabileceği tahmin edilmiştir. Ancak bu hesap başta İbnü'l-Fakih ve Hilâl es-Sâbî olmak üzere dönemin tarih ve coğrafyacıları tarafından abartılı bulunmuştur. Sayımın yapıldığı Sâmerâ döneminin sonlarından Selçuklu hâkimiyetinin başlangıcına kadar Bağdat'taki hamam sayısının mütemadiyen azaldığı görülmektedir. Halife Muktedir (908-932) döneminde yapılan sayımda 27 bin hamam tespit edilirken, Büveyhî emiri Muizzuddevle döneminde yapılan sayımda 17 bin, bir başka rivayete göre 18 bin hamam⁷⁷ ve Aduddevle döneminde 5 bin hamam tespit edilmiştir. Hilâl es-Sâbî'nin kaydına göre,

⁷⁶ İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-Buldân*, s. 339-340; Hilâl es-Sâbî, *Rusûmu Dâri'l-Hilâfe*, s. 19-20.

⁷⁷ 18 bin sayısı Ebû İshâk es-Sâbî tarafından verilmiştir. Bir tacirin, hicri 383 senesinde kendisine gelerek, Bağdat'ta 3 bin hamam bulunduğunu söylemesi üzerine, Ebû İshâk şaşırarak bu sayının kendi yaptıkları sayımın sonucunun altıda biri olduğunu belirtmiştir. Rivayete göre Ebû İshâk'ın dahil olduğu bu sayım Ruknüddevle'nin talebi üzerine Muizzuddevle tarafından yaptırılmıştır. Muizzuddevle'nin veizi Ebû Muhammed el-Mühellebî'nin sorumluluğunda, Bağdat Sâhibu's-şurtası Ebu'l-Hasan el-Bâdağcı'nin eliyle yapılan sayım işleminin sonucunda, hamam sayısının 10 küsür bin çıktığı görülmüştür. Sonuçlar arz edildiğinde, Muizzuddevle ağabeyine gönderilecek rapora 4 bin hamam yazılmasını emrettiği, zira bu kadar büyük bir şehri yönetmesinin ağabeyinin kıskanmasına sebep olacağından korktuğu ifade edilmiştir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 130.

Bahâuddevle dönemine ait iki farklı veri bulunmaktadır. Bu verilerden ilkinde göre, 383/933-934 senesine Bağdat'ta 3 bin hamam, diğerine göre ise bin 500 hamam bulunmaktadır⁷⁸. 420/1029-30 senesinde 170 hamam, Hilâl es-Sâbî'nin⁷⁹ *Rusûmu Dâri'l-Hilâfe* adlı eserini yazdığı dönemde (5/11. yüzyılın ikinci çeyreği) ise 150 küsur hamam tespit edilmiştir⁸⁰.

4/10. asrın ilk yarısında Bağdat nüfusunun ve mimari yapılarının dramatik bir biçimde gerilediğini –her ne kadar sağlıklı bir kıstas olmasa da- hamam sayıları dahi teyit etmektedir. Söz konusu gerilemeye işaret eden en çarpıcı bilgilerden biri *Nişvâru'l-Muhâdara*'da kaydedilmiştir. Nişvâr müellifi Tenûhî, 360 senesinde Kâdı İbn Ümmü Şeyban Ebu'l-Hasan Muhammed b. Salih'le birlikteyken, nüfusunun çokluğu, binaları, cad-deleri, sokakları ve mahalleleriyle her milletten insanın bir arada yaşadığı Muktedir dönemi Bağdat'ının büyüklüğü hakkında aralarında bir konuşma geçtiğini kaydetmiştir. Buna kayda göre, Büveyhî hâkimiyetinin başlangıcındaki (345/945) Bağdat, Halife el-Muktedir Billâh zamanındaki Bağdat'tan nüfusu ve mimari yapıları itibariyle on kat daha küçüktür⁸¹.

Bağdat'ın harap durumu hakkında, doğrudan gözleme dayanan ve başka kaynaklarda zikredilmeyen önemli bir tespit

⁷⁸ Abdulazîd ed-Dûrî, *The Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci edisyonundaki *Baghdad* maddesinde ve bu maddenin Türkçe çevirisini ihtiva eden *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki *Bağdat* maddesinde, Bahâuddevle dönemine ait bin 500 hamam verisini hatalı bir biçimde 933 yılına aitmiş gibi göstermiştir. Duri, bu veri üzenden 4/10. asrın ilk yarısında Bağdat'ın nüfusunun yaklaşık bir buçuk milyon olduğu sonucuna ulaşmıştır. Hilâl es-Sâbî, *Rusûm*, s. 20; İbnu'l-Cevzî, *Menâkibu Bağdâd*, s. 24; Dûrî, "Baghdâd", *EP*, c. 1, s. 899; Dûr, "Bağdat", *DİA*, c. 4, s. 429.

⁷⁹ Hilâl es-Sâbî, 17 Ramazan 448 (28 Kasım 1056) tarihinde vefat etmiştir.

⁸⁰ Abdulhamit Dünder, "4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)", s. 186.

⁸¹ Tenûhî, *Nişvâru'l-Muhâdara*, c. 1, s. 130.

Mukaddesî'nin eserinde bulunmaktadır. Mukaddesî, Bağdat'ın bir zamanlar Müslümanların övünç kaynağı mâmur bir şehir olduğunu, halifelerin siyasi otoritelerinin zayıflamasına bağlı olarak şehrin eski önemini kaybettiğini ve nüfusunun azaldığını kaydeder. Mukaddesî'nin batı yakasıyla ilgili kayıtlarında dikkat çekici noktalardan biri, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un kurduğu Dâirevî Şehrin harap halde gelmesidir. Şehrin merkezinde bulunan caminin (*Câmi'ü'l-Mansûr*), Cuma günleri insanlarla dolup taşıdığını, sair günlerde harabeler arasında kalmış ıssız bir yeri andırdığını ifade eder⁸².

Harabeye dönen mahallelere dair kayıtlar, şehirde yaşanan nüfus kaybını teyit etmektedir. 4/10. yüzyılın sonunda Bağdat'ın batı yakasının Dicle'ye uzak olan kenar mahalleleri büyük oranda yok olmuştur. Bir zamanlar Dicle sahilinden başlayarak el-Kebş ve'l-Esed'e kadar uzandığı belirtilen birbirine bitişik yapılardan eser kalmadığı ve şehrin mamur mahallelerinin adeta bir sahra haline geldiği belirtilmiştir. 5/11. yüzyılın ilk yarısında Bağdat'ın meskun alanlarıyla Kebş ve'l-Esed arasında hiçbir yerleşimin bulunmadığı uzun bir mesafenin ortaya çıktığı kaydedilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, İbrahim el-Harbî'nin mezarını ziyaret etmek için batı yakasının içlerindeki el-Kebş ve'l-Esed'e gittiğinde, köy büyüklüğünde bir yerleşimi gördüğünü, orada yaşayan insanların çiftçilik ve odunculuk yaptıklarını, aynı yere daha sonraki bir zamanda gittiğinde herhangi bir yapıdan eser kalmadığını kaydetmiştir⁸³. Hatîb'in bu kaydı, batı yakasındaki gerilemenin 5/11. yüzyılın başlarında belirgin bir hal aldığını göstermektedir.

⁸² Mukaddesî, *Ahsenut't-Tekâsim*, s. 120.

⁸³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 91.

Mahalleler

Eserini 340/951 civarında yazan coğrafyacı İstahrî, Bağdat'ın doğu yakasındaki yerleşimlerin ilk olarak Halife Mehdî'nin ordugâhının çevresinde geliştiğini kaydeder. Doğu yakasının kısa zaman içinde yapılar ve insanlarla kalabalık bir yerleşim birimi haline geldiğini belirterek, "*Hilafet Sarayı (Dâru'l-Hilâfe) bugün doğu yakasının aşağısındaki Harim'dedir*" ifadesine yer verir. İstahri ayrıca, şehrin merkezinin Dicle'nin doğu yakasının güneyine kaydığını işaret eder⁸⁴. İbn Havkal'ın Bağdat'a dair verdiği bilgiler İstahrî'nin Bağdat anlayışıyla büyük oranda benzerlik taşır.⁸⁵

Doğu yakasının güneyinde, çok geniş bir alana yayılan, içinde hilafet sarayları ve bahçelerin bulunduğu Harîm yer alıyordu. İstahrî ve İbn Havkal, Dâru'l-Hilâfe olarak da isimlendirilen bu alanın etrafının tek bir surla çevrili olduğu ifade ederler. Dicle sahilinden başlayan saraylar ve bahçeler 2 fersah boyunca Bîn Nehri'ne kadar uzanıyordu. Dicle sahilinden başlayarak Bîn Nehri'ne ulaşan sur, hilafet sarayları ve bahçelerinin etrafında yaklaşık yarım daire çizdikten sonra tekrar Dicle'ye bitişiyordu. Dâru'l-Hilâfe surunun Dicle'ye bitiştiği kuzey sınırından başlayarak Şemmâsiye Mahallesi'ne kadar yaklaşık 5 mil boyunca Dicle kenarında aralıksız devam eden yerleşim birimlerinin bulunduğu ifade edilir⁸⁶.

4/10. asrın ortalarında Bağdat'ın doğu tarafına Bâbu't-Tâk, Rusâfe ve Askeru'l-Mehdî adları veriliyordu. İlk defa Mehdî'nin ordusu tarafından yerleşime açılması sebebiyle Bağdat'ın doğu yakasına Mehdî'nin ordugâhı/kampı anlamına gelen Askeru'l-Mehdî adı verilmiştir⁸⁷. Mehdî henüz halife olmadan önce ordusuyla birlikte Rey şehrinden Bağdat'a geldiğinde, babasının emriyle kendisi ve ordusu Dâirevî Şehrin karşı hizasındaki bölgeye yerleştirildi. Mehdi ve ordusu için inşa edilen yapıların etrafı askeri ve sivil yerleşimlerle dolarak Bağdat'ın

⁸⁴ İstahri, *el-Mesâlik*, s. 83.

⁸⁵ İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 240.

⁸⁶ İstahri, *el-Mesâlik*, s. 84; İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 241.

⁸⁷ İstahri, *el-Mesâlik*, s. 84; İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 241.

doğu yakasındaki ilk yerleşimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bâbu't-Tâk adı, Bağdat'ın iki yakasını birbirine bağlayan köprü-nün doğu ucunda inşa edilen kemerli kapı dolayısıyla verilmişti. Kapının adı, mahalleyi ve hatta doğu yakasının tamamının temsil eden genel bir isim haline gelmiştir⁸⁸. Rusâfe adı ise, Hârûn er-Reşîd'in Mehdî Camii yakınında yaptırdığı yazlık saraydan gelmekteydi ve tıpkı Bâbu't-Tâk gibi Rusafe Sarayı da doğu yakasının tamamını temsil eden bir isim haline gelmiştir⁸⁹.

Şemmâsiye Mahallesi'nin karşı hizasında Harbiye Mahallesi bulunuyordu. Batı yakasının en kuzey mahallelerinden olan Harbiye'den başlayan yapılar Dicle sahili boyunca Kerh Mahallesi'nin güneyine kadar aralıksız devam ediyordu⁹⁰. İstahrî ve İbn Havkal'ın, Bağdat'ın en mamur semti olarak ifade ettikleri Kerh aynı zamanda şehrin batı yakasını ifade eden genel bir isim olarak da kullanılmıştır. Mukaddesî, 4/10. yüzyılda batı yakasının binaları ve çarşıları bakımından daha kalabalık olduğunu, en mamur semtlerin ise Rebî Katîası ve Kerh'in Bağdat'ın olduğunu ifade etmiştir.⁹¹

Cuma Camileri

Bağdat'ta sayılamayacak kadar mescit vardı. 4/10. yüzyılın başına kadar, batı yakasında Mansûr Camii (Câmiu'l-Medîne), doğu yakasında ise Rusafe Camii olmak üzere sadece iki camide Cuma namazı kılınabiliyordu.

⁸⁸ Yâkût el-Hamevî, "Bâbu't-Tâk" maddesinde, Bağdat'ın doğu yakasındaki bir mahalleye adını veren kemerli kapının, Halife Mehdî'nin kızı Esmâ'ya nispet edilen *Tâk-ı Esmâ* ile aynı olduğunu belirtir. Fakat aynı müellif "Tâk-ı Esmâ" maddesinde bu kemerli kapının Bağdat'ın doğu yakasındaki Rusâfe ile Muallâ Nehri Mahalleleri arasında bulunduğunu, Bâbu't-Tâk adının, Tâk-ı Esmâ'ya nispet edildiğini kaydeder. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. 1, s. 308, c. 4, s. 5.

⁸⁹ İstahrî, *el-Mesâlik*, s. 84.

⁹⁰ İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 241.

⁹¹ Mukaddesî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 120.

Mansur Camii (Câmiu'l-Medîne)

Abbâsîler dönemi Bağdat'ının en önemli ilim ve kültür merkezlerinden birisi olan Mansûr Camii'ne el-Mescidü'l-Câmi' ve Câmiu'l-Medîne gibi adlar verilmiştir. Halifenin emriyle planı Haccâc b. Ertât'a çizdirilen cami, İslâm şehir mimari geleneğine uygun olarak devlet başkanının sarayına bitişik olarak inşa edilmiş ve inşaat 149/766 senesinde tamamlanmıştır⁹². 200x200 zirâ' ebatlarındaki cami, saray binasının inşasından sonra ve ona bitişik olarak yapıldığı için kiblesinin eğri olduğu rivayet edilmiştir. Bu yüzden Mansûr Camii'nde namaz kılanların Basra Kapısı yönüne bir miktar dönmek zorunda kaldıkları ifade edilmiştir. Nehrin doğu yakasındaki Rusâfe Camii'nin kiblesinin Mansûr Camii'ne göre daha doğru olduğu kaydedilmiştir. Taberî, Müdevver Şehir'deki Cuma Camii'nin kiblesinin eğri olmasını, sarayın camiden önce inşa edilmesi ve caminin saraya göre konumlandırılmasından ileri geldiğini vurgulamıştır⁹³.

Mansûr Camii, Harûn er-Reşîd zamanında yıktırılarak yeniden yapılmıştır. Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından inşa ettirildiğinde, duvarları ve çatısı kerpiç ve tuğla karışımı malzemeden, sütunları ise tutkal ve demir kelepçelerle birbirine sabitlenmiş iki parça ahşaptan yapılan cami, Hârûn er-Reşîd tarafından tamamen yıktırılarak tuğlayla ve kireçle baştan sona yeniden inşa edilmiştir. 192 senesinde başlayan ve bir yıl sonra tamamlanan yeni caminin inşaatından sonra, caminin Horasan Kapısı'na bakan cephesine, Harûn er-Reşîd'in camiye yeniden inşa ettirdiğini ifade eden bir kitabe konulmuştur. İkinci Bağdat kuşatmasında Sâmerâ ordusu içinde bulunan Müflih et-Türkî,

⁹² Mustafa Cevâd, Ahmed Sûse, "Medînetu'l-Mansûr ve Câmiuhâ", *Sumer*, c. 23, s. 4.

⁹³ Taberî, *Târîh*, c. 7, s. 652.

261 (başka bir rivayete göre 266) yılında, Mansûr zamanında divan binası olarak kullanılan Dâru'l-Kattân'ı camiye ilave ederek genişletme çalışması yaptırmıştır⁹⁴. Sâmerî döneminin ardından Bağdat'ı yeniden başkent edinen Halife el-Mu'tazîd'a caminin dar geldiği bildirilince, Kasru'z-Zeheb'in bir bölümünü yıktırarak Birinci Avlu olarak bilinen kısmı camiye eklemiştir. Daha sonra, Mu'tazîd'ın azatlılarından Bedr el-Mu'tazîdî, Bedriyye olarak anılacak revakları camiye ekletmiştir⁹⁵.

Rusâfe Camii

Rusâfe Camii, Bağdat'ın doğu yakasının kuzey kısmında Askerü'l-Mehdî olarak adlandırılan ordugâhın ilk yapılarından olarak 159 senesinde inşa edilmiştir. Kaynaklarda bu caminin özellikleri hakkında neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca, camide yapılan herhangi bir tadilat veya genişletmeden söz edilmemiştir⁹⁶. Hatîb el-Bağdâdî, Rusâfe Camii'nin kiblesinin Mansûr Camii'nden daha isabetli olduğunu, Yâkût el-Hamevî ise Mansûr Camii'nden daha büyük ve mimari bakımdan daha güzel olduğunu kaydeder⁹⁷.

Halife Mu'tazîd zamanına kadar Bağdat'ta yalnızca iki camide (Mansûr Camii ve Rusâfe Camii) Cuma namazı kılınabiliyordu. Mu'tazîd, 280 senesinde Hasenî Sarayı'nı tamir ettirince, insanların sarayın içindeki mescitte Cuma namazı kılmalarına müsaade edildi. Mu'tazîd'ın ardından hilafet tahtına çıkan Müktefî 289 senesinde, babasının yaptırdığı zindan binasını (Metâmîr) yıktırarak, yerine bir Cuma camii inşa ettirdi. Böylece Bağdat'ta üç yerde Cuma namazı kılınabilir oldu. Müktefî'den sonra yerine geçen kardeşi Muktedir, Muhavvel yolu üzerinde

⁹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 122.

⁹⁵ İbnü'l-Fuvatî, *Menâkıbu Bağdâd*, s. 57-58.

⁹⁶ Sâlih Ahmed el-Ali, "Rusâfetu Bağdâd ve Etrâfuhâ", s. 23.

⁹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. 1, s. 123; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, c. 3, s. 46; Cevâd, *Sûse, Delîl*, s. 107.

Şîîlerin Cuma namazı kıldıkları Berasa Camii'ni yerle bir ettirmiştir. Ancak Halife Râzî'nin Bağdat şurtası Türk Emir Beckem 328 senesinde Berasa Camii'ni tuğla ve kireçle yeniden inşa ettirerek, çatısını işlemeli sâc ağacından yaptırmıştır. Halife Mutaki döneminde Berasa Camii'ne bir minber eklenmesi emredilerek 329 senesinden itibaren bu camide Cuma namazı kılınmasına izin verilmiştir.

İstahrî, biri batı yakasında, diğer ikisi doğu yakasında olmak üzere Bağdat'ta üç yerde Cuma namazı kılındığını kaydeder. Bunlar, batı yakasındaki Müdevver Şehrin merkezinde bulunan Mansûr Camii, doğu yakasının kuzeyindeki Rusâfe Camii ve yine doğu yakasının güneyinde bulunan Dâru'l-Hilâfe'deki Hulefâ Camii'dir. İstahrî ayrıca, doğu yakasının güneyindeki Kelvâzâ⁹⁸'da bulunan Cuma caminin de Bağdat'a dâhil edilebileceğini, çünkü Bağdat halkından çok sayıda kişinin namaz kılmak için oraya gittiğini belirtmiştir⁹⁹. İstahrî'yle yaklaşık aynı dönemde yaşayan İbn Havkal, Bağdat'ta Cuma namazı kılınan camilere Muhavvel yolu üzerinde bulunan Berasa Mescidi'ni de ekleyerek Bağdat'taki Cuma camii (*el-mescidu'l-câmî*) sayısını dörde çıkarır. İbn Havkal da İstahrî gibi Kelvâzâ'daki caminin Bağdat'tan sayılabileceğini belirtir. Mukaddesî, batı yakasındaki Mansûr Camii'nin etrafının harabe halde olduğunu, sadece caminin Cuma günleri insanlarla dolup taşıdığını, diğer günlerde ıssız olduğunu kaydeder¹⁰⁰.

Büveyhîler döneminde Bağdat'taki Cuma camii sayısının arttığı görülmektedir. Tâlibî Nakîbi Ebû Ahmed el-Müsevî'nin

⁹⁸ "كلوانى adının sonunda elif-i maksure bulunur ve noktasız yâ harfi ile yazılır. Medînetu's-Selâm'ın tassûclarından ve Bağdat'ın doğu yakasının nahiyelerindedir. Bağdat ile arasında 1 fersah mesafe vardır." Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. 4, s. 477.

⁹⁹ İstahrî, *el-Mesâlik*, s. 84.

¹⁰⁰ Mukaddesî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 120.

emriyle batı yakasının kuzeyindeki Katîatu Ümmü Ca'fer'de 379 senesinde bir mescit edilmiştir. Halife Tâi' Lillâh'ın emriyle bu camide Cuma namazlarının kılınmasına müsaade edilmiştir. Böylece Katîa Camii adıyla yeni bir Cuma camii ortaya çıkmıştır. Şii Büveyhî emiri Muizzüddevele dönemi halifelerinden Mutî' zamanında, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Hâşimî tarafından batı yakasındaki Harbiye Mahallesi'nde yaptırılan mescidin Cuma camiine dönüştürülmesine halife tarafından izin verilmemiştir. Ancak Kâdir Billâh'ın emriyle camiye eklenen minberle birlikte 388 senesinde Harbiye Mahallesi'ndeki camide de Cuma namazı kılınmaya başlanmıştır. Berasâ Camii'nin 450 senesinde iptal edilmesine kadar, Mansûr Camii, Rusafe Camii, Saray Camii, Katîa Camii ve Harbiye Camii olmak üzere Bağdat'ta toplam 6 camide Cuma namazı kılınmıştır. Özetle ifade etmek gerekirse, Bağdat'ta 3/9. asrın sonuna kadar 2 olan Cuma camii sayısı, 4/10. yüzyılın ilk yarısında 4'e, yüzyılın ikinci yarısında ise 6'ya çıkmıştır¹⁰¹.

Köprüler

Öncelikle, Bağdat'taki köprüleri Dicle üzerindeki yüzen köprüler (cisr/cüsûr) ve diğer küçük nehirlerin üzerinde inşa edilmiş sabit, taş köprüler (kantara/kanâtîr) şeklinde iki kısma ayırmak gerekiyor. 1939 yılında modern tekniklerle yaptırılan ve Me'mûn (daha sonra Şehitler Köprüsü) adı verilen ilk sabit köprüye kadar, Bağdat'ta Dicle üzerindeki köprülerin tamamı teknelerin yan yana bağlanması yöntemiyle inşa edilen yüzen köprüler olmuştur. Dicle üzerindeki ilk köprü şehrin kurucusu Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından yine bu özellikle inşa edilmiştir. Rivayete göre Mansûr, Bostan Kapısı'nda kendisi ve ailesinin kullanımına tahsis edilmiş biri geçiş, diğeri dönüş olmak üzere iki köprü, şehir halkının kullanımını için bir tane olmak

¹⁰¹ İbnü'l-Fuvatî, *Menâkıbu Bağdâd*, s. 57-60.

üzere Dicle üzerinde 3 köprü inşa etmiştir. Bu köprülerden birini, 157 senesinde Huld Sarayı'nın inşa edince Bâbu's-Şair yanında inşa ettirmiştir. Hârûn er-Reşîd Şemmâsiye Kapısı'ndaki iki köprü yaptırmıştı. Emin-Me'mun mücadelesinden sonra üç köprü dışındaki diğer tüm köprülerin iptal edildiği, Me'mun'dan sonra ise sadece bir köprü'nün kaldığı belirtilir. 339 senesinde doğan Ali b. Şâzân'ın, "Ben Bağdat'ta üç köprü'nün olduğu zamanı gördüm. Bunların biri, Sûku's-Sülesâ hizasında, diğeri Bâbu't-Tâk'ta, üçüncüsü ise Muizziyye Sarayı'nın bulunduğu yerdedir" dediği dikkate alınacak olursa, 4/10. asrın ortalarına kadar Bağdat'ta üç köprü'nün bulunduğu anlaşılır. Başka bir rivayette, Muizziyye Sarayı'nın önündeki köprü'nün Bâbu't-Tâk'taki köprü'nün yanına taşındığı ve burada, biri gidiş, diğeri geliş olmak üzere tek bir köprü haline getirildiği belirtilmiştir. Adududdevle zamanından sonra Bağdat'ta batı yakasındaki Meşraatü'r-Revâyâ'da kurulan köprü dışında başka bir köprü kalmamıştır. 5/11. yüzyılın başından Halife Mustazî' zamanında, halifenin hanımı Benefşe Hatun'un inşa ettirdiği yeni köprüye kadar tek köprü kullanılmıştır¹⁰².

Hicri dördüncü asırda Bağdat'ın doğu ve batı yakalarını birbirine bağlayan köprülerin sayısı konusunda birbirinden farklı bilgiler bulunur. İstahrî, Dicle üzerinde kayıklardan oluşturulmuş iki köprü'nün bulunduğunu kaydederken, İbn Havkal, "*Zamanımızda iki yaka arasında sadece bir tane köprü vardır. Bu köprü, Bâbu't-Tâk yakınında bulunur. Önceden yolcuların geçmeleri için iki tane köprü varmış.*" ifadeleriyle, daha önceden iki köprü'nün bulunduğunu doğrulayarak, aynı zamanda eserini yazdığı dönemde Dicle üzerinde sadece bir köprü'nün bulunduğunu vurgular. Mukaddesî de Dicle üzerinde tek bir köprü'nün bulunduğundan söz eder ve bu köprü'nün batı yakasındaki ayağının Adududdevle'nin inşa ettirdiği Bîmâristân-ı

¹⁰² İbnü'l-Fuvatî, *Menâkıbu Bağdâd*, s. 55-56.

Adududî'nin yanında olduğunu belirtir¹⁰³. Kaynaklarda “yukarı köprü” veya sadece “köprü” şeklinde atıfta bulunulan ve 3/9. asırda kullanımda olduğu bilinen en işlek köprü'nün batı yakasındaki Derbu Süleyman ile doğu yakasındaki Dâru Huzeyme arasında bulunduğu ifade edilir. Bu köprü'nün Sâmerrâ dönemi boyunca Bağdat'ı yöneten Tâhirîlerin batı yakasının kuzeyindeki saraylarına yakın olması dikkat çekicidir¹⁰⁴.

Dördüncü asır müelliflerinin Bağdat'ın harap olması hakkındaki tasvirlerinin genellikle batı yakasıyla ilgili olduğu görülür. İstahrî ve İbn Havkal şehrin batı yakasındaki gerilemeye açık bir biçimde dikkat çekerler. Her iki müellif de, Dâirevî şehrin Dicle Nehri'ne bakan Horasan Kapısı'nın önünde, sahilden başlayarak kible yönüne doğru uzanan mahallelerin harap halde olduğunu belirtirler. İbn Havkal, harabe hale gelen mahallelerle Dicle üzerindeki köprü sayısı arasında bağlantı bulunduğunu belirtmek için, “Bağdat'ın meskûn alanları küçülünce köprülerden biri iptal edilmiş. Bu da şehrin gerilediğini gösterir. Zira mahallelerin çoğu yok olmuştur. Bir zamanlar batı yakasındaki meskûn alanlar Horasan Kapısı'ndan köprüye, oradan da Yâsiriye'ye kadar uzanıyormuş.” ifadelerine yer verir¹⁰⁵. Dikkat çekici bir biçimde her iki müellifin kayıtlarında doğu yakasının harap olduğuna dair bilgi bulunmamaktadır.

İstahrî ve İbn Havkal'ın Bağdat'ın yüzölçümü hakkındaki ortak ifadelerine göre, şehrin meskun alanlarının çevresinin toplam uzunluğu 5 mildir¹⁰⁶. İbn Havkal ilave olarak, Halife Mu'temid'in vekili Muvaffak zamanında yapılan bir ölçüme ait verileri nakleder. Buna göre, Bağdat'ın doğu yakasının alanı 26 bin 250 cerib (boyu 250, eni 105 habl), batı yakasının ise 17 bin

¹⁰³ Mukaddesî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 120.

¹⁰⁴ Salih Ahmed el-Ali, “el-Muvasalât ve'l-Cüsûr fî Bağdâd, *Mevrid*, c. 4, s. 130.

¹⁰⁵ İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 241.

¹⁰⁶ İstahrî, *el-Mesâlik*, s. 84; İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 242.

500 cerib (boyu 250, eni 70 habl) olarak ölçülmüştür. İbn Havkal'ın kaydı, Dicle'nin her iki kıyısındaki yerleşim birimlerinin kuzey güney istikametinde eşit olduğunu gösterirken, batı yakasının iç taraflarındaki yerleşim birimlerinin daraldığına işaret etmektedir¹⁰⁷. Batı kıyısındaki daralmanın sebebinin kanal sisteminin bozulmasıyla alakalı olduğu, bölge sakinlerinin ya acı kuyu suyu içmek ya da uzun bir mesafe kat ederek Dicle'den içme suyu tedarik etmek durumunda kaldıkları ifade edilmiştir.

Bağdat, Fırat Nehri'nin Dicle'ye çok yaklaştığı bir mevkide Dicle'nin iki yakasında kurulmuştu. Ancak su seviyesindeki mevsimsel artma ve eksilmeler sebebiyle etkili bir su sistemi inşa edilmeden bu nehirlerden kesintisiz bir faydanın sağlanması mümkün değildi. Bunun için Dicle ve Fırat'ın iki büyük kolundan faydalanıldı. Bağdat'ın batı yakasını Fırat'tan doğan İsa Nehri ve kolları, doğu yakasını ise Dicle'nin büyük kollarından olan Nehrevan'dan doğan Musa Nehri ve kolları sulu-yordu. Dicle Nehri, Bağdat'ın ortasından geçmesine rağmen, özellikle doğu yakasındaki kıyı yüksekliğinin fazla olması, bu yakanın Dicle suyundan büyük oranda mahrum kalmasına neden oluyordu. Dicle üzerine kurulan ve az miktarda su çeken çarklar dışında doğu yakası Dicle sularından doğrudan yararlanıyordu. Bu sebeple doğu yakasının kanalları, her ikisi de Dicle'nin yukarı kesimlerinden ayrılan kollarından olan ve Bağdat'ın doğusundan geçen Nehrevan ve Tâmerriâ nehirlerinden besleniyordu¹⁰⁸.

Kuruluşundan Selçuklu hâkimiyetinin başlangıcına kadar Bağdat'ta çok sayıda kanal açılmıştır. Büveyhî emiri Adudud-devle tarafından kazdırılan Adudi Kanalı ise 4/10. yüzyılda gerçekleştirilen tek kanal inşaatı örneğidir.

İstahrî ve İbn Havkal, Bağdat'taki nehir-kanal ağı hakkında, doğu yakasından ziyade batı yakasına yer ayırmışlardır. Bağdat'ın batı yakasına su taşıyan en önemli su kaynağı olan İsa

¹⁰⁷ İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 242.

¹⁰⁸ İstahrî, *el-Mesâlik*, s. 85; İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 242.

Nehri'nin Dimimma Köprüsü civarında Fırat Nehri'nden ayrıldığına işaret eden müellifler, İsa Nehri'nden birçok kolun çıktığını ve Dâirevî Şehrin güneyindeki Basra Kapısı Mahallesi'nden Dicle'ye karıştığını kaydeder. Fırat Nehri'nden Dicle'ye varıncaya kadar üzerinde gemilerin yüzmesine imkân veren bu nehrin en önemli kollarından biri Büyük Sarât'tır. İbn Havkal, Bağdat'ın batı yakasındaki yerleşim birimlerinin büyük oranda Sarât Nehri üzerinde bulunduğunu kaydetmiştir. Üzerinde birçok saray köşk ve bahçenin bulunduğu nehrin ayrıca Küçük Sarât adı verilen bir kolu buluyordu. İsa Nehri'nin aksine Sarât üzerinde gemilerin kesintisiz olarak yüzmesine mani olan engellerin bulunduğu kaydedilmiştir. Dicle'den Sarat Köprüsü'ne (Kantaratu's-Sarât) kadar ilerleyebilen gemiler, burada üzerlerindeki yükleri indirip köprünün diğer tarafındaki gemilere naklederek batı istikametine devam edebiliyordu¹⁰⁹.

Tüm bu değerlendirmelerin bir sonucu olarak, kuruluşundan Abbâsî Halifeliğinin inkıraz bulduğu 1258'deki Moğol işgaline kadar Bağdat'ın nüfusunda ve meskun alanlarında köklü değişiklikler yaşanmıştır. Bu değişikliklerin siyasi, beşeri ve tabii sebepleri vardır. Bu çalışmada Abbâsî siyasi tarihindeki önemli gelişmelerin Bağdat üzerindeki etkileri ele alındı. Böylece Bağdat'ın tüm dönemleri için geçerli olduğu zannedilen kuruluş devrine ait tasvirlerin, şehrin tarihindeki son derece kısa bir dönemi yansıttığı, 3/9. yüzyılın ortalarından itibaren Bağdat'ın büyük oranda eski ihtişamını kaybettiği ortaya konuldu.

Hârûn er-Reşîd'in iki oğlu (Emîn ve Me'mûn) arasında veliahtlık yüzünden çıkan anlaşmazlık Abbâsî tarihindeki ilk iç savaşa ve aynı zamanda Bağdat'ın ilk kez kuşatılmasına yol açmıştır. Me'mun'un kumandanı Tâhir b. Hüseyin, taht mücadelesi halindeki iki kardeşin büyük dedeleri tarafından inşa edilen

¹⁰⁹ İstahrî, *el-Mesâlik*, s. 86; İbn Havkal, *Sûretu'l-Arz*, s. 242.

tarihî şehri mancınıklarıyla uzun süre dövmüştü. Emîn'in öldürülmesiyle sonuçlanan birinci Bağdat kuşatması, savaşı kardeşlerin büyük dedeleri Ebû Ca'fer el-Mansûr'un yaptırdığı Müdevver Şehir üzerinde onarılması mümkün olmayacak hasarlar meydana getirmiştir.

Me'mun'un Tarsus yakınında vefat etmesinin ardından Mu'tasım'ın halife olması ve Sâmer râ'yı başkent edinmesi, Bağdat tarihindeki en önemli ikinci kırılmayı meydana getirmiştir. Yeni başkente yapılan yatırımlar, Bağdat'ın ihmali berabere getirmiştir. Sâmer râ döneminde yaşanan Müstain-Mu'tez mücadelesi sırasında Bağdat'ın ikinci bir muhasaraya tanık olması, ilk kuşatma ve Sâmer râ'ya intikalin şehir üzerindeki olumsuz etkilerini daha da ağırlaştırmıştır. Yarım asır sonra Sâmer râ dönemini kapatarak kesin bir biçimde Bağdat'a dönen Mu'tazıd'ın Bağdat'taki ilk icraatları, ihmalin Bağdat üzerindeki sonuçlarını telafi etmeye yönelikti. Ancak şehrin ilk çekirdeği mesabesindeki Müdevver Şehir yeniden ayağa kaldırılamayacak kadar harabe hale gelmiştir. Bu sebeple Halife Mu'tazıd, Müdevver Şehrin yıkılmasını emretmiştir. Hâşimiler'in itirazıyla her ne kadar Halife bu yıkım kararından vazgeçmiş olsa da, 4/10. yüzyıl boyunca Müdevver Şehir ve içindeki yapıların doğal ve beşeri etkiler sebebiyle hızlı bir biçimde yok olmaya başladığı görülür.

Abbâsî merkezi hazinesinin gelir kaynaklarının giderek azalması, Muktedir'den sonraki halifelerin saray, cami, hastane ve köprü gibi yapılar inşa edememiş olmalarının sebepleri arasında yer alıyordu. 4/10. yüzyılın ikinci çeyreğinde, Hilafet top raklarından geriye Bağdat ve Bağdat Sevadı kalmıştı. Halife Kâhir, cûlus bahşişini ödemek için Muharrim'de Vezirlik Saray'ını arazisiyle birlikte satarak kısa süreli bir çözüm bulmuştu. Ancak Halife Râzî Billah askeri, mali ve idari bütün yet-

kilerini emirü'l-ümerâ lakabını verdiği İbn Râik'e tevdi etmekten başka bir çıkar yol bulamadı. Böylece Bağdat, halifeliğin başkenti olmaktan çıkarak adeta bölgesel bir emirin yönetim merkezine dönüşmüştü. Devletin merkezi yapısında meydana gelen bu köklü değişiklik, Bağdat tarihinde de önemli bir kırılma noktası meydana getirdi. Büveyhî hakimiyetine kadar devam eden emîrî'l-ümerâlar döneminde Bağdat'ta dikkate değer bir inşaa faaliyeti bulunmamaktadır. Muizzüdevle ve Adudüdevle önceden halifelerin sorumluluğundaki imar faaliyetlerini üstlenerek Bağdat'ın refahına az da olsa katkıda bulunmuşlardır. Bu dönemde, halife-emir ikiliğinin Bağdat'taki en önemli yansıması, Hilafet Sarayı'nın yanında Emirlik Sarayı'nın (Dâru'l-Memleke) ortaya çıkmasıdır. Büveyhîler'in Irak şubesinin kurucusu Muizzüdevle Şemmâsiye'de, yeğeni Adudüdevle ise Muharrim'de olmak üzere, Büveyhîler Bağdat'ta iki ayrı yerde emirlik sarayı kurmuşlardı.

Son olarak, 4/10. yüzyıl Bağdat'ı ve daha öncesine ait herhangi bir mimari yapı günümüze ulaşmamıştır. Abbâsîler döneminden günümüze intikal eden en erken yapılar çoğunlukla, son dönem Abbâsî halifelerinden Mustansır Billâh döneminden kalmış (Mustansırıye Medresesi, Zümrüd Hatun Türbesi ve Sühreverdî Türbesi gibi) birkaç mimari yapıdan ibarettir.

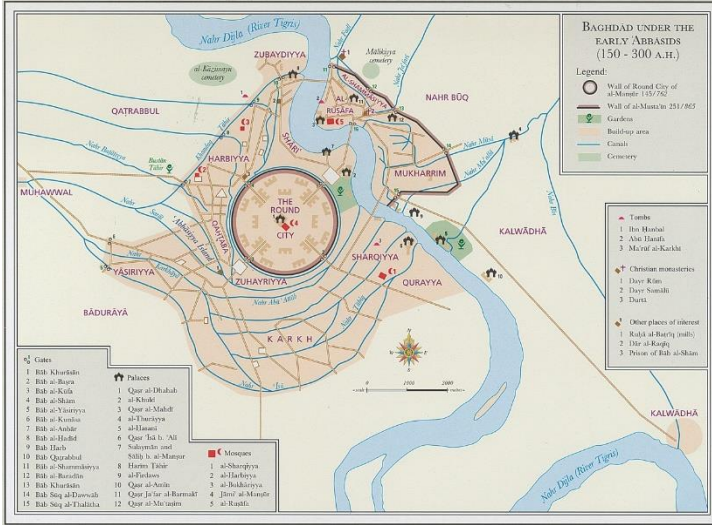
Bağdat'a Dair Görseller ve Haritalar



Mustansiriyye Medresesi'nin avlusu ve Dicle tarafından görünüşü. Fotoğraf: Abdulhamit Dünder

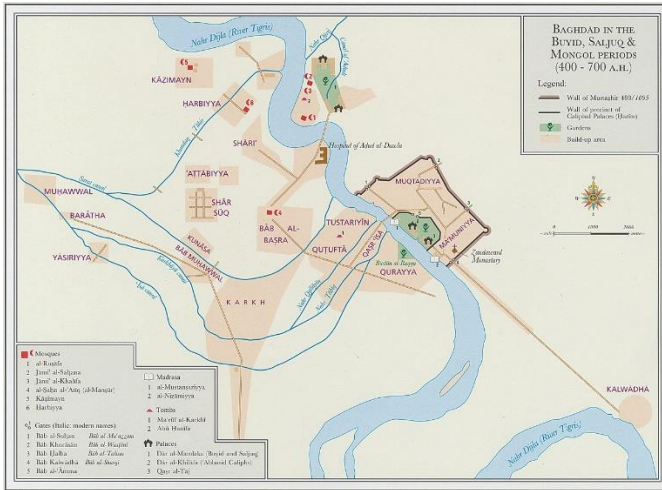


Mustansiriyye Medresesi taç kapısı, kitabesi ve bazı tezyinat detayları. Fotoğraf: Abdulhamit Dünder



Erken Abbâsîler Döneminde Bağdat (h. 150-300).

Kaynak: Guy Le Strange



Büveyhîler, Selçuklular ve Moğollar Döneminin Bağdat (h. 400-700). Kaynak: Guy Le Strange

Kaynaklar

AKTAN, Ali (2006), "Mu'tez-Billâh", *DİA*, c. 31, s. 391.

BEG, Muhammad 'Abdul Jabbâr (1972), "Workers in the Hammâmât in the Arab Orient in the Early Middle Ages (8th to 11th centuries A.D.)", *Rivista Degli Studi Orientali*, C. 47, Fask. 1/2, ss. 77-80.

BOZKURT, Nahide (2013), *Abbasiler*, İsam Yayınları: İstanbul.

CEVÂD, Mustafa, SÛSE, Ahmed (1966), "Medînetu'l-Mansûr ve Câmîuhâ", *Sumer*, c. 23, s. 1-38.

CRESWELL, K. A. C. (1989), *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Scholar Press: Aldershot.

DURI, A. A. (1991), "Baghdâd", *EP* (C: 1, ss. 894-908), E. J. Brill: Leiden.

DÛRÎ, 'Abdulâzîz (1991), "Bağdat", *DİA* (C: 4, ss. 425-433), TDV Yayınları: İstanbul.

DÜNDAR, Abdulhamit (2019), "4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)", Basılmamış Doktora Tezi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı: Bilecik.

EL-ALÎ, Sâlih Ahmed (1970), "The Foundation of Baghdad", A. H. Hourani ve S. M. Stern (ed.), *The Islamic City*, Bruno Cassirer Oxford and University of Pennsylvania Press: Oxford, ss. 87-102.

EL-ALÎ, Sâlih Ahmed (1979), "Melâmiḥ minel-Ḥadâretî'l-'Arabîyye fî Bağdâd: el-Muvâşalât ve'l-Cüsûr fî Bağdâd, ed-Devâvîn ve'l-Vizâre", *el-Mevrid* [Bağdat Özel Sayısı], C. 8, S. 4, ss. 107-148.

EL-ALÎ, Sâlih Ahmed (1985), *Bağdâd Medînetu's-Selâm: el-Cânibu'l-Ġarbî*, C. 1, Mecmau'l-İlmiyyi'l-İrâkî: Bağdat.

EL-ALÎ, Sâlih Ahmed, (1990), "Ruşâfetu Bağdâd ve Etrâfuhâ", *Mecelletu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-'Irâkî*, S. 2, ss. 5-59.

ES-SÛDÂNÎ, Abdullah Abdurrahîm (1979), "Esvârü Bağdâd", *el-Mevrid* [Bağdat Özel Sayısı], C. 8, S. 4, ss. 39-59.

HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (2004), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm* (Haz. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ), 2. Baskı, DKİ: Beyrut.

HEMEDÂNÎ, Muhammed b. Abdulmelik (1967), *Tekmiletu Târîhi't-Taberî*, [Târîhu't-Tâberî içinde], c. 11, s. 392.

HİLÂL es-SÂBÎ (1986), *Rusûmu Dâri'l-Hilâfe* (thk. Mihail Avvâd), 2. Baskı, Dâru'r-Râid el-'Arabî: Beyrut.

İBN CUBEYR, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Cubeyr el-Kinânî, el-Endelûsî el-Belensî eş-Şâtîbî (1986), *Rihletu İbn Cubeyr*, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl: Beyrut.

İBN HALDUN (2015), *Mukaddime*, (çev. Süleyman Ulu-dağ), 11. baskı, Dergah Yayınları: İstanbul.

İBN HAVKAL, Ebu'l-Kâsım b. Havkal en-Nasîbî (1996), *Kitâbu Şûreti'l-Arz, Menşûrâtu Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât*: Beyrut

İBNU'L-CEVZÎ (1342/1924), *Menâkıbu Bağdad*, (thk. Muhammed Behcet el-Eserî), Matbaatu Dâru's-Selâm: Bağdat.

İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahman b. 'Ali b. Muhammed (1992), *el-Muntaẓam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Umem* (thk. Muhammed 'Abdulkadir 'Atâ, Mustafa 'Abdulkadir 'Atâ), DKİ, Beyrut.

İBNU'L-ESÎR, 'İzzuddîn Ali b. Muhammed (1987), *el-Kâmil fi't-Târîh* (thk. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut.

İBNU'L-FAKÎH, Ebû 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hemedânî (2009), *Kitâbu'l-Buldân* (Haz. Yûsuf el-Hâdî), Âlemu'l-Kutub: Beyrut.

İSTAHRÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-İstharî el-Fârisî (2004), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Dâru Sâdir: Beyrut.

LASSNER, Jacob (1970), *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*, Wayne State University Press: Detroit.

LE STRANGE, Guy (2011), *Baghdad During the Abbâsîd Caliphate*, Cosimo Classics: New York.

MAKDİSÎ, G. (1990), "The Topography of Eleventh Century Baghdâd: Materials and Notes (I-II)", *History and Politics in Eleventh-Century Baghdad*, Variorum: Aldershot, ss. 178-197; ss. 281-306.

MAKDİSÎ, George, *Hitatu Bağdâd fi'l-Kârni'l-Hâmis el-Hicrî*, (Arapça çeviri ve önsöz, Sâlih Ahmed el-Ali), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Bağdat.

Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed (2000), *Tecâribu'l-Ümem ve Te'âkibu'l-Himem*, (thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî), Suruş: Tahran.

MUKADDESÎ, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Beşşârî (1991), *Ahşenut't-Teķâsim fi Ma'rifeti'l-Eķâlim* (thk. M. J. De Goeje), Mektebetu Medboli (2. Baskı), Kahire.

TENÛHÎ (1995), *Nişvâru'l-Muķâdara ve Aķbârî'l-Müzâkera* (2. Baskı), (thk. 'Abbûd eş-Şalci), Dâru Sâdır: Beyrut.

TSKİTİSHVİLİ, Otar (1969), "Yazddjard b. Bahandâdh al-Kisrawî and Some Questions of the Inner Structures of Madinat al-Mansûr", *Studia Islamica*, S 2, s. 167-175.

YÂKÛT el-HAMEVÎ, Yâkût b. Abdullah er-Rûmî (1995), *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdır: Beyrut.

YUNÛNÎ, Kutbuddîn Ebu'l-Feth Mûsâ b. Muhammed (1992), *Zeylu Mir'âtu'z-Zamân*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî: Kâhire.

MÜZÂKERELER

İsmail YİĞİT*

Sayın başkan, muhterem hocalarım, değerli ilim adamları!

Sözlerime başlarken hepinizi saygıyla selamlıyorum. Öncelikle meslektaşım Prof. Dr. Nahide Bozkurt'u, Abbâsi daveti, Abbâsîler'in kuruluşu, Bağdat şehrinin inşası, Abbâsîler'in ilk dönemi, bu süreçte Bağdat'ta ilmî ve kültürel gelişim gibi geniş konuların genel çerçevesini çizdiği ve haklı olarak "Bağdat tarihinin genel bir panoraması" olarak tanımladığı şümüllü tebliği dolayısıyla tebrik ediyorum. Bu kadar geniş konular ancak bu kadar başarılı bir şekilde özetlenebilirdi denilebilecek bu tebliğle ilgili olarak, kısa bir özetin yanı sıra bazı değerlendirmeler ve birkaç hususta katkıda bulunmak istiyoruz:

Sayın Bozkurt, tebliğinin "Bağdat'ın Kuruluşu Öncesi Abbâsîler" adını verdiği ilk başlığın altında önce Hz. Peygamber'in amcası Abbâs b. Abdülmuttâlib'in torunlarından Muhammed b. Ali tarafından başlatılan ve 32 yılda sonuca ulaşan Abbâsî Daveti'nin propaganda süreci, davetin isyana dönüşmesi ve neticede Emevîler'in yıkılıp yerine Abbâsî Hilâfeti'nin kuruluşunu ele almış, ardından hilafet için yeni bir başkent arayışı ve Bağdat öncesinde başşehir olarak kullanılan merkezler hakkında bilgi vermiştir.

Sayın Bozkurt dördüncü sayfada, "Yeni Bir Başkent Arayışı" başlığını verdiği kısmın ikinci paragrafında, "Abbâsîler ihtilâlin oluşum sürecinde Alioğullarıyla birlikte hareket etmişler; slogan olarak seçtikleri Alioğullarını da içeren Muhammed ailesinden razı olunacak kişinin iktidara geleceğini söylemişlerdi" ifadesini kullanmaktadır.

* Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, iyigit@fsm.edu.tr

Ancak Abbâsî davetini organize eden Muhammed b. Ali ve haleflerinin davet ve ihtilâlin oluşum sürecinde özellikle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin soyundan gelen Hz. Ali evladı liderleriyle birlikte hareket ettiklerine dair bu tespitin teyidinin pek mümkün olmadığı söylenebilir. Çünkü ilgili tarih kaynakları ve araştırmalarda, Abbâsî daveti liderlerinin, halkın Hz. Ali evladına olan sevgisini propaganda amaçlı kullandıkları veya onların görevlendirdiği nakîb ve dâîlerden bazılarının hilafetin Ali evladının hakkı olduğunu düşündükleri yaygın bir kanaat olmakla birlikte, iki aile liderlerinin beraber hareket ettiklerini gösteren bilgi ve değerlendirmelere rastlanmamaktadır.

Hatta kaynaklarda böyle bir iş birliği ve dayanışmanın olmadığına işaret eden haberler aktarılmıştır. Meselâ bu davetin yürütüldüğü dönemde Hâşimîler'in imamı olarak bilinen Ca'fer es-Sâdık, amcası Zeyd b. Ali'nin isyan edip öldürülmesinden sonra (122/740) siyasetten tamamen uzaklaşmış ve Medine'de ilimle meşgul olmuştur. Mansûr döneminde isyan eden amcazadeleri Muhammed en-Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrâhim'in isyanlarına da muhalefet etmiştir.¹

Diğer yandan Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik döneminde 122 (740) yılında Ali evlâdından Kûfe'de isyan eden Zeyd b. Ali'nin de, bu sırada yirmi yılını dolduran Abbâsî davetinin liderleriyle birlikte hareket ettiğine dair bir bilgi zikredilmemektedir.²

Abbâsî daveti sürecinde Medine'de Hz. Ali evlâdının reisi olarak tanınan Abdullah b. Hasan'ın (ö. 145/762) ise Emevî halifeleriyle iyi ilişkiler içinde olduğu bilinmektedir.³ Dolayısıyla onun da Abbâsî davetiyle alakasının bulunmadığı anlaşılmaktadır.

“Bağdat'ın Kuruluşu ve Fizikî Yapısı” başlığı altında Bağdat şehrinin kurulma sürecini ve şehrin yerleşim planını ele alan

¹ Bkz., Mustafa Öz, “Cafer es-Sâdık”, *DİA*, VII, I.

² Meselâ bk. Saffet Köse, “Zeyd b. Ali”, *DİA*, 313-316.

³ Bkz., Mustafa Fayda, “Abdullah b. Hasan”, *DİA*, I, 106.

(s. 5-7) Bozkurt, "Bağdat Halîfelerinin Politikalarının Ana Hatları" başlığının altında ise, Mansûr'dan itibaren Mu'tasım'ın hilâfetin başşehirini Sâmerâ'ya nakletmesine kadar geçen sürede (136-221/754-836) hüküm süren yedi halifenin takip ettikleri siyasetin ana hatları ve her birinin döneminde yaşanan en önemli hadiseler üzerinden bir özet ve değerlendirme yapmıştır (s. 8-13).

Bu bölümde verilen bilgiler itibariyle de bazı değerlendirme ve tekliflerimiz bulunmaktadır: Başlığın üçüncü paragrafında Mansûr döneminde Kuzey Afrika'da kurulan devletler ve doğudaki isyanlardan bahsedildiği halde, Endülüs hakkında hiçbir şey söylenmemiş olması bir eksiklik olarak görülmektedir. Bu boşluğu gidermek için en azından Mansûr'un Endülüs'ü hâkimiyeti altına almak için orada Endülüs Emevîleri devletini kuran (138/755-56) Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm'ı ortadan kaldırmak için uğraştığı; ancak gönderdiği birliklerin ağır bir hezimete uğratıldığı (763); yine ona karşı desteklediği bazı isyancıların da başarılı olamadığı yazılabilir.⁴

Sayın Bozkurt, tebliğinin 9. sayfanın başında Halife Mansûr'un, "Bağdat'ta halka hitaben vermiş olduğu hutbede kendisini 'Sultanullah fi' ardihi' (Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi) olarak niteleyerek hilâfet kurumuna teolojik bir anlam kattığı" ifade edilmektedir.

Ancak kaynaklarda halife olmaları sıfatıyla önce Hz. Ömer'in "Sultânullah fi'l-ard",⁵ daha sonra da Hz. Ali'nin "Sultânullah" ibarelerini kullandıkları zikredilmektedir.⁶ Bu iki unvanın dikkate alınması ve Mansûr'un bu kuruma kattığı teolojik anlam yine de farklı görülüyorsa, kısaca açıklanmasının yerinde olacağını düşünüyorum.

Yine tebliğin onikinci sayfasının üçüncü paragrafında, Me'mûn'un mihne uygulamasını başlatması sırasındaki ilk

⁴ Bkz., Mehmet Özdemir. "Abdurrahman I", *DİA*, I, 147-150).

⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1957-1968, III, 287; Taberî, *Târîh* (nşr. Ebü'l-Fazl İbrahim), Kahire 1960-1970, IV, 212),

⁶ Taberî, *Târîh*, IV, 445.

mektubunda yazdıkları dikkate alınarak, “Oysa Me’ mûn’ dan önceki halifeler hilafetin mutlak dinî otoritesine vurgu yapmışlar aksine kendilerinin yerine din bilginlerini (ulema) dinî otoritenin kaynağı olarak görmüşlerdi.” deniliyor. Bu tespitin ardından Bozkurt, Me’ mûn’ un ilim adamlarıyla yaptığı toplantıları düzenlemedeki asıl amacını açıklarken, “çeşitli fırkalara bölünmüş müslümanların dine en uygun ve hoşnut olunacak orta bir yolda birleşmelerini sağlamak olduğunu dile getirmişti” ifadesi kullanılıyor (aynı ifade 17. sayfada da geçiyor); ancak Me’ mûn’ un sözü formatında aktardığı bu cümle için dipnot gösterilmiyor. Dolayısıyla bu tespit için dipnot gerekip-gerekmediği değerlendirilebilir.

Burada iki hususa daha dikkat çekmek istiyoruz: Birincisi Bozkurt’ un, bu paragrafın sonunda, halifenin gerçek amacıyla ilgili olarak, halifenin söylediklerinden tamamen farklı olan şu tespiti yapmasıdır: “Me’ mûn, hilafetin mutlak dinî otoritesini artırarak kendi din anlayışını evrensel kılmak istemiş ve buna bağlı olarak da yeni bir din politikası benimsemişti.” Ne var ki, doğru olan bu tespiti yapan Bozkurt, halifenin bizzat açıkladığı amaç ile bu farklı tespitindeki amaç arasındaki çelişki üzerinde durmamıştır.

İkincisi ise, aynı sayfada, Me’ mûn hakkında, “kendileriyle hem fikir olmadığı, dinin literal boyutuna vurgu yapan ve harfiyen uygulanmasını benimseyen hadisçilerin ve diğer ulemanın etkisini azaltmak için akli temele koyan kelâmcılarla düşünsel iş birliği yoluna gitmişti” diyerek bir şekilde Me’ mûn’ un davranışını normal ve sıradan bir icraat gibi eleştirisiz yorumlayan Bozkurt’ un, 833 yılında başlayıp 849 yılına kadar devam eden “mihne” zulmünden hiç bahsetmemiş olmasıdır. Bu durumda, İslâm kültür tarihinin kendi türünden en önemli olayı olan bu hadisenin, sıradan ve hatta haklı bir uygulama olarak algılanması ihtimali üzerinde düşünülebilir.

Bozkurt, aslında tebliğinin asıl konusu olan “Entelektüel Başkent: Bağdat” şeklindeki son başlık altında ise (s. 13-18), kısa sürede nüfusu artan Bağdat’ ın doğunun en büyük ve önemli bir ticaret merkezi haline gelmesi, daha da önemlisi farklı etnik ve

dinî gruplara kucak açan, onların bir arada güven içinde yaşadığı şehrin kültür ve medeniyet açısından önemli bir gelişme göstermesi ve entelektüel bir başkent özelliği kazanması konularını ele almış ve bu gelişmenin sebepleri üzerinde durmuştur.

Önce Bağdat'ı yerleşim için cazip kılan birinci faktörün şehrin coğrafi konumu olduğunu söyleyerek, Dicle ve Fırat nehirlerinin suladığı verimli bir arazide bulunması ve ulaşım kolaylığının Bağdat'ı çekim merkezi haline getirdiğini açıklamıştır. Ardından şehrin barış şehri olarak isimlendirilmesini ikinci faktör olarak değerlendirmiş, sembolik bir ifade olarak gördüğü bu ismin, etnik kökenleri ve inançları farklı olan toplulukları kendisine çektiğini ifade etmiştir. Burada verilen bilgilerin şehrin ismine fazla bir rol biçildiği izlenimini verdiği söylenebilir.

Üçüncü faktör olarak değerlendirilen, "Bağdat halifelerinin bilim ve düşünceye ilgi duyması ve bilginleri himaye etmeleri" hususuna gelince, sanki bu sebep, şehrin entelektüel bir başkent özelliği kazanması açısından en önemli yani birinci faktör olarak görülmeyi hak ediyor. Çünkü bir şehrin devletin merkezi olması ve halifeler başta olmak üzere devlet ricalinin ilmi ve ilmî hareketi yakından desteklemeleri, her dönemde kültür ortamının gelişmesi bakımından birinci derecede etkili olmuştur.

Ardından Mansûr döneminden itibaren başlayan tercüme hareketi ve tercüme faaliyetinin kurumsallık kazandığı Beytü'l-hikme üzerinde duran Bozkurt, bu kurumda yapılan tercüme çalışmaları ve diğer faaliyetler üzerinde geniş bilgi vermiştir.

17. sayfada bilhassa Me'mûn'un düzenlemiş olduğu ilmî toplantılar hakkında bilgi veren müellif, bu arada Me'mûn'un bu toplantıları düzenlemekteki amacının, "çeşitli dinî grupları uzlaştırmak, en azından tarafların birbirine düşman olmalarını engellemek" olduğunun anlaşıldığını tekrar ifade etmiştir.

Me'mûn'un başlattığı giderek büyük bir zulme dönüşen Mihne uygulamasını hatırladığımızda, burada da Bozkurt'un halifenin gerçek niyetini daha doğru tanımlayan, 12. sayfadaki tespitini tekrar hatırlamakta fayda mülâhaza ediyoruz. Çünkü

bu politikayı devam ettiren Me'mûn ve haleflerinin, dinî grupları uzlaştırmak şöyle dursun, benimsedikleri düşüncenin dışında kalanları susturmak ve kişisel düşüncelerini onlara zorla kabul ettirmek için kendileri gibi düşünmeyen âlimlere ve halka zulmettikleri tarihi bir gerçektir.

Netice olarak, tebliğin sonunda yapılan özetin son cümlesindeki, "farklılıklara saygı ve karşılıklı öğrenme ortamında yetersen entelektüel birikim İslâm uygarlığının daha da zenginleşmesine vesile olmuş ve söz konusu dönemin "Altın Çağ" olarak adlandırılmasına kaynaklık etmiştir" ifadesinin, mihne ve varsa diğer benzeri olumsuzluklar da dikkate alınarak, durumu yaşadığı şekliyle yansıtabilecek şekilde açıklanmasının daha uygun olacağını düşünüyorum. Teşekkür ve hürmetlerimle.

* * *

Müzâkere dışında, tashih için müellifin takdirine sunulabilecek bazı hususlar:

Tebliğin 1. sayfasında, Abbâsî ihtilâlinin arka planını oluşturan sosyo-politik etmenlerin ana odağında gösterilen, Emevîler'in yıkılış sebepleri olarak da zikredilen hususlara, **Hâricîler** eklenebilir.

Tebliğin ikinci sayfasında, "Abbâsîlerin iktidara gelir gelmez yaptıkları ilk icraatın, devletlerinin merkezini Emevîlerin güçlü olduğu Suriye'den Irak'a nakletmek" olduğu ifadesinde, nakletmek yerine "devlet merkezi olarak Irak'ı seçtikleri" söylenebilir.

Tebliğin üçüncü sayfasının ikinci satırında "Kaynaklar..." diye başlayan cümlede Hâşimiyye şehri hakkında anlatılanlar, dipnottaki iki kaynaktaki gösterilen sayfalarda verilen bilgilerden biraz farklı görünüyor; karşılaştırılması yerinde olacaktır.

5. sayfada Ya'kûbî'nin Büldân isimli eserinin Türkçe tercümesinden bir kısmı alınan cümlelerin farklı anlaşılması, daha sonraki anlatılanlara da yansımış görünüyor.⁷

⁷ Metin için bk. Ya'kûbî, *Büldân*, Beyrut 1422, I, 22-24.

“Bağdat’ın Kuruluşu ve Fizikî Yapısı” başlığını taşıyan kısımda 6. sayfadaki ilk paragrafta kurulacak şehrin planını çizenler sayılırken yine Ya’kûbî’nin *Büldâm*’nın tercümesinden nakledilen alıntı bilgi de gözden geçirilmeli.

Aynı sayfanın sonunda Ya’kûbî’nin Bağdat’ın bir adının el-Medinetü’l-Münevvere olduğunu söylediği yazılmış; kontrol edilmesinde fayda var.

10. sayfanın son paragrafında, İdrîsîler hakkında Mağrib’de kurulan ilk bağımsız devlet ifadesi kullanılıyor. Ceza-yir’de (Mağrib-i evsat) daha önce Hâricî Midrârîler ve Hâricî Rüstemîler (s. 8-9) kurulduğuna göre İdrisîler için Fas’ta kurulan ilk bağımsız devlet denilebilir.

Mehmet AKBAŞ*

Böyle bir ilmî toplantıyı düzenleyen 29 Mayıs üniversitesi ve İslâmî İlimler Araştırma vakfı çalışanlarına teşekkür ediyorum. Nahide Bozkurt hocam Abbâsî devletinin ilk dönemini gayet öz bir şekilde ana hatlarıyla el almış bulunmaktadır. Burada müzakeremde onun değinmediği bazı hususlara işaret etmek istiyorum. Her ne kadar bir kaç kelimeyle de olsa mihne dönemine değinmişse de meselenin önemine dair biraz daha malumat vermek yerinde olacaktır.

Abbâsî halifesi Mansur(754-775) Bağdat’ı kurarken, buraya Kur’ân- Kerim’de (En’am 6/127; Yunus 10/25) cennet manasında kullanılan “Dârü’s-selâm” kelimesinden ilham alarak Medinetü’s-selâm adını verdi. Bu isim resmi belgeler, sikkeler ve ağırlık ölçü birimlerinde kullanılmaya başlandı. Bunun yanında Bağdat yerine, Buğdan, Medinetü Ebû Cafer gibi isimler de kullanılmıştır.⁸ Şehir kurulduktan sonra kısa sürede dünyanın en parlak şehirleri arasında yer aldı. Gelişmeye müsaitti,

* Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, makbas72@hotmail.com.tr

⁸ Abdulaziz Dûrî, “Bağdat”, *DİA*, İstanbul 1994, IV, 428.

zira birçok merkezin yol güzergâhında yer almaktaydı. Kervan yollarının kesiştiği bir noktada kurulmuştu.⁹

Ortaçağda Bağdat, bir coğrafi merkez olarak tanınmaktan ziyade, adı zikredildiğinde ilk akla gelen husus ilim, irfan, gelişmişlik ve ilerlemenin nişanesi olarak kendisini hissettirmesiydi. Bağdat ve çevresi münbit bir yerdi ve sahip olduğu kanallar ağı, hem tarımda bol ürün alınmasını hem de şehrin su baskınlarından korunmasını sağlıyordu. Bağdat'ta ortaya konan inşaat ve ticarî faaliyetler, zenginlik ve nüfus hızlı bir gelişme gösterdi. Halk daha çok Halife Mehdî'nin ve ardından Bermekilerin teşvikiyle cazip hale gelen Bağdat'ın doğusuna yerleşti ve zamanla buradaki nüfus yoğunluğu arttı. Kısa zamanda gerek valilerin ve gerekse halifelerin girişimleriyle köşkler ve saraylar yapıldı. Vezir Yahya b. Halid el-Bermekî, Kasru't-Tin'i inşa ettirdi. Bağdat'ın güzel bahçeleri, yeşil çayırıları, kapılarının üzerinde ve salonlarındaki muhteşem dekorasyonlarıyla şahane sarayları, mükemmel ve zengin eşyaları zamanın meşhur yapıları arasında yer aldı.

Gerçekten de bu asırda Bağdat, gelişmişlik ve ilerlemiş olmanın en güzel temsilcisiydi. Şehir göz kamaştırıyordu. Zengindi, güçlüydü ve yağmur taşıyan bulutların vesile olacağı verginin dahi hesabını soracak derecede devasa bir güce sahipti. Bu gelişmişliğini ve gücünü askerî olarak da göstermişti. O çağlarda Bizans devletinin tek korkulu rüyası Abbâsîlerdi.

Bağdat nüfus itibariyle de milletler arası bir şehir haline gelmişti. Halk çeşitli unsurlardan oluşuyordu. Farklı renk ve mezheplere mensup insanlar vardı. Bağdat, bu dönemde Müslümanların kültür ve medeniyetinin temellerinin atıldığı, İslâm fıkhnın oluşturulduğu bir dönem olmuştu.¹⁰

Her yönüyle gelişme kaydetmiş ticaretin merkezi, Bağdat'ın Kerh mahallesiydi ve şehrin en faal ve en zengin semtlerinden biriydi. Çok geçmeden iktisadi gelişmelerin etkisi fıkhn

⁹ Dûrî, "Bağdat", *DİA*, IV, 430.

¹⁰ Dûrî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, trc. Hayrettin Yücesoy, Endülüs Yayınları, İstanbul 2016, s. 43.

kitaplarına da yansdı.¹¹ Çünkü günlük hayatta meydana gelen sorunlar ulemayı çözümler aramaya teşvik ediyor, bu da haliyle büyük fıkhi bir kültürün neşet etmesine yol açıyordu. Nüfusun artması ve şehirlerin büyümesine paralel olarak kadıların sayısı da arttı, bundan dolayı Haru Reşid başkadılık (kadılıkudat) müessesesini kurdu.¹²

Şehir bir kültür, tercüme ve bilim merkezi idi. Burada Beytü'l-hikme gibi bir bilim üretim merkezi vardı. Camiler de ilim merkeziydi. Mansur Camii büyük bir ilim merkezi haline gelmişti. Kitapçıların çok olması ilme ve kitaba gösterilen alakanın göstergesiydi. Şairler, tarihçiler ve âlimler burada sayılmayacak kadar çoktu.

İlmî ve ticarî hayatta bunlar yaşanırken Bağdat diğer taraftan fikirlerinden dolayı âlimlerin sorgulandığı bir yer olarak da tanınmıştır. Dolayısıyla Bağdat'ın iki yönü dikkatimizi çekmektedir. Bir taraftan devasa bir bilim ve hikmet üretirken diğer taraftan âlimlerin sorgulandığı bir kimlikle tanınmıştır. Bu dönemde Bağdat'ın iki yüzü vardır. Biri medeniyet ve gelişmişliğin göstergesi olarak ilimde devasa gelişme kaydeden Bağdat, diğeri de hâkim iktidarın kendileriyle savaştığı kimselerin haklılığını dile getirmeyi bile büyük tehlike kabul eden bir diğer Bağdat'dı.

Burada iki güzide âlimin sorgulanmasına dikkat çekmek istiyoruz. Bunlardan biri elleri ayakları prangaya vurularak Bağdat'a getirilen İmam Şâfiî diğeri de bir mahpus olarak Bağdat'tan Tarsus'a götürülen İmam Ahmed b. Hanbel'dir. Ne tevfaktır ki her ikisi de ileriki zamanda müntesiplerinin çokluğuyla bilinecek iki büyük mezhebin kurucuları olarak kabul edileceklerdir.

İmam Şâfiî'yi Bağdat'ta hesaba çeken Abbâsî halifesi Hârûn Reşîd (786-809) olmuştur. Bu halife, Abbâsî hanedanının İslâm dünyası dışında en fazla tanınan siması olmuştur. Dindar,

¹¹ Dûrî, *İlk Dönme İslâm Tarihi*, s. 164-165.

¹² Bozkurt, *Abbâsîler*, İsam Yayınları, İstanbul 2016, s. 207.

cihadi seven, kralları İslâm'a davet eden bir idarecidir.¹³ Abdullah İbn Mübarek'ten aktarılan bir rivayet, Hârûn Reşîd dönemini tanımamız açısından önemlidir. Zira devlet gücünün zirvesindedir. Cihaddan sanata, mimariden ticarî büyümeye kadar her sahada büyük bir gelişme katedilmiştir. Böyle bir ortamda binbir gece masalları ve güzel cariyelere sahip olma da toplumun perestiş ettiği zevkler arasında yer almıştır. İbn Mübarek'ten aktarıldığına göre Hârûn Reşîd, babasından kalan cariyeye sahip olma, onunla beraber olma hususunda İmam Ebû Yusuf'a fetva sormuş o da duruma çare aramak için kafa yormuştur. Abdullah İbn Mübarek şunu demiştir: "Neşe şaşıracağımı bilemiyorum: Müslümanların kanına ve malına elini uzatıp babasının cariyesinin helalliği konusunda sıkıntı duyana mı (Bu kimse Hârûn Reşîd'dir)? Yoksa kendisini Mü'minlerin Emirinden uzak tutan cariye mi? Yoksa yeryüzünün kadısı ve fakihinin (burada İmam Ebû Yusuf'u kasetmektedir), "Babanın helalliğine (cariyesine) tecavüz et ve şehvetini giderip günahını boynuma koy" diyene mi?"¹⁴

İmam Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî gibi fakihler bu dönemde Hârûn Reşîd'e yakın duran ulemadandır. İmam Şâfiî ise Ehl-i Beyt'e dair görüşlerinden dolayı halifenin huzurunda sorguya çekilmiştir. İmam Ebû Yusuf, Hârûn Reşîd'in canını sıkan duruma bir çare aramaktadır, İmam Şâfiî ise sırf Ali evladına sevgisinden dolayı yargılanmış ulemadandır.

İmam Şâfiî (ö.204/820), Yemen'de bulunduğu sırada Mutarrif b. Mazin, Hişam b. Yusuf el-Kadî gibi hocalardan faydalanarak ilim tahsilini, diğer yandan buradaki kamu memurluğu görevini sürdürürken çok geçmeden kendisini siyasî bir entrikanın içinde buluverdi. Dönemim hassasiyetlerine uygun bir tertip neticesinde yönetime karşı bir ayaklanmayı örgütlemekle

¹³ Taberî, *Tarih*, s. 1654; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, I, 1562; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, trc. Abdullah Gündüz, Asalet Yayınları İstanbul 2018, s. 434; Nahide Bozkurt, "Hârûnürreşid", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 261.

¹⁴ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 351.

suçlandı ve tutuklanıp Halife Hârûn Reşîd'in huzuruna çıkarılmak için Rakka'ya götürüldü. Beraberinde bulunanlar idam edilirken Şâfiî güçlükle kurtulabildi.¹⁵ Bu hadisenin nasıl meydana geldiğine dair konuda şu bilgilere de rastlamaktayız:

Abbâsîlerin Yemen valisi, İmam Şâfiî'yi Hârûn Reşîd'e şikâyet etmiş ve "Harf meydanlarında savaşılan bir kimsenin kılıçla yapamadığını o, diliyle yapmaktadır" demiştir. İmam Şâfiî, Hz. Ali taraftarlarını sevmektedir. Bu da halife için tehlike arz etmiştir. Zira bu âlim şahsiyetin etrafında Abbâsî idaresinden rahatsız olanlar birikebilirlerdi. Bu yüzden Şâfiî, Hz. Ali taraftarları olarak bilinen dokuz kişiyle beraber Bağdat'a getirilmiş ve sorguya çekilmiştir. Şâfiî'nin bu sırada Hanefî fakih Muhammed b. Hasan b. Şeyban'la tanışması onun İmam Şâfiî'ye hüsn-ü şehadet etmesine vesile olmuştur. Bu vesileyle de bu sorgudan rahatça kurtulmuştur. Beraberinde geldiği dokuz kişi ise idam edilmiştir. Hârûn Reşîd, İmam Şâfiî'yi Muhammed b. Hasan'a sormuş o da "O, ilmi çok, bilgiden nasibini almış bir zattır. Ona isnad olunan bir işle ilgisi yoktur. O öyle adam değildir" demiştir. Bunun üzerine Hârûn "Onu yanına al bakalım, düşünelim" demiştir.¹⁶ Bu duruşmada İmam Şâfiî, sanık durumundan bilgin ve fakih durumuna geçmeyi başaramıştır.¹⁷

184/800 yılında gerçekleşen bu olay Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ile tanışmasına vesile oldu. Bir süre Rakka'da veya Bağdat'ta göz hapsinde tutulan İmam Şâfiî bu sırada Şeybânî'nin derslerine devam etti. Ardından Hârûn Reşîd'in kendisiyle ilgili olumsuz kanaatin değiştiğini bildirip 4000(veya 10.000) dirhemle ödüllendirilmesi üzerine Bağdat'tan ayrılarak Mekke'ye döndü. Ancak zorunlu ikametini ne kadar sürdüğü tespit edilemediği için Mekke'ye dönüş tarihi kesin olarak bilinmemektedir.¹⁸ Şâfiî, bu soruşturma sırasında Halife Hârûn Reşîd ve onun yanında bulunan Şeybânî'nin sorularına verdiği

¹⁵ Bilal Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 223.

¹⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye*, II, 1580; Ebû Zehre, *İmam Şâfiî*, s. 28.

¹⁷ Mustafa Abdulhalık Nevin, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, İz Yayıncılık, s. 272.

¹⁸ Bilal Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 223.

cevaplarla başta halife olmak üzere diğer dinleyenleri şaşkırtmıştır.¹⁹ Onun sahip olduğu ilmi birikim, sorgudan sağ salim çıkmasına vesile olmuştur.

Daha sonra Halife Me'mun İmam Şâfiî'yi Mısır kadısı yapmak isteyince, onun, "Allahım bu görev dinim ve dünyam için hayırlı olacaksa nasip eyle, değilse canımı al" dediği ve üç gün sonra vefat ettiği bilinmektedir.²⁰

İkinci örneğimiz ise Ahmed b. Hanbel'dir (ö. 241/855). Onun halife Me'mun ve sonraki halifelerle yaşadığı mesele, mihne olarak bilinir. Çünkü bazı Abbâsî halifeleri fikirlerinden dolayı bir kısım ulemayı hesaba çekmiş ve onlara işkence etmekten imtina etmemişlerdir.²¹

Suyûtî'nin "Fıkıhta, Arap dilinde ve insanların tarihiyle ilgili olaylarda mahir, yaşlandığında bu kez felsefe ve antik Yunan ilimlerine merak saran, bu işte maharet kazanan, bu ilginin kendisini "Kur'ân mahlûktur" demeye götürdüğü şeklinde tanıttığı Halife Me'mun (813-833),²² Mu'tezile mezhebi ileri gelenlerinin tesiriyle devrin tanınmış âlimlerini Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü kabul etmeye çağırınca²³ bundan en fazla etkilenen kimse Ahmed b. Hanbel oldu. Bu dönemde bazı âlimler, önceleri Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylemekle beraber işkence ile tehdit edildikleri zaman halifenin zulmüne uğramamak için onun arzusuna uygun cevaplar verdiler.²⁴ Fakat İmam Ahmed, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsemediğini açıkça belirtip kanaatinde ısrar etmeye devam etmiştir. Bundan dolayı hapse atıldı, işkence ve baskı altında kaldı.

¹⁹ Yunus Araz, *İmam Şâfiî'nin Seyahatleri ve Fıkıh Anlayışındaki Değişim*, (Yüksek Lisans tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, s. 44.

²⁰ Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 224.

²¹ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 26.

²² Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 369.

²³ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 372; Muhammed Ebû Zehre, *Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi, thz., s. 46.

²⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye*, II, 1590; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 373-374.

Zulümden kurtulmak maksadıyla halifenin görüşünü kabul eder görünmesini tavsiye edenlere gücendi. O sırada Tar-sus'ta bulunan Me'mun onunla görüşmek isteyince halku'l-Kur'ân konusunda kendisi gibi düşünen Muhammed b. Nuh ile birlikte Bağdat valisi İshak b. İbrahim tarafından zincire vurularak yola çıkarıldılar. Ancak Rakka'ya vardıklarında halifenin ölüm haberi geldi. Bu sebeple tekrar Bağdat'a gönderildiler.²⁵ Muhammed b. Nuh, Ahmed b. Hanbel'den genç olmasına rağmen sıkıntılara daha fazla dayanamadı ve yolculuk sırasında öldü.²⁶ Ahmed b. Hanbel Bağdat'a getirilerek hapsedildi. Yeni Halife Mu'tasım Billah (833-842) kardeşinin siyasetini takipte kararlı olduğu için İbn Hanbel'in hapiste tutulmasını istedi.²⁷

Bir yıl sonra da huzuruna getirterek başkadı Ahmed b. Ebû Duad ve güvendiği diğer kişilerle birlikte konu üzerinde yapılan münakaşaları dinledi. Mu'tasım, Ahmed b. Hanbel'in ayet ve hadis dışında ileri sürülen delillere iltifat etmediğini ve kanaatinden vaz geçmediğini görünce işkenceye tabi tutulmasını emretti. Şiddetli kamçı darbeleri altında inlediği halde onun orucunu dahi bozmadığını görünce uygun bir ifade kullandığı takdirde serbest bırakılacağını söyledi. İbn Hanbel buna da yanaşmadı.

İşkencenin hiç bir tesirinin olmadığını gören halife onu serbest bırakmayı düşündü. Ancak İbn Ebû Duad, Kur'ân'ı mahlûk saymamak suretiyle dinden çıkan bir kimseyi serbest bırakmanın doğru olmayacağını, halkın bunu, "Mu'tasım kardeşi Me'mun'un yolundan ayrıldı, üstelik İbn Hanbel her iki halifeyi de mağlup etti" şeklinde dillendirerek meselenin yanlış değerlendirileceğini söyledi. Bunun üzerine kızgın güneş altında cellatların daha çok kamçulamak suretiyle yaptıkları işken-celere bizzat nezaret etti. Ahmed b. Hanbel iki yıl dört ay süren bu hapis ve işkence hayatından sonra serbest bırakıldı. Yaraları iyileşince yine fetva verip hadis okutmaya başladı. Mu'tasım'ın ölümünden sonra halife olan oğlu Vâsık Billah döneminde de

²⁵ Bozkurt, *Abbâsîler*, s. 73.

²⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye*, II, 1618; Ebû Zehre, *Ahmed b. Hanbel*, s. 50.

²⁷ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 400; Bozkurt, *Abbâsîler*, s. 89.

(842-847) insanlar belli bir müddet, halku'l-Kur'ân meselesinde yine sınıdılar fakat halife ömrünün sonunda bundan vazgeçti.²⁸

Vâsık döneminde halku'l-Kur'ân meselesi resmi programa alınarak mekteplerde ders olarak okutulmaya başlanınca halk bu durum karşısında galeyana gelip isyan etmeyi düşündüğünde, Ahmed b. Hanbel bunun doğru olmadığını ve sabretmek gerektiğini söylemesine rağmen,²⁹ devlet tarafından halkla görüşmesi ve hatta halifenin bulunduğu yerde ikamet etmesi yasaklandı. Vâsık'ın ölümüne kadar kendi evinde göz hapsinde tutuldu. Cuma namazlarına bile gidemedi. Beş yıl boyunca oğulları dışında kimseye hadis rivayet edemedi. Mütevekkil devrinde (847-861) halku'l-Kur'ân meselesi sona ermekle beraber bu defa Hz. Ali taraftarlarından birini evinde barındırdığı ve ona biat edeceği iddiasıyla Ahmed b. Hanbel'in evi arandı ve sorguya çekildi.³⁰ Hapis ve işkenceyle karşılaşmasına rağmen İmam Ahmed'in sebatı, hak yolunda sebatkâr olan gerçek fakihin sembolü olmuştur. O, bu yaşadıklarına rağmen Müslümanların birliği ve selameti için hiçbir fiili tepkiye girişmemiştir.³¹

Görüldüğü üzere bu dönemde üç kısım ulema zuhur etmiştir. Bir kısım ulema saraya yakın durmuş, idarecilerle hemhal olmuşlar, bir kısmı halifelerin tehditlerinden koptukları için ses çıkarmamışlar, onların dediklerini doğrulama yoluna gitmişler, bir kısmı da bildikleri hakikatleri söylemekten ve savunmaktan geri durmamışlardır. Üçüncü sırada yer alan ulema haliyle baskı ve işkenceden kurtulamamışlardır.

Dûrî, Abbâsîlerin yönetim teorisinin, onların Allah tarafından seçilen bir aile oldukları, otoritelerinin Allah'tan kaynaklandığı, yönetimlerinin ebedi olduğu, yeryüzünün ebediyete kadar bir Abbâsî halifesinden hali kalmayacağı ve yönetimde

²⁸ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 407.

²⁹ Mustafa Abdulhalık Nevin, *Muhalefet*, s. 272.

³⁰ M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989, II, 87.

³¹ Mustafa Abdulhalık Nevin, *Muhalefet*, s. 272.

kamuoyunun olmadığı şeklinde zuhur ettiğini ifade eder.³² Muhtemelen böyle bir anlayıştan dolayıdır ki, akidevi meselelerde bir halifenin destek verdiği fikir ve görüşler ulema ve kamuya dayatılmış, kabul etmeyenler baskı ve işkencelere maruz kalmıştır.

Görüldüğü üzere Bağdat bu dönemde karşımıza iki tablo çıkarmaktadır. Biri ilim ve düşünceye alabildiğine destek veren halifeler ve diğer taraftan fikirlerinden dolayı sorgulan ve her biri büyük bir ilim adamı olan İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel gibi âlimler. Bu tablolar birbirine zıttır. Bağdat ortaçağda bu zıtlıkları da bağrında taşıyan müstesna bir şehir olmuştur.

İlk dönem Abbâsî halifelerinin çok güzel yönleri vardır. Fakat bunların düşünce tarihinde açtıkları yaralar da vardır. Suyûtî'nin Halife Me'mun hakkında söylediği şu söz tam da bunu ifade eder: "Kur'ân'ın mahlûk oluşuyla alakalı insanlara verdiği sıkıntı olmasaydı onun övülecek birçok meziyeti vardı."³³

³² Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 56. Bazı çağdaş araştırmacılar, Abbâsîlerin Abbâsî idarecilerin "Allah'ın yerüzündeki gölgesi" şeklinde sahip oldukları düşüncenin İran kökenli olduğunu belirtmişlerdir. Bkz., Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihinin Giriş*, Öykü Kitabevi, Konya 2005, s. 180.

³³ Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 369.

Kaynaklar:

Araz, Yunus, *İmam Şâfiî'nin Seyahatleri ve Fıkıh Anlayışındaki Değişim*, (Yüksek Lisans tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.

Aybakan, Bilal, "Şâfiî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 223.

Azimli, Mehmet, *Halîfelik Tarihine Giriş*, Öykü Kitabevi, Konya 2005.

Bozkurt, Nahide, *Abbâsîler*, İsam Yayınları,

——— "Hârûnürreşid", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 261.

Dûrî, Abdulaziz, "Bağdat", *DİA*, İstanbul 1994, IV; 428.

——— *İlk Dönem İslâm Tarihi*, trc. Hayrettin Yücesoy, Endülüs Yayınları İstanbul 2016.

Ebû Zehre, Muhammed, *Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, thz.

——— *İmam Şâfiî*, trc. Osman Keskioglu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1996.

İbn Kesir, İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, I-II, Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Beyrut 2004.

Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989, II, 87.

Nevin, Mustafa Abdulhalık, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, İz Yayıncılık.

Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebû Bekir (911/ 1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, trc. Abdullah Gündüz, Asalet Yayınları İstanbul 2018.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (310/923), *Târîh*, Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Beyrut 2004.

Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 26.

14 Aralık 2019 Cumartesi

II. OTURUM: KELÂM

Başkan: Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektörü

III. Tebliğ: *İmam Eş'arî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*

Tebliğci:

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ

Siirt Ü. İlahiyat Fakültesi

IV. Tebliğ: *Ebü'l-Hasan El-Eş'Arî; Kelâm Sistemi ve Usûlü*

Tebliğci:

Dr. Öğr. Üyesi Hikmet YAĞLI MAVİL

Bolu İzzet Baysal Ü. İlahiyat Fakültesi

SERBEST MÜZÂKERELER

Prof. Dr. Hülya ALPER

Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR

Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM

Prof. Dr. Sinan ÖGE

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

Doç. Dr. Mehmet BULGEN

Dr. Kılıç Arslan MAVİL

III

İMÂM EŞ'ARÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Cemalettin ERDEMCI*

Giriş

Müslümanların aklî tefekküre dayalı olarak ortaya koydukları ilk disiplin, Kelâm ilmidir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra karşı karşıya gelinen farklı din, kültür ve felsefî akımların İslâm'a yönelik soru ve eleştirilerini karşılayıp cevaplandırmaya çalışan da Kelâm ilmi olmuştur. Bu ilmin kurucuları ise, ilk dönem Mu'tezilî âlimleridir. Mu'tezile ekolünün **Mihne** hâdisesinden sonra Halife Mütevekkil ile başlayan "**Karşı Mihne Süreci**"nde baskılara mârûz kalması ve bu ekolün etkinliğini kaybetmesinden sonra, **Ehl-i Sünnet Kelâm Ekolü** tarih sahnesine çıkmıştır. Mâtürîdîlik ile birlikte Ehl-i Sünnet kelâmını oluşturan Eş'arîlik, İslâm düşüncesini besleyen ve varlığını günümüze kadar güçlü bir şekilde sürdüren ana damarlardan biridir. Bu ekolün kurucusu ise **İmam Ebü'l-Hasan el-Eş'arî**'dir.

Eş'arî, Basra'da doğup eğitim ve gelişimini bu şehirde tamamlamış, kırk yaşlarında iken mensup olduğu Mu'tezile ekolünden ayrılmış ve daha sonra Bağdat'a gelip yerleşmiş, Bağdat'taki zengin ilmî ortamda Mu'tezilîler, Hanbelîler, Küllâbîler ve diğer mezhep mensuplarıyla bir arada yaşamış ve kendisine nisbetle adı **Eş'arîlik** olarak tarihe geçen kelâm ekolünün öncüsü olmuştur.

* Prof. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cemerdemci@yahoo.com

Eş'arîliğin temel felsefesini kavramak ve bu felsefenin İslâm düşüncesine ve toplumuna etkilerini doğru bir şekilde tespit edebilmek için, bu mezhebin kurucusu olan İmam Eş'arî'nin yaşadığı çağın siyasî, kültürel ve dinî arka planını ve bu ortamın onun üzerindeki etkilerini ortaya koymak uygun olacaktır. Bu bakımdan tarihte iz bırakan ve “Eş'arîlik” olarak adlandırılan kelâmî ekolün kurucusu olan İmam Eş'arî'nin hayatı, eserleri ve görüşlerini ortaya koymamız, İslâm düşüncesinin yapısını, karakterini tanımak ve ortaya koymak açısından faydalı olacaktır.

I. İMÂM EŞ'ARÎ'NİN YAŞADIĞI ÇAĞIN SİYÂSÎ ve MEZHEBÎ YAPISI

a. Siyâsî Yapı

Basra'da dünyaya gelen Eş'arî (260/873-74), kırk yaşına kadar burada yaşamış ve bu tarihten sonra Basra'dan Bağdat'a geçmiş ve 324 (935-36) yılında vefât edinceye kadar yaşamını bu şehirde sürdürmüştür. Eş'arî, Basra ve Bağdat'taki yaşamını, “Abbâsîler'in İkinci Dönemi” olarak nitelendirilen ve gerilemeye yüz tutan bir siyasî ortamda geçirdi. Eş'arî'nin, kaynakların farklı şekilde kaydettiği, doğum ve ölüm tarihleri dikkate alındığında, onun altı Abbâsî halifesinin iktidarına tanıklık ettiği görülür.¹

Tarihçiler, Abbâsîler dönemini ikiye ayırırlar: Birinci dönem, 132 (750) yılından başlayıp Mütevekkil'in iktidara geldiği 232 (847) yılına kadar devam eder. İkinci dönem ise, Mütevekkil'in hilâfetinin başladığı 232 (847) yılından Abbâsîler'in 656 (1258) yılındaki yıkılışına kadar devam eden süreyi kapsar².

¹ Eş'arî'nin tanıklık ettiği Abbâsî halifeleri şunlardır el-Mu'tazid-Billâh (279-289/892), el-Müktefî-Billâh (289-295/902), el-Muktedir-Billâh (295-320/908) el-Kâhir-Billâh (320-322/932), er-Râzî-Billâh (322-329/934) ve el-Müttakî-Lillâh (329-333/940).

² Geniş bilgi için Bkz. Hakki Dursun Yıldız, “Abbâsîler”, *DİA* (1988), I, 48-56.

Mütevekkil ile başlayan süreçte merkezî otorite gittikçe güç kaybetmiş, Abbâsî hilâfetinin şemsiyesi altında olmakla birlikte, çeşitli sülâlelerin kurduğu ve neredeyse bağımsız denilebilecek birçok hükümdarlıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Mütevekkil, askerî güce dayanarak saltanatını sürdürmek istemiş, ancak süreç içinde bizzat kendisi onların egemenliği altına girmek durumunda kalmıştır. Bu yönüyle Mütevekkil dönemi, Abbâsî Devleti'nin yıkılmasıyla neticelenen çözülme (zayıflama) sürecinin başlangıcı olarak görülür. Şüphesiz bu çözülme sürecini geriye çevirmek isteyen ve bu yönde çaba gösteren bazı idareciler olmuştur. Ancak onların bu çabası, Abbâsî Devleti'ni eski gücüne kavuşturamadığı gibi yıkılmasına da engel olamamıştır.

Eş'arî'nin yaşadığı dönem, "Abbâsîler'in İkinci Dönemi" olarak adlandırılan dönemdir. Bu dönemin halifeleri şunlardır. el-Muntasır-Billâh (247-248/861), el-Müstaîn-Billâh (248-252/862), el-Mu'tez-Billâh (252-255/866), el-Mühtedî-Billâh (255-256/869) ve el-Mu'temid-Alellâh (256-279/870). Bu halife, Sâmerâ'dan Bağdat'a intikal eden ilk halife olup ondan sonraki halifelerden hiç biri tekrar Sâmerâ'ya dönmemiştir-ki bunlar el-Mu'tazîd-Billâh (279-289/892), el-Müktefi-Billâh (289-295/902), el-Muktedir-Billâh (295-320/908), el-Kâhir-Billâh (320-322/932), er-Râzî-Billâh (322-329/934), el-Muttakî-Lillâh (329-333/940) ve el-Müstekfi-Billâh'tır (333-334/944). Halife el-Mutî'-Lillâh'ın hilâfetinden (334-364/946) itibaren artık iktidar üzerinde Türkler'in yerine Büveyhîler'in etkili olduğu bir dönem başlamaktadır. Bu da İmam Eş'arî'nin vefâtından kısa bir süre sonrasına tekabül eder³.

Eş'arî'nin yaşadığı dönemde Abbâsîler'in siyâsî gücü zayıflamış, hilâfet topraklarında münferit birçok devletçik ortaya çıkmış, halifelik ise, sembolik olarak devam ettirilmiştir. Ancak ortaya çıkan bu irili-ufaklı devletleri birbirine bağlayan yine de

³ Mehmet Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2005, s. 36.

Abbâsî halifeliği olmuştur. Yerel iktidar sahipleri, halifenin egemenlik haklarını kabul ederek camilerde onun adına hutbe okutur, bazı unvanlarını ondan alır ve her sene kendisine hediyeler gönderirlerdi. Fakat halife, bütün bu devletlerin üzerinde gerçek anlamda bir egemenlikten yoksun bir biçimde tahtta oturuyordu.

Kurulan bu yeni devletlerin ilme değer vermeleri ve kendi devletlerine ilim adamlarını çekmek için câzip imkânlar sunmaları ve bu konuda âdetâ birbirleriyle yarışmaları, güçlü bir ilmî geleneğin oluşmasında etkili olmuş ve İslâm kültürüne övgüye lâyık önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ayrıca bu devletlerde yer alan mezheplerin kendi aralarında çekişip rekâbet etmeleri de ilim hayatının canlılığını sağlamış, ilim, sanat ve kültürde ülkede önemli gelişmelerin yaşanmasına zemin hazırlamıştır.⁴ Zira Mu'tezile ile Ashâbü'l-Hadîs arasında veya Sûfîler ile Fakîhler arasında, ayrıca söz konusu gruplarla Felâsife arasındaki tartışmalar, ilmî harekete kayda değer ölçüde canlılık getirmekteydi. Çünkü her fırka, karşısındaki hasmını yenebilmek için bütün araçlarla donanmayı gerekli görmekteydi.

b. Dinî Durum

İmam Eş'arî'nin fikrî arka planını ortaya çıkarmak için, onun yaşadığı çağdaki mezheplerin durumu hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Fakat bu konuya geçmeden önce, İslâm düşünce tarihinde bir kırılmaya sebebiyet veren Mu'tezile'nin gerilemesine ve Ehl-i Sünnet Kelâmı'nın oluşmasına zemin hazırlayan önemli bir olaydan söz etmek gerekir. Bu mühim olay, **Mihne Hâdisesi'**dir.

"Sınamak, denemek, bir şeyin hakikatini araştırmak, inceликlerini düşünmek, imtihan etmek, soruşturmak, arıtmak, sıkıştırmak, boyun eğdirmek, kamçıya başvurarak dövme ve eziyet etmek"⁵ gibi sözlük anlamlarına sahip olan **mihne** kelimesi, konuyla ilgili kaynaklarda, "belli bir inancın veya inanç sisteminin

⁴ Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, I, 50 vd.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1968, XIII, 401; Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, Beyrut 1966, IX, 341-342.

kabulünü sağlamak amacıyla yapılan dinî sorgulama" anlamına gelir. **Mihne**, Abbâsî Halifesi Me'mûn'un hilâfetine son dönemlerinde Bizans'a sefere çıktığı (218/833) bir zaman diliminde, Bağdat'taki vekili İshâk b. İbrahim'e gönderdiği mektuplarla fiilî olarak başlayan⁶, Halife Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde devam eden, Mütevekkil'in halife olmasıyla da tadrîcî olarak son bulan sürecin adıdır.⁷

Mihne süreci, Abbâsî halifeleri Me'mûn (ö. 218/833), Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsık (ö. 232/846) dönemlerinde Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat şemsiyesi altında yer alan Ashâbü'l-Hadîs ve Ehlü'r-Re'y'den olan hadisçilere, kadınlara, fakîhlere ve devlet görevlilerine uygulandı. Mu'tezile ekolünün, özellikle de Bağdat Mu'tezilesi'nin bu sürecin uygulanmasında etkin bir rol aldığı rivâyet edilmektedir.

Mütevekkil'in 232'de (846) işbaşına geçmesiyle Mihne uygulamaları tersine döndü. Halife Mütevekkil, yönetimi ele alıp iktidardaki yerini sağlamlaştırdıktan sonra "**Karşı Mihne Hareketi**"ni başlattı. Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde Mihne konusu yapılan **Halku'l-Kur'ân ve Rü'yet** gibi konuların tartışılması yasaklandı, yönetimin hep yakınında bulunan ve Mihne sürecinin uygulanmasında etkin rol alan ünlü Mu'tezilî âlim Ahmed b. Ebî Duâd'ın ailesi sürgün edilerek mallarına el konuldu. Mihne sürecinde işkenceye tâbi tutulan Ahmed b. Hanbel, Halife Mütevekkil'in kâdı atamalarında kendisine danıştığı en önemli şahsiyetlerden biri oldu.

⁶ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, Thk. Muhammed Zâhid el- Kevserî, Kahire 1949, 181-182; Hanbel b. Ishak , *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b.Hanbel*, thk., Muhammed Nağaş, Mısır 1983, 11; Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk., M. Ebü'l-Fazl İbrahim, Mısır ts, IX, s. 155; Ebü'l-Ferec İbnü'l- Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ- Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1992, XI, s. 179.

⁷ Cemalettin Erdemci, "Mihne Hadisesinin Kelâm İlmine Etkisi", *Mihne Süreci ve İslâmî İlimlere Etkisi*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara, 2012.

Mihne hâdisesi, İslâm düşünce tarihinde önemli bir kırılma noktasıdır. Ashâbü'l-Hadîs'in, özellikle Hanbeliliğin ön plana çıkması, bunların kendilerinden olmayanlara uyguladıkları sert ve hoşgörüsüz tavır, Mu'tezile'nin sahneden çekilerek içe kapanması, onların boşalttığı yerin doldurulamaması, başlangıçta Ehl-i Sünnet'i oluşturan fırkalardan biri iken, Mihne sonrasında Ashâbü'l-Hadîs'e nispetle rolleri daha sönük kalan Ehlü'r-Re'y arasından Kelâm'ın yeniden ortaya çıkması (Küllâbiyye), Eş'ariliğin de buna eklenerek Ehl-i Sünnet Kelâm'ının doğması gibi önemli gelişmeler, Mihne'nin etkisiyle ve Mihne sonrasında ortaya çıkmış hususlardır.

Mihne olayının en büyük etkilerinden biri, Mu'tezile'ye yönelik bir uygulama olarak kelâmın bir bütün olarak yasaklanması ve dönemin kelâmcıları konumunda olan Mu'tezilîler'in de Mihne hâdisesinden sonra yönetimin kendilerine yönelik baskılarının da etkisiyle dışarıdan İslâm inancına yönelen saldırıları kesin delillerle ortadan kaldırma rollerini bırakıp birbirleriyle, birbirinin kişilikleriyle uğraşmaları ve birbirlerini karşılıklı şekilde **tekfir** etmeye başlamalarıdır.⁸

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Mütevekkil hilâfet makamına geldikten sonra, ilk önce Halku'l-Kur'ân ve rü'yet gibi Mihne'ye konu teşkil eden kelâm konularının tartışılmasını ve bu konularda münâzara ve mücadeleye girilmesini yasaklamış, 237 (852) yılında ise önce Mu'tezilî Kâdî Ahmed b. Duâd'ın oğlu Ebü'l-Velîd Muhammed'i **Mezâlîm Mahkemeleri**'nin başından alıp hapsedmiş ve daha sonra onu ve ailesini Sâmer râ'dan Bağdat'a sürgün etmişti. Mu'tezile'nin o dönemde en etkin şahsiyetlerinden biri olan "**Ebü Duâd Ailesi**"nin bu şekilde cezalandırılması, Mu'tezilîler'e yönelik bir gözdağı anlamı da taşıyordu.⁹

Mihne sürecinin tüm faturası Mu'tezile'ye kesilmiş, onların hem yönetimden hem de toplumdaki dışlanmaları sağlanmıştır. Yine kaynakların aktardığına göre Ahmed b. Hanbel

⁸ Zühdî Cârullah, *el-Mutezile*, Kahire, 1974, s. 180 vd.

⁹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 2007.

başta olmak üzere onun etrafında toplanan Ashâbü'l-Hadîs, kelâm konularına dalanları, bu konularda fikir beyân edenleri dışlamış en hafif tabir ile onları "Ehlü'l-Bid'a, Ehlü'l-Ehvâ ve Zenâdika" gibi sıfatlarla anarak kendilerinin toplumdan dışlanmalarını sağlamıştır. Nitekim tarih kaynaklarının aktardığına göre, Kelâm'a bulaşmış herhangi birinin arkasında namaz kılmak, onunla evlenmek, bu gibilerin şâhitliklerini kabul etmek yasaklanmış ve bu insanların tekfîr edilmeleri gerektiği, hattâ bazı rivâyetlerde onların tövbe etmeye bile çağrılmadan öldürülmelerinin gerektiği belirtilmiştir.¹⁰

Ashâbü'l-Hadîs'in, ulemâyı "Kelâmcılar" aleyhine hadis rivâyet etmeye dâvet etmesinin ve halkın Mihne'nin sorumluları olarak Mu'tezile'yi görmesinin, halk arasında zâten popüler olan Ashâbü'l-Hadîs'in daha da itibar kazanmasına ve halkın etkin bir biçimde Kelâm/Mu'tezile aleyhinde tavır takınmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, kaynaklarda kimi hadis derslerine, sayıları binlerle ifade edilen insanın katıldığı aktarılmaktadır. Bu durum, Ashâbü'l-Hadîs'in alanının genişlemesine; buna karşılık, Mu'tezililer'in iyiden iyiye içe kapanmasına, onların zâten zayıf olan halkla iletişim kanallarının kapanmasına ve bir bütün olarak da Kelâmın gerilemesine neden olmuştur. Bu dönemde Mu'tezile âdetâ marjinal entelektüel bir gurup olarak görülmeye başlanmıştır. Ashâbü'l-Hadîs'in kendini "Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat" olarak takdim etmesi, kendileri gibi düşünmeyenleri de "Ehl-i Bid'at" olarak nitelendirmesinin, Mu'tezile'nin bu şekilde dışlanmasında ve marjinalleşmesinde etkin rol oynadığı söylenebilir.¹¹

İmam Eş'arî, Ashâbü'l-Hadîs'in baş tâcı edildiği, Mu'tezile'nin ise dışlandığı bir dönemde yaşadı. Bununla birlikte

¹⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red ale'l Cehmiyye ve ashâbi't-ta'til*, thk. Fehd b. Süleyman el- Fehd, Riyâd, 2005, II, s. 12-25.

¹¹ Ashâbü'l- hadis'in kendini "Ehl-i Sünne ve'l-cemâa" olarak nitelendirmesi, Mu'tezililer tarafından zaman zaman eleştiri konusu yapılmıştır. Meselâ, Kâdi Abdülcebâr kendilerinin sünnet ve cemâatin dışında görülmesini eleştirmiştir. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Fazlü'l-İ'tizâl*, s. 181 vd.

onun Basra Mu'tezilesi'nin güçlü âlimler çıkardığı bir dönemde yaşadığı söylenebilir. Mu'tezile tabakât kitapları incelendiğinde Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve öğrencileri dışında Mihne sonrası dönemde ün salmış âlimlerin daha çok hicrî IV. asırda yaşadıkları görülmektedir.

Basra Mu'tezilesi, Abbâd b. Süleymân es-Saymerî (ö. 250/864), Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/868), Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Abdillâh eş-Şahhâm (ö. 266/880 veya 277/890), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi isimlerden oluşmaktadır.

Bağdat Mu'tezilesi'nde ise Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî (ö. 240/854), Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/912) ve Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî (ö. 319/931) gibi isimler öne çıkmaktadır.

Yukarıdaki listeler incelendiğinde Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'nin (ö. 319/931), en geç vefat eden Mu'tezilî âlimler oldukları görülmektedir.

Kâdî Abdülcebâr, Ebû Reşid en-Nisâbûrî (ö. V/X. asır ortaları) ve İbn Metteveyh gibi âlimlerden sonra Zemahşerî, Mu'tezile ekolü içerisinde yetişmiş önemli bir âlim olarak dikkat çekmektedir. Ondan sonra da ünlü bir Mu'tezilî âlim pek yetişmemiştir. Mu'tezile düşüncesi, Zeydîler ve İmamiyye Şîası içerisinde âdetâ onların gölgesinde varlığını sürdürmüş, maalesef kendi başına müstakil bir mezhep olarak varlığını devam ettirememiştir.

Mihne Hâdisesi'nin üzerinden 28 yıl geçtikten sonra dünyaya gelen Eş'arî, "**Karşı Mihne**"nin yani Ashâbü'l-Hadîs'in, daha doğru bir ifadeyle Hanbelîler'in hâkim olduğu ve Mu'tezile'nin gerilediği bir dönemde yetişti. Şîi Büveyhoğulları'nın hâkimiyet kurduğu dönemde Mu'tezile ön plana çıkmış ve "**Mu'tezile'nin Gümüş Çağı**" olarak ifade edilen ve birçok Mu'tezilî âlimin ortaya çıktığı bir dönem yaşanmıştır.

Ashâbü'l-Hadîs

Eş'arî'nin düşünce sisteminin oluşmasına katkı sağlayan guruplardan biri de Ashâbü'l-Hadîs adıyla anılan mezheptir. "Ashâbü'l-Hadîs", kısaca 'hadislere göre amel etmeye çalışan kimseler' anlamına gelen bir terimdir. Bu düşünceye sahip olanlar; Ehlü's-sünne, Ehlü'l-eser, Sâhibu's-sünne ve Ehlü'l-hadîs gibi isimlerle anılmışlardır.¹² Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Basra'da bir Cuma günü minbere çıkıp kendisinin Mu'tezile'den ayrılıp Ahmed b. Hanbel'in mezhebine intisap ettiğini söylemesi ve daha sonra da dönemin önemli âlimlerinden biri olan Berbehârî (ö. 329/940) ile görüşmesi, Eş'arî'nin bu gruptan etkilenmesinin boyutunu ortaya koymaktadır. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Eş'arî, Ashâbü'l-Hadîs'e kendini nispet ettikten sonra onlara yakınlaşmak için çaba sarfetmiş, fakat kendilerinden beklediği ilgiyi görmeyince onlardan da uzaklaşp kelâmı bid'at olarak gören ve kelâm ilmine açık bir şekilde cephe alan Ashâbü'l-Hadîs ile kelâmın gerekliliği konusunda tartışmıştır.¹³

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Ashâbü'l-Hadîs'in ön plana çıkması, Mütevekkil dönemi ile başladı. Halife Mütevekkil-Alellâh, hicrî 232 yılında Vâsık'ın ölümünden sonra, Ahmed b. Duâd ve Türk Komutanlarının gayret ve destekleriyle halife seçildi¹⁴. Mütevekkil hilâfete geldikten sonra, kendisinden önceki halifelerin Mihne uygulamalarına karşı halkta oluşan tepkiyi dikkate alarak bu uygulamaya son verdi¹⁵. Fakat Mihne sürecinde etkin rol oynayan Mu'tezile'ye karşı hemen harekete

¹² Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadis", *DİA*, İstanbul 1994, X, .507.

¹³ Bkz. Ebü'l- Hasan Ali b. İsmail el- Eş'arî, *İstihsânu'l-havd fi ilmi'l-Kelâm*, thk. Richard J. McCARTHY (*The Theology of al-Ash'arî* içinde), Beyrut 1953, s. 87vd.

¹⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî-Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, thk., Muhammed Ebü'l- Fazl İbrahim, Dârü'l-Maârif, Mısır tsz. IX, 155 vd.; Ebü'l-Ferec İbnü'l- Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 179 vd.

¹⁵ Mütevekkil'in mihne karşıtı bir tavır almasının sebepleri için Bkz. Zühdi Carullâh, *el-Mu'tezile*, Kahire 1974, s. 180 vd.; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mutezile*, İstanbul 2006, s. 189 vd.

geçmedi, onlara karşı planlı ve zamana yayılan bir yöntem izledi.¹⁶ Kaynaklar, Halife Mütevekkil'in Mu'tezile'ye karşı üç aşamalı bir plan uyguladığını aktarmaktadır. Bu planın ilk aşamasında Mütevekkil, hilâfete gelir gelmez, Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde sürdürülen Mihne sürecine son vererek öncelikle Halku'l-Kur'ân ve Rü'yetullah gibi bu sürece sebep olan konuların tartışılmasını, bu tür konularda münâzara ve mücadelede bulunmayı yasakladı. Mihne döneminde hapse atılanları serbest bıraktı. Sadece hilâfet merkezinde değil, merkezden uzak bölgelere de mektuplar göndererek oralarda ihtilâflı dinî konularda münâzara ve mücadelede bulunmayı yasakladı; halkı dinin emirlerine boyun eğmeye ve bu konuda din âlimlerini taklîd etmeye, onlara uymaya dâvet etti.¹⁷ Böylece halkın kendisinden beklediği ilk adımı atmış oldu.

İkinci aşama olarak hilâfetinin ikinci yılı olan hicrî 234 yılında, aralarında Mus'ab ez-Zübeyrî, İshak b. Ebî İsrâîl, İbrahim b. Abdullah el-Herevî, Abdullah Osman b. Ebî Şeybe ve Muhammed b. Ebî Şeybe'nin de aralarında bulunduğu fakihleri ve hadisçileri Sâmerâ'ya çağırarak onlara ikrâm da bulundu, çeşitli hediyeler vererek kendilerini memnun etmeye çalıştı. Mütevekkil, onlara halkla bir araya gelmelerini, hadis rivâyetinde bulunmalarını, rü'yet vb. konularda Mu'tezile ve Cehmiyye'ye karşı reddiyeler yapmalarını kendilerinden istedi¹⁸. Tarih kaynaklarının aktarımına göre yukarıda adları zikredilen âlimler bu görevi kabul etmiş ve bu alanda yoğun bir çabanın içine girmişlerdir. Meselâ, Osman b. Ebî Şeybe'nin Bağdat şehrindeki camilerde vaazlar vermeye başladığı, binlerle ifade edilen insanların onu dinlemeye geldiği, kardeşi Abdullah'ın da şehrin

¹⁶ Mütevekkil'in Mu'tezile'ye karşı hemen harekete geçmemesinde emniyet/asayiş endişeleri rol oynamış olabileceği gibi, onun hilâfete getirilmesinde Kâdi Ahmed b. Ebî Duâd'ın rolünün olması da etkin olmuş olabilir.

¹⁷ Ahmed Şevkî İbrahim el-Umrecî, *el-Mu'tezile fî Bağdâd ve eseruhum fi'l-hayâti'l-fikriyye ve's-siyâsiyye – min hilâfeti Me'mûn hattâ vefâti'l-Mütevekkil ale'llah*, Kâhire 2000, s. 78.

¹⁸ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, s. 207.

Rüsâfe bölgesinde halka hitap ettiği, binlerle ifade edilen insanın da onu dinlediği aktarılır.¹⁹

Üçüncü aşmada ise Mütevekkil, Mu'tezile'ye olan kinini ve kızgınlığını artık açığa vurarak öncelikle Ahmed b. Ebî Duâd'ın oğlu Ebü'l-Velîd Muhammed'i, Mezâlîm Mahkemeleri'nin başından alıp onun görevine son verdi, mallarına el koydu ve onları ailece Sâmerâ'dan Bağdat'a sürgüne gönderdi²⁰. Muhammed'in yerine de Yahyâ b. Eksem'i getirdi. Rivâyetlere göre Mütevekkil'in Yahyâ b. Eksem'i bu göreve getirmesi, Ahmed b. Hanbel'in tavsiyesi üzerine gerçekleşmiştir.²¹ Hattâ Mütevekkil'in Ahmed b. Hanbel'i, Bağdat'tan Sâmerâ'ya dâvet ettiği, ona çeşitli ikrâmlarda bulunduğu,²² Ahmed b. Hanbel'e danışmadan hiçbir atamada bulunmadığı da gelen rivayetler arasındadır²³.

Mütevekkil'in Mu'tezile'den uzaklaşarak Ashâbü'l-Hadîs'e yanaşması, onları hadis rivâyet etmeye dâvet etmesi ve kendilerini ödüllendirmesinin sonrasında Ashâbü'l-Hadîs, yönetimde en etkin gurup haline geldi. Atamalarda Halife Mütevekkil'in Ahmed b. Hanbel'e danışması, Ahmed b. Hanbel'in de özellikle Mihne sürecinde yönetimden uzak durabilmiş olan kimselerin atamasını önermesi sonrasında Ashâbü'l-Hadîs iyice güçlendi²⁴.

¹⁹ Ebü'l-Ferec İbnü'l- Cevzî, *el-Muntazam*, XI, s. 207.

²⁰ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Duâd'ın kendisini ve ailesini hapisten kurtarmak adına yüz yirmi bin dinara ve yirmi bin dinar değerinde zînet eşyası verdiği aktarılmaktadır Taberî, *Târîh*, IX, 189.

²¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, s. 350.

²² Ahmed b. Hanbel'in Mütevekkil tarafından Sâmerâ'ya götürülmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Ebû Abdullah b. Hanbel b. İshak b. Hanbel, *Zikru Mihneti Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Nağaş, 1984, s. 73 vd.

²³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, s. 350.

²⁴ Burada şunu da ifade etmek gerekir. Mihne öncesindeki Ashâbü'l-Hadîs ile mihne sonrasındaki Ashâbü'l-Hadîs'i birbirinden ayırmak gerekecektir. Zira Mihne sonrasında Ahmed b. Hanbel'in etrafında toplanan ve ona bağlananlarla, İmam Buhârî ve Kerâbisî gibi

İMÂM EŞ'ARÎ'NİN HAYATI

a) Hayatı

İslâm düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Eş'arî'nin soy kütüğü kaynaklarda, "Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshak b. Sâlim b. İsmâil b. Abdillâh b. Mûsâ b. Bilâl b. Ebî Bürde Ebû Mûsâ el-Eş'arî" şeklinde yer almaktadır²⁵. Kaynaklar, Eş'arî'nin bu nisbeyi ünlü Yemenli sahâbî Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (ö. 42/662) aldığını kaydetmektedir. Her ne kadar Eş'arî'yi seven ve onu takip edenler onu ısrarla "Eş'arî" nisbiyle anıyorlarsa da, ondan hoşlanmayanlar da onun Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile olan neseb bağlantısını kesmek için kendisini daha çok "**İbn Ebî Bişr**" şeklinde anmayı tercih etmektedirler.²⁶

Eş'arî, Basra'da doğmuş, kırk yaşına kadar Basra'da yaşamış ve Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Bağdat'a taşınmış ve ölünceye kadar da Bağdat'ta yaşamıştır.²⁷

İbn Fûrek, Eş'arî'nin babasının, Ehlü's-sünne ve'l-cemâa'ya bağlı bir zât olduğunu vefatından önce oğlunun eğitimini Şâfiî mezhebinin önemli sîmâlarından biri olan Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî'nin gözetim ve denetimine emânet ettiğini aktarmıştır.²⁸ Nitekim Eş'arî'nin de, bu ünlü âlimden birçok hadis rivâyet ettiği bilinmektedir.

İbn Asâkir, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışının sebebi konusunda şunları kaydeder: Eş'arî, Mu'tezile içinde yetmişmiş bir şahsiyettir. O, Ebû Alî el-Cübbâî'nin derslerine devam etmiş ve kelâmı ondan tahsil etmiştir. Eş'arî, bu dersler esnasında, hocasına sorduğu bazı grift sorulara tatminkâr cevaplar alamamış ve

Ashâbü'l-Hadis'i bir tutmak mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı Ahmed b. Hanbel'in etrafında toplananları Hanâbile veya Hanbelîler olarak anmak daha doğru olacaktır.

²⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 34.

²⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (thk. Rızâ-Teceddüd), Beyrut 1978, s. ?

²⁷ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 34.

²⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 35.

bundan dolayı hayretler içinde kalmıştır. O, böyle bir günün gecesinde kalkıp abdest alarak iki rekât namaz kıldığını belirterek Allah'tan kendisine doğru yolu göstermesini dilediğini şu şekilde aktarmaktadır: "Allah'tan beni doğru yola iletmesini diledim ve yattım. Geceleyn rüyâmda Hz. Peygamber'i gördüm ve ona durumumu aktardım, o da bana Sünnetine sarılmamı söyledi. Ben de (gafletten) uyandım ve kelâm meselelerini Kur'ân'a arz ettim, Kur'ân ile uyum içinde olanları tespit ettim, geriye kalanları ise arkada bıraktım/arkama attım!".

Eş'arî, kırk yıl süreyle Mu'tezile'nin içinde kaldıktan sonra, 15 gün ortadan kaybolmuş ve sonra Basra Câmii'nde bir Cuma günü minbere çıkarak: "Bir süre size görünmedim, çünkü delilleri karşılaştırdım, fakat bir çıkış yolu bulamadım, bâtilı hakka, hakkı bâtila gâlip kılacak bir yöntem bulamadım. Allah'a sığınarak O'ndan yardım diledim. Bu kitaplarımda yazdığım delillere Allah beni ulaştırdı ve daha önceki görüşlerimden tıpkı bir elbiseyi üzerimden çıkarır gibi çıkarıp onlardan soyutlandım"²⁹ diyerek, yazmış olduğu *Kitâbü'l-Lüma'* ve *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* adlı eserlerini halka dağıttı. Onun kitaplarını okuyan fakîhler, muhaddisler ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'a mensup âlimler, Eş'arî'deki bu gelişmeyi görüp onu "İmam" olarak kabul ettiler.³⁰

Şüphesiz konuyla ilgili kaynaklarda İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış sebebi ve süreci hakkında birbirinden oldukça farklı rivâyetlere yer verilmiştir. Fakat bunların hemen hemen hepsinde bir rüyâdan bahsedilmektedir. Ancak bu rüyâda konuşulanlarla ilgili olarak farklı anlatımlar söz konusudur.³¹

Onun Mu'tezile'den ayrılışıyla ilgili olarak kelâmî açıdan yapılan izah ise, kaynaklarda "Üç Kardeş Meselesi/İhve-i Selâse" olarak yer alan tartışmadır. Bu, aslında *salâh-aslah* ko-

²⁹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 39.

³⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 39.

³¹ Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 231; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 39 vd.

nusuyla ilgili bir tartışmadır. Kaynaklarda yer alan bu tartışmaya göre, Eş'arî hocası Cübbâî'ye: "Biri mü'min ve müttakî, diğeri kâfir ve günahkâr, üçüncüsü ise henüz küçükken ölen üç kardeşin âhiretteki durumu nasıl olur?" diye sorar. Cübbâî, kardeşlerden mü'min ve müttakî olanın cennetlik; kâfir ve günahkâr olanın cehennemlik; küçük yaşta ölenin ise selâmet ehlinde olduğunu söyler. Bunun üzerine Eş'arî: "Şâyet küçükken ölen kardeş, zâhidin derecesine erişmek isterse ona müsâade edilir mi?" diye sorar. Cübbâî: "Hayır! Çünkü ona: 'Kardeşin bu derecelere çok tâat yaparak ulaşmıştır. Senin ise böyle bir tâatın yoktur!' denir" cevabını verir. Bunun üzerine Eş'arî, hocası Cübbâî'ye: "Şâyet küçük yaşta ölen bu kardeş: 'Kusur bende değildir. Çünkü Sen, beni yaşatmadın ve bana Sana ibadet etme imkânı vermedin!' derse", Allah'ın buna cevabının ne olacağını sorar. Cübbâî, Allah'ın o küçüğe: "Şâyet yaşasaydın, Ben senin isyân edeceğini ve bu yüzden de elîm bir azâba müstahak olacağını biliyordum, onun için senin maslahatını gözettim!" diye cevap vereceğini ifade eder. Bunun üzerine Eş'arî, şâyet kâfir ve bu yüzden de cehennemlik olan kardeş de: "Ey Allahım! Onun durumunu bildiğin gibi, Sen benim de durumumu biliyordun! Neden onun maslahatını gözettin de, benimkini gözetmedin?" derse, "ona ne cevap verilir?" diye tekrar Cübbâî'ye sorar. Bu soru karşısında Cübbâî cevap vermeyip susar. Böylece bu tartışma sonucunda Cübbâî'yi ilzâm eden, Eş'arî olur.³²

b) İmam Eş'arî'nin Kişiliği

Eş'ariyye'ye mensup kaynaklar, İmam Eş'arî'nin oldukça neşeli, hoşgörülü ve latifeden hoşlanan bir kişiliğe sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Onun zaman zaman hocası Cübbâî'nin yerine ilmî münâzaralara katıldığı ve bu meclislerde üstün başarılar elde ettiği aktarılmaktadır. Onun bu durumuna dikkat çeken İbn Asâkir, Eş'arî'nin tasnifte ve kitap planlamada yete-

³² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1968, IV, s. 267-268; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XV, 89; Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, s. 100 vd.

rince iyi olmadığını, fakat münâzaralarda, karşısındakini kolayca ilzâm edecek bir münâzara yeteneğine sahip olduğunu ifade etmiştir.³³ Eş'arî'nin bu özellikleri, onun etrafına insanları toplamasına ve fikirlerini yaymasına yardımcı olmuştur.³⁴

Basra'da iken İmam Eş'arî'ye iki yıl hizmet eden ve Bağdat'ta vefât edinceye dek onun yanında bulunan Ahmed b. Ali el-Fakîh'e dayanan bir rivâyette onun, İmam Eş'arî hakkında: "Gördüğüm âlimler içinde dünya işlerinde onun kadar pasif, ancak âhiret işlerinde ise ondan çok aktif olan, haramdan sakınma hususunda da ondan daha titiz davranan bir şeyh (hoca) görmedim!" dediği nakledilmektedir.³⁵

Eş'arî'nin ekonomik durumu ile ilgili farklı rivayetler vardır. Bunlardan biri, Eş'arî'nin Basra'da hizmetçisi olan Bindâr b. Hüseyin'in rivâyetine dayanmaktadır. Buna göre İmam Eş'arî, dedesi Bilâl b. Ebî Bürde b. Ebî Mûsâ el-Eş'arî'den kendisine kalan ve yıllık geliri 17 dirhem olan arazinin mahsûlü ile geçinmiştir. İbn Asâkir de bu rivâyeti aynen kullanır. Fakat söz konusu rivâyette geçen "on yedi dirhem", günlük mü yoksa yıllık mı olduğu; bunun on yedi değil de, on yedi bin dirhem olabileceği gibi hususlarda farklı görüşler oluşmuştur.

Eş'arî'yi sevenler onu bu şekilde anlatırken, ona karşı çıkan ve özellikle Ashâbül'l-Hadîs'e mensup bazı kimseler, onun hakkında hakaretlere varan ve onun dindarlığını sorgulayan birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır. Bunu yapanlardan biri de, *Zemmü'l-keîâm ve ehlihî* adlı eserin sahibi Hâce Abdullah el-Herevî'dir (ö. 481/1089).

Herevî, söz konusu eserinde, içtihatla bulunmanın, re'y sahibi olmanın, Hz. Peygamber döneminde gündeme gelmeyen konularla ilgilenmenin ne kadar yanlış, bidat ve sapkın şeyler olduğunu ortaya koyma gayreti içerisindedir. Herevî'nin kitabı baştan sona kadar bir Kelâm ve kelâmcı yergisidir. Eş'arî de bir

³³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 91.

³⁴ Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, s. 72.

³⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 141.

kelâmcı olarak bu yergilerden nasibini almıştır. Bu yüzden öncelikle bu müellifin, Kelâm ile ilgili bir kaç değerlendirmesine yer verip daha sonra onun İmam Eş'arî ile ilgili açıklamalarına geçeceğiz. Onlardan bir kaçını buraya almanın, kelâma dönük bu yergi zihniyetini ortaya koymak açısından uygun olacağı kanaatindeyiz.

Herevî'nin aktarımına göre İmam Ebû Yûsuf şöyle demiştir: "Kim, dini kelâm yoluyla talep ederse zındılaşmıştır; garîb hadisleri talep edenler yalancıdır, Simya ilmi ile zengin olmak isteyen iflâs etmiştir"³⁶

"...Kelâmcılarla oturmaktan, onlarla diyaloga girmekten, arkalarında namaz kılmaktan nehy olunduk. Ömer b. Hattâb ve Ali b. Ebî Tâlib'in onlardan uzak durdukları gibi, bizim de onlardan uzak durmamız gerekir. Ayrıca kendilerini sürgün etmek ve kamçulamak, onların hak ettiği bir cezâdır..."³⁷

Herevî söz konusu kitabında **Küllâbiyye**³⁸ ve Eş'arîler'e ayrı bablar altında yer vermiştir. Onun, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi dinin kurallarına pek riâyet etmeyen biri olarak aktarmış olması da dikkat çekicidir. Şu iki rivâyet, Herevî'nin İmam Eş'arî'ye bakışını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

"Ebû Zeyd Fakîh el-Mervezî anlatıyor: Basra'ya geldim. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den biraz kelâm okudum. Bir gece rüyâmda kör olduğumu gördüm. Bu rüyâyı bir zâta tâbir ettirdim, bana: 'Seni saptıracak bir ilim alıyorsun!', dedi. Ben de bunun üzerine Eş'arî'ye derse gitmeyi bıraktım. Derken bir gün yolda Eş'arî ile karşılaştım. Bana : 'Yâ Ebâ Zeyd! , Horasan'a usûlde câhil, fûrû'da âlim biri olarak gitmek hoşuna gider mi? diye sordu. Ben de gördüğüm rüyâyı kendisine anlattım. O da bana: ' Ne olur bunu benim hatırım için gizle!' dedi"³⁹

³⁶ Herevî, *Zemmü'l-keîâm*, IV, s. 210.

³⁷ Herevî, *Zemmü'l-keîâm*, IV, s. 358.

³⁸ Herevî, *Zemmü'l-keîâm*, IV, s. 343; Bu ekol hakkında geniş bilgi için bk. Tevfik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiyye Mezhebi*, Bursa 2006.

³⁹ Herevî, *Zemmü'l-keîâm*, IV, s. 393.

“ Zâhid b. Ahmed anlatıyor: Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi bevl ederken gördüm, namaz vakti yaklaşmıştı, istincâ etmeden, temizlenmeden ve abdest almadan namaza kalktı, ona abdesti hatırlattım, bana kendisinin abdestli olduğunu söyledi”.⁴⁰

Herevî, söz konusu kitabının V. cildinin 131-144. sayfalarını Eş'arî'ye nisbet ettiği bazı görüşleri eleştirmeye ayırmıştır. Herevî burada da, İmam Eş'arî'nin Müslümanlar arasında; abdest almayan ve namaz kılmayan biri olarak şöhret bulduğunu söylemektedir.⁴¹

ESERLERİ

İmam Ebü'l-Hasan el-Eş'arî birçok eser vermiştir. Bu eserlerin bir kısmı günümüze kadar gelmiş bir kısmı ise maalesef günümüze ulaşamamıştır. Eş'arî'nin eserleri konusunda çok farklı tartışmaların olduğu bilinmektedir. Onun eserlerinin sayısını üçyüze kadar çıkarırlar olduğu gibi⁴² bunu 55 ile sınırlandıranlar da vardır. İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî* adlı eserinde İbn Fûrek'ten nakilde bulunarak, İmam Eş'arî'nin 320 yılına kadar 70 kadar eser yazdığını, ancak onun vefât edinceye kadar da telife devam ettiğini, ayrıca kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları içeren irili-ufaklı eserlerinin bu sayıya dâhil olmadığını bildirmiştir.⁴³

Ehl-i Sünnet kelâm ekolünü oluşturan iki akımdan biri olan Eş'ariyye ekolünün kurucusu olan İmam Eş'arî'nin eserlerinin çok az bir kısmının günümüze kadar ulaşabilmesinin nedenleri üzerinde duranlar, bunu değişik sebeplere bağlamaktadır. Bunu, Eş'arî'nin eserlerinin “ezberlenmeye yatkın bir tarzda yazılmamış olmasına” bağlayanlar olmuştur. Ancak bir kitabın müellifinden sonraki dönemlere taşınması için, onun mutlaka

⁴⁰ Herevî, *Zemmü'l-kelâm*, IV, s. 358.

⁴¹ Herevî, *Zemmü'l-kelâm*, V, s. 141. Bu zât ve eseri hakkında geniş bilgi için bkz. Tahsin Yazıcı-Süleyman Uludağ, “Herevî, Hâce Abdullah”, *DİA*, XVII, s. 222-226; M. Sait Özervarlı, “Zemmü'l-Kelâm”, *DİA*, XLIV, s. 240-242.

⁴² İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

⁴³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 128.

ezberlenmesi gerekmemektedir. Nitekim birçok tefsir kitabı, ezberlenmeye müsait olmadıkları halde, günümüze kadar ulaşabilmişlerdir. İbn Asâkir, Eş'arî'nin eserlerinin günümüze tam olarak ulaşamayışını, onun iyi bir musannif olmamasına, kitaplarının da planlı olmamasına, bundan dolayı kitaplarında çeşitli boşlukların bulunmasına ve bu durumun da onun kitaplarının yazılıp ezberlenmesini zorlaştırmasına bağlamaktadır⁴⁴. Fakat İbn Asâkir'in bu iddiası da iknâ edici olmaktan uzaktır. Biz ise, İmam Eş'arî'nin kitaplarının kaybolmasının sebeplerinden birinin, Eş'arî'ye muhâlefet eden Ehl-i hadîs olduğu kanaatini taşıyoruz.

İMÂM EŞ'ARÎ'NİN GÜNÜMÜZE ULAŞAN ESERLERİ

1. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*

Bu eserin İmam Eş'arî'ye âidiyeti, şayet ona âit ise bunun tamamının mı, yoksa bir kısmının mı ona ait olduğu; onun bu eserini Mu'tezilî olduğu dönemde mi yazdığı, yoksa Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra mı kaleme aldığı; ayrıca bunun Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra yazdığı ilk eser mi ya da daha sonra yazdığı bir eser mi olduğu gibi hususlarda ihtilâflar vardır.

Eserin Eş'arî'ye ait olmayabileceğini söyleyenlerin temel referansı, *el-İbâne*'nin Eş'arî'nin diğer eserlerine nisbetle daha düzensiz olması ve belirli bir sistematığe sahip olmamasıdır. İbn Asâkir de *Tebyîn* adlı eserinde Eş'arî'ye ait kitapları zikrederken *el-İbâne*'yi zikretmez. Fakat aynı kitapta Eş'arî'ye ait *el-İbâne* adlı bir kitaptan alıntılarda bulunur.⁴⁵ İbnü'n-Nedîm de

⁴⁴ İbn Asâkir, İmam Eş'arî'nin iyi bir musannif olmadığını, fakat onun iyi bir münâzaracı olduğunu; buna karşın Cübbâî'nin ise iyi bir musannif olduğunu, fakat iyi bir münâzaracı olmadığını, bundan dolayı da Cübbâî'nin münâzaralara Eş'arî'yi gönderdiğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 91.

⁴⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 152.

el-Fihrist adlı ünlü eserinde İmam Eş'arî'ye ait eserleri zikrederken *Tebyînü usûlî'd-dîn* adlı bir eserden söz eder⁴⁶. Bu isim benzerliğini de dikkate alarak, bu eserin İmam Eş'arî'ye âidiyeti konusunda ileri sürülen şüphelere yer olmadığı bildirilmiştir.

Esasen *el-İbâne*, konuları bakımından *el-Lüma'a* oldukça benzemektedir. Fakat *el-İbâne*, bir kelâmcının elinden çıkan tam bir kelâm kitabından çok Ashâbü'l-Hadîs'e mensup âlimlerin yazdıkları i'tikâd risâlelerini andırmaktadır. Bu durum İmam Eş'arî'nin, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra, Ashâbü'l-Hadîs tarzı bir eser yazma arzusu ile izah edilebilir. Fakat bilindiği gibi Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Hanbelîler'in Bağdat'taki temsilcisi olan Berbehârî (ö. 329/940) ile görüşür. Fakat ne ondan, ne de Ashâbü'l-Hadîs'ten beklediği ilgiyi görmez, kendisine yakın ilgi ve alâka gösterilmez. O da kendisine, Abdullah b. Küllâb'ın öğrencilerinin yanında yer edinir. Bu eserde ele alınan konular ise daha çok Ashâbü'l-Hadîs ile Mu'tezile arasında tartışma konusu olan Rü'yetullah, Halku'l-Kur'ân, haberî sıfatların tevîl edilip edilemeyeceği, kader ve kazâ, kabir azâbı ve imâmet bahsi gibi hususlardır. Bu eserde yukarıda zikredilen konular, Ashâbü'l-Hadîs'in yöntemine uygun bir şekilde ele alınmış, bu hususta aklî çıkarım ve yorumlardan ziyade, konuların âyet ve hadislerle izahı öne çıkarılmıştır

2. *Risâle fi İstihsâni'l-havz fi ilmi'l-kelâm*.⁴⁷

Bu eserin birden fazla ismi bulunmaktadır. Bunlardan biri de *Risâletü'l-has ale'l-bahs* şeklindedir.⁴⁸ Esasen söz konusu

⁴⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut tsz. Dârü'l-Mârifetü'l-İslâmiyye, s. 257.

⁴⁷ Bkz. Eş'arî, *el-İbâne an usûlî'd-diyâne* (thk. Fevkiye Hüseyin), Dârü'l-Ensâr, Mısır, 1; *Risâle fi İstihsâni'l-havz fi ilmi'l-kelâm*, 1323/1905 ve 1344/1925. Bkz. Mehmet Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora tezi, Ankara 2005.

⁴⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 13. Bu konuda geniş bilgi için bk. M. Sait Özervarlı, "el-Has ale'l-Bahs", *DİA*, XVI, 20-271; Sami Turan Erel, "Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin el-Has ale'l-Bahs Adlı Risalesinde Selefiyye'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar ve Bu Risalede Ortaya Koy-

eser, klâsik kaynaklarda daha çok bu isimle anılmaktadır. Zira istihsân kavramı Eş'ariyye kaynaklarında çok da makbûl olan bir şey değildir. Bundan dolayı bu ismin kitaba daha sonraki dönemlerde müstensihlerden biri tarafından konulmuş olma ihtimali yüksektir. Bu eserin, Feyzullah Efendi Kütüphanesi'nde (nr: 2161/2) kayıtlı bulunan nüshasının katalog başlığı *Risâle fi'r-redd alâ men za'ame enne'l-iştigâle bi'l-kelâm bid'aun* şeklindedir.⁴⁹ Eser, tam bir kelâm savunması mâhiyetindedir. Risâlenin girişi, Eş'arî'nin kelâmdan kopmayacağını ve kopamayacağını net ifadesidir. Onun akli tefekküre ve dolayısıyla Kelâm ilmine karşı çıkanları, "cehâleti kendine sermâye edinenler" olarak nitelendirmesi, kendisinin bu husustaki kararlılığını net olarak ortaya koymaktadır.

Bu eser, İmam Eş'arî'nin Ashâbü'l-Hadîs'e yönelip onlardan ilgi ve alâka görmemesi üzerine- onların mutaassıp yönlerini daha yakından görme fırsatını bulduktan sonra onlardan uzaklaşması ve Kelâmın güzelliğini ortaya koymak, bu ilmin ve yöntemin meşrûiyetini yaygınlaştırmak için kaleme aldığı bir eserdir. Öyle görünüyor ki o, bu eserini Ehl-i Hadis'ten ümidini kestikten sonra, yani Berbehârî ile görüştüğten sonra yazmıştır.⁵⁰

3. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*⁵¹

İbn Asâkir'in Eş'arî'nin *el-Umed* adlı eserinden hareketle Eş'arî'ye ait olduklarını belirttiği kitap listesinde, *Lüma'* başlıklı üç eser yer almaktadır. Bunlardan *el-Lüma' es-sağîr*'in, *el-Lüma'ü'l-kebîr*'e giriş mâhiyetinde yazıldığı ifade edilmiştir.

Elimizdeki *Lüma'* ise, müstakil olarak yazılan bir eser hüviyetindedir. Bu eserde ele alınan konular: Allah'ın varlığı ve

duğu Kelâm Yöntemi", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri*, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (21-23 Eylül 2014), (ed. Cemalettin Erdemci-Fadıl Aygan), İstanbul 2015, I, s. 167-174.

⁴⁹ Keskin, *a.g.e*, s. 15.

⁵⁰ Keskin, *Eş'arî*, s. 11.

⁵¹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, thk Richard J. McCARTHY, Beyrut 1953.

sıfatları, Allah'ın kelâm sıfatı- Halku'l-Kur'ân ve irâde sıfatı, rü'yettullah, kader, istiâat, ta'dîl ve tecvîr konuları, iman, hâsâm, va'd ve vaîd konuları ile imâmet meselesidir.

Eş'arî bu eserinde *el-İbâne*'nin aksine, tam bir kelâmcı tizliğiyle konulara yaklaşmış açıklamalarında âyet ve hadislerden ziyâde aklî deliller ve çıkarımlara yer vermiştir. Bu eser, daha sonraki dönemlerde hem Mu'tezilîler'in eleştirilerine mârûz kalmış, hem de Eş'arî âlimler bu kitaptan alıntılar yaparak İmam Eş'arî'nin burada ifade ettiği görüşlerine yönelik eleştirilere cevaplar vermişlerdir.

4. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*⁵²

İbn Asâkir, *Tebyîn* adlı eserinde, bu kitabı "*Makâlâtü'l-Müslimîn*" adıyla zikreder⁵³. Helmut Ritter ise kitabı yayımlarken esas aldığı Ayasofya Camii Kütüphanesi'nde bulunan nüshadaki ibareye dayanarak eseri "*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*" başlığıyla yayınlamıştır.

Kitap bir ayırıma göre, iki kısımdan meydana gelmektedir: "*Celîlü'l-Kelâm*" ve "*Dakîku'l-Kelâm*". Bir başka ayırıma göre ise kitap üç kısımdan meydana gelmektedir: "*Celîlü'l-Kelâm*", "*Dakîku'l-Kelâm*" ve "*Celîlü'l-Kelâm'a Dair Tafsilâtlı Bölüm*". Bu üçüncü bölüm, kimilerine birinci bölümün tekrarı gibi görünse de, aslında durum böyle değildir. Birinci bölümde mezheplerin görüşlerine icmâlî olarak/genel bakılırken, üçüncü bölümde mezhep içindeki âlimlerin görüşleri tek tek ve daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Bir başka ayırıma göre ise, eser üç bölümden oluşmaktadır: Birinci Bölüm: İslâm mezheplerinin genel görüşlerinin objektif olarak sunulduğu kısımdır (s. 1-300). İkinci Bölüm: Dakîk meselelerinin ele alındığı kısım (s. 301-482) ve son olarak da Allah'ın isim ve sıfatları hakkındaki ihtilâflar ile fırkaların Kur'ân

⁵² Eş'arî, *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.

⁵³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 1.

hakkındaki görüşlerinin ele alındığı kısımdır (s. 483-611).⁵⁴ Kimileri, Birinci Bölüm'ün sonunda yer alan Ehl-i Hadis'e ait görüşlerin açıklandığı kısmı ayrı bir bölüm olarak ele alma eğilimindedirler.⁵⁵

Makâlât, mezhepler tarihine ilişkin olarak yazılan en değerli kaynaklardan biridir ve bu alandaki en eski kaynak olma özelliğini taşımaktadır. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l- fırak*, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal* ve İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Kitâbü'l-fasl fi'l- milel ve'l- ehvâi ve'n-nihal* adlı eserleri *Makâlât*'tan sonra ve büyük ölçüde ondan istifade etmek sûretiyle yazılmış eserlerdir. Ayrıca bu eserleri inceleyenler, Eş'arî'nin diğerlerinden farklı olarak, ele aldığı mezheplerin görüşlerini daha objektif bir bakış açısıyla aktardığını gözlemleyeceklerdir. İmam Eş'arî bu eseri yazmasındaki amacını da bu objektif yaklaşıma dayandırmıştır. Nitekim bu konuda o:

“...Dinler ve mezheplere ait eser yazıp bu din ve mezhep sahiplerinin görüşlerinden söz eden çeşitli insanlar arasında, hikâye ettiklerinde eksik nakilde bulunan, muhâliflerin sözünü anlatırken karşısındakini yanıltmaya çalışan, muhâliflerini kötülemek niyetiyle yaptığı nakillere bilerek yalan karıştıran, görüş ayrılığı içinde olanların ihtilâflarını aktarırken taraflı davranıp bir kısmının görüşlerine yer vermeyen, muhâliflerinin sözlerine onların görüşlerinin delillerini çürütecek tarzda eklemelerde bulunan pek çok kimse gördüm. Ancak uyguladığı bu yöntem, tuttukları bu yol, aslâ ne Rabbânîlerin ne de seçkin, bilinçli ve zeki insanların yolu değildir!” demektedir.⁵⁶

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye de (ö.751/1350), İmam Eş'arî'nin bu eserini övmüş ve bu alana ilişkin diğer kitaplarda bulunmayan konu ve görüş-

⁵⁴ Hellmut, Ritter, “Eş'arî”, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB., İstanbul. 1993, IV, s. 391.

⁵⁵ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1985, s. 121.

⁵⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 1.

lerin, onun bu kitabında yer aldığını ifade etmişlerdir. İbn Teymiyye, farklı kimselerin Usûlüddîn konusundaki görüşleriyle ilgili gördüğü kitapların en kapsamlısının Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* 1 olduğunu, bu eserin müellifi olan İmam Eş'arî'nin, başkalarının sözünü bile etmediği görüşler hakkında oldukça ayrıntılı açıklamalara girdiğini belirtmiştir.⁵⁷

5. *Risâle ilâ Ehli's-Seğr bi-Bâbi'l-ebvâb.*

İbn Asâkir bu eseri “*Cevâbü mesâilin ketebe bihâ ilâ Ehli's-Seğr fî tebyîni mâ seelehû anhü min mezhebi Ehli'l-Hak*”⁵⁸ şeklinde vermektedir. Ancak, eseri yayımlayan Muhammed Seyyid Celyend'in iddiasına göre Eş'arî'nin bizzat kendisi bu esere *Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* adını vermiştir. Eş'arî bu risâleyi, Hazar Denizi kıyısında “Bâbü'l-Ebvâb” (Derbend) denilen beldede yaşayan Müslümanların, Selefin Kur'ân ve Sünnet'e başvurarak tespit ettiği itikâdî esasları bildirmesini kendisinden istemeleri üzerine, onların bu isteklerine cevap vermek için yazmıştır. Eserde Eş'arî, bu risâlede “geçen sene” olarak ifade ettiği, yani 297 (909) yılında kendisine yöneltilen soruları ve talebi cevaplayacağından bahsetmektedir. Böylece onun bu eserini 298 (910) yılında yazdığı anlaşılmaktadır. Bundan hareketle kimi araştırmacılar Eş'arî'nin bu eserini Mu'tezile'den ayrılmadan önce yazdığı kanaatine varmışlardır⁵⁹. Onları bu düşünceye sevk eden husus, Eş'arî'nin h. 300'de Mu'tezile'den ayrıldığı varsayımına dayanmaktadır. Fakat kitabın adı ve kitapta dile getirilen inanç konularına yaklaşım biçimi, onun bu kitabı Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra yazdığını güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır.

Eserin İmam Eş'arî'ye âidiyeti konusunda şüphe yok gibidir. Zira bu eser, hem İbn Asâkir, hem İbn Fûrek hem de İbn Teymiyye tarafından Eş'arî'ye nispet edilerek aktarılmıştır.⁶⁰

⁵⁷ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, V, s. 275; VI, s. 303.

⁵⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. ?

⁵⁹ Keskin, *Eş'arî*, s. 13.

⁶⁰ Eş'arî, *Risâle ilâ Ehli's-seğr*, s. 62.

Bu eser, daha çok İslâm dışı ekollerin İslâm'a yönelik eleştirilerine cevap mâhiyetinde kaleme alınmıştır. Bunda Bâbü'l-Ebvâb'ın merkeze uzak olmasının ve Müslümanların gayr-ı Müslimler ile bir arada yaşıyor olmalarının payı vardır. Nitekim eserin telif sebebi de söz konusu kitapta bizzat Eş'arî tarafından bu şekilde ifade edilmiştir:

Risâlede yer alan konular incelendiğinde, hem Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr edenlere hem de Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerin olduğu görülmektedir. Eserde, Selefin icmâ ettiği itikâdî konular, 51 madde halinde açıklanmıştır. Bu bağlamda Allah'ın varlığı ve birliği, nübüvvet ve âhiret konuları, Allah'ın sıfatları, rü'yetullâh, husün ve kubuh, haberî sıfatlar ve onları tevîl etmenin imkânsızlığı gibi belli başlı konular ele alınmıştır.⁶¹

Eser, İmam Eş'arî'nin itikâdî görüşlerini net olarak ortaya koyması bakımından önemlidir. Ayrıca bu eserin de Eş'arî'nin Mu'tezileden ayrıldıktan sonra yazıldığı hususu daha güçlüdür.

GÜNÜMÜZE ULAŞAMAYAN ESERLERİ

1. *el-Usûl*: 12 kitaptan oluşuyor. Birinci kitap nazar, aklın delil oluşu (hücciyetü'l-akl) ve bunu inkâr edenlere reddiye hakkındadır. Fakat genel anlamda bu kitap, İslâm dinine yönelik eleştirilere cevap mahiyetinde yazılmış bir kitaptır. Zira İbn Asâkir kitabın içeriği hakkında şunları aktarmaktadır: *el- Usûl*, inkârcılara reddiye, farklı görüşlerine rağmen zamanın kidemini savunanlar, teşbîh ehli, tabiatçılar ve dehriyyûn gibi din-den çıkan felsefeciler hakkındadır. Bu kitap "on iki bölüm" içermektedir"⁶²

⁶¹ Konuların içeriği ve değerlendirmesi için Bkz. Eş'arî, *Risâle ilâ Ehli's-seğr* (Mukaddime), s. 60 vd.

⁶² İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 128.

Bu kitapta Eş'arî, bir yandan âlemin kâdemini temellendirmeye çalışan inkârcılar ve materyalistlere reddiyede bulunurken, diğer yandan da İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü't-Tâc* adlı eserinde dile getirdiği hususlara cevaplar vermektedir.⁶³

2. *el-Mucez*: Bu kitap da, İslâm dininden çıkanlar ve İslâm dairesinin içinde yer aldığı halde, kendisiyle ihtilâfa düşenlere bakılarak 12 kitap (bölüm) halinde tasarlanmıştır.⁶⁴ Bu on iki kitabın sonuncusu, Hz. Ebû Bekir'in imâmeti konusuna ayrılmış ve imâmetin nass ve tâyinle olduğunu söyleyen, her çağda mâsûm bir imâmın bulunmasının zarûrî olduğunu söyleyenlere reddiye olarak yazılmıştır.⁶⁵

3. *Halku'l-a'mâl*: Mu'tezile ve Kaderiyye'nin amellerin yaratılmamış olduğuna ilişkin görüşlerini eleştiren bir kitaptır.⁶⁶

4. *Kitâbü'l-İstîtâ'a*: Mu'tezile'nin fiile ilişkin gücün, insanda fiilden önce mevcut olduğuna ilişkin iddiasına reddiye olarak yazılmıştır.

5. *Kitâbü's-Sıfât*: Bu kitapta Mu'tezile ve Cehmiyye'nin, zât-sıfât ilişkisi konusundaki görüşlerine yer verilmiş, Ebû'l-Hüzeyl, Nazzâm, Ma'mer gibi Mu'tezilî âlimlerin, Allah'ın ilim, kudret vb. sıfatlarını inkâr etmeleri eleştirilmiştir.⁶⁷

6. *Kitâbün fi cevâzi'r-rü'yeti*: Mu'tezile'nin rü'yetullah'ın gerçekleşmeyeceğine dair iddialarının reddedilmesi amacıyla yazılmış bir eserdir.

7. *İhtilâfü'n-nâs fi'l-esmâi ve'l-ahkâmi ve'l-hâssi ve'l-âmm*

8. *Kitâbün fi'r-reddi ale'l-Mücessime*

9. *Kitâbün fi'l-cism*

10. *İzâhu'l-burhân fi'r-reddi alâ ehli't-tuğyân*

⁶³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 128.

⁶⁴ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 129.

⁶⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 129.

⁶⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 130.

⁶⁷ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 129.

11. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*: İmam Eş'arî bu kitap için "latîf bir kitap yazdık" demiştir.⁶⁸

12. *el-Lüma'u'l-kebîr: İzâhu'l-burhân* ın girişi mahiyetinde yazılmış bir eserdir.

13. *el-Lüma'ü's-sağîr*. Bu da *el-Lüma'ü'l-kebîr* adlı esere giriş mâhiyetinde yazılmıştır.

14. *eş-Şerh ve't-tafsîl fi'r-redd alâ ehli'l-ifk ve't-tadlîl*: Öğrenciler için kaleme alınmış bir kitaptır. *Lüma'* adlı esere önsöz mahiyetinde olup, söz konusu kitaptan önce öğrencilerin bu kitabı okumaları tavsiye edilmiştir.⁶⁹

15. *el-Usûl alâ Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâf*: Mu'tezile'ye reddiye mâhiyetinde yazılmış bu eserde çok güçlü delillerle Mu'tezile'nin usûl ve görüşleri eleştirilmiştir.⁷⁰

16. *Nakdu te'vîli'l-edille ale'l-Belhi*

17. *el-Kelâm fi's-sifât fî uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*

18. *Makâlatü'l-müslimîn (Makâlatü'l-İslâmiyyîn)*⁷¹

19. *Cümelü'l-makâlât*: İnkârcıların görüşleri ile Muvahhidlerin görüşlerinin karşılaştırılmasına dair yazılmış bir eserdir.

20. *el-Cevâbât fi's-sifât an mesâili ehli'z-zeyğ ve's-şübühât*: Eş'arî'nin, Sıfâtullaha ilişkin olarak yazdığı büyük bir eseridir. Eş'arî, daha önce Mu'tezile usûlüne göre yazdığı bu husustaki kendi eserini eleştirmek üzere bu eserini kaleme almıştır.⁷²

21. *Kitâbün alâ İbni'r-Râvendî fi's-sifât ve'l-Kur'ân*⁷³

22. *el-Kâmi' li-Kitâbi'l-Hâlidî fi'l-irâde*⁷⁴ Bu kitaptan *Nakz ale'l-Hâlidî* olarak da söz edilmektedir.

⁶⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 130

⁶⁹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 130

⁷⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 130.

⁷¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 131.

⁷² İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 131.

⁷³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 131.

⁷⁴ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

23. *ed-Dâfi' li'l-Mühezzeb*: Hâlidî'nin *el-Mühezzeb* adlı eserine eleştiri mâhiyetinde yazılmış bir eserdir. İmam Eş'arî'nin, aynı zâtın rü'yetullah'ın imkânsızlığına ilişkin olarak yazdığı bir eser ile yine onun insan fiillerinin mâhiyeti bağlamında yazdığı bir başka eserine de eleştiri mâhiyetinde iki eser daha yazmış olduğu kaydedilmektedir. Ancak bu kitapların isimleri konuya ilişkin kaynaklarda belirtilmediği için biz de yazmadık.⁷⁵

24. Kaynaklar Eş'arî'nin, İbnü'r-Râvendî'nin *Edebü'l-cedel* adlı eserine yönelik eleştiri mâhiyetinde bir eser yazmış olan el-Belhî'ye karşı kaleme aldığı reddiyesinin de adını kaydetmemiştir⁷⁶

25. *Kitâbü'l-İstişhâd*: Mu'tezile'nin kullandığı "el-istidlâl bi's-şâhid ale'l-ğâib" yönteminin bir gereği olarak, onların da Allah'ın ilim, kudret vb. sübûtî sıfatlarını kabul etmeleri gerektiğini ortaya koyan bir eserdir.⁷⁷

26. *el-Muhtasar fi't-tevhîd ve'l-kader*: Rü'yetullah ve sıfâtullah gibi konuların yanı sıra, kader ve insan fiilleriyle ilgili ta'dîl-tecvîr gibi konuları ele alan bir kitaptır.⁷⁸

27. *Kitâb fi şerhi Edebi'l-cedel*.⁷⁹

28. *Kitâbü't-Taberiyîn*: İmam Eş'arî, muhtelif beldelerden zaman zaman kendisine yöneltmiş olan sorulara cevaplar içeren çeşitli risâleler de kaleme almıştır. Bu eser ile aşağıdaki yedi risâle, onun bu türden eserleridir.⁸⁰

29. *Cevâbu'l-Horasâniyye*⁸¹

30. *Kitâbü'l-Ercâniyyîn*⁸²

⁷⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

⁷⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 131.

⁷⁷ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 131.

⁷⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 131-132.

⁷⁹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

⁸⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

⁸¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

⁸² İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

31. *Cevâbü's-Sîrâfiyyîn*⁸³

32. *Cevâbü'l-Ammâniyyîn*⁸⁴

33. *Cevâbü'd-Dımaşkîyyîn*⁸⁵

34. *Cevâbü'l-Vâsıtîyyîn*⁸⁶

35. *Cevâbâtü'r-Râmehürmüziyyîn*

36. *el-Mesâilü'l-mensûre el-Bağdâdiyye*. Eş'arî'nin Mu'tezilî âlimlerle yaptığı çeşitli münâzaralardan oluşan bir kitaptır.⁸⁷

37. *el-Müntehal*.

37. *Kitâbü'l-fünûn*: Mülhidlere karşı yazdığı dakîku'l-
kelâm konularını içeren bir eser⁸⁸

38. *Kitâbü'l-idrâk*.⁸⁹ Latîfü'l-
kelâma dair yazılmış bir eserdir.⁹⁰

39. *Kitâb alâ Ali b. İsâ*.

40. *el-Muhtezel*⁹¹

41. *el-İctihâd fi'l-ahkâm*: Bu eser kaynaklarda *Mes'ele fi'l-ictihâd* olarak da kaydedilmiştir⁹²

42. *Kitâbü'l-Kıyâs*.⁹³ Kıyasın Kur'ân'ın zâhirine dayanması gerektiğini ortaya koyan bir eserdir.

43. *Kitâbü'l-Maârif*.⁹⁴

⁸³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

⁸⁴ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

⁸⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

⁸⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

⁸⁷ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

⁸⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

⁸⁹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

⁹⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 132.

⁹¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 133.

⁹² İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 133.

⁹³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 133.

⁹⁴ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 133.

44. *Kitâbü'l-Fünûn*: Daha önce mülhidlere karşı yazıldığı ifade edilen kitaptan farklı olarak yazılmış kelâmın değişik konularını içeren bir kitaptır.⁹⁵

45. *Cevâbü'l-Misriyyîn*⁹⁶

46. *el-Mesâil alâ ehli't-tesniyye*⁹⁷

47. *Kitâbün ale'd-Dehriyyîn*⁹⁸

48. *Tefsîru'l-Kur'ân*: Bu kitap ta Cübbâ ve Belhî'nin te'villerine yönelik bir eleştiri ve reddiye olarak yazılmıştır.⁹⁹

49. *Ziyâdâtü'n-Nevâdir*¹⁰⁰

50. *Cevâbâtü Ehl-i Fars*¹⁰¹

51. *Kitâb fi'r-rü'ye*: Muhammed b. Ömer es-Saymerî'nin bir araya getirdiği, Cübbâ'nin farklı konulardaki görüşlerine eleştiri ve reddiye olarak yazılmış bir eserdir.¹⁰²

52. *el-Cevher fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-münker*¹⁰³

53. *Edebü'l-cedel*:¹⁰⁴ Cübbâ'ye karşı istidlâl ve nazar konularına ilişkin yazılmış bir eserdir.

54. *Kitâb fi Makâlâtü'l-felâsife*¹⁰⁵

55. *Kitâb fi'r-red ale'l-Felâsife*:¹⁰⁶ Bu kitapta Dehrî olarak bilinen İbn Kays; heyulâyı ve tabiatları (eşyâda meydana gelen değişim ve dönüşümleri, onlarda mevcut olan tabiatın bir gereği olarak görenler) savunanlar ve Aristo'nun *es-Semâ ve'l-*

⁹⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 133.

⁹⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 133.

⁹⁷ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 133.

⁹⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 133.

⁹⁹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 134.

¹⁰⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 134.

¹⁰¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 134.

¹⁰² İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 134.

¹⁰³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 134.

¹⁰⁴ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 134.

¹⁰⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 134.

¹⁰⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 134.

âlem adlı eserinde ileri sürdüğü görüşlere reddiyeler yer almaktadır.¹⁰⁷

İbn Fûrek, Eş'arî'nin hicrî 320 yılına kadar yazdığı eserlerin bunlardan ibaret olduğunu, fakat onun bundan sonra da vefâtına kadar eser vermeye devam ettiğini söylemiştir.¹⁰⁸

İbn Asâkir de, İmam Eş'arî'nin hicrî 320'den sonra yazdığı eserlere örnek olarak şunları aktarmıştır.

56. *Nakdü'l-mudâhât ale'l-İskâfî*.¹⁰⁹

57. *Kitâbü'l-'Umde fi'r-rü'ye*¹¹⁰

58. *Kitâb fi ma'lûmâtillâhi ve maktûrâtihi*: Ebü'l-Hüzeyl'e yönelik bir eleştiri kitabıdır¹¹¹

59. *Kitâb alâ Hâris el-Verrâk fi's-sıfât*¹¹²

60. *Kitâb alâ ehli't-tenâsüh*¹¹³

61. *Kitâb fi'r-red ale'l-harekât*: Ebü'l-Hüzeyl'e reddiyedir.¹¹⁴

62. *Kitâb alâ ehli'l-mantık*:¹¹⁵ Esmâ ve ahkâm konularında Cübbâ'ye yöneltilen sorulara, haber-i vâhid ve kıyasın ispatına dair yapılan oturumlara reddiye mâhiyetinde yazılmış bir eserdir.¹¹⁶

63. *Kitâb fi ef'âli'n-Nebî*.¹¹⁷

64. *Kitâb fi'l-vukûf ve'l-umûm*.¹¹⁸

¹⁰⁷ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 134.

¹⁰⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 134.

¹⁰⁹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 134.

¹¹⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 134.

¹¹¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

¹¹² İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

¹¹³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

¹¹⁴ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

¹¹⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

¹¹⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

¹¹⁷ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

¹¹⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

65. *Kitâb fi müteşâbihî'l-Kur'ân*.¹¹⁹

66. *Kitâb fi beyâni mezhebi'n-Nasârâ*.¹²⁰

67. *Kitâb fi'l-İmame*.¹²¹

68. *el-Kelâm ale'n-Nasârâ*.¹²²

69. *Kitâb fi'n-nakd alâ İbni'r-Râvendî*.¹²³ Mütevâtir haberin bilgi değeri üzerine yazılmış olup İbnü'r-Râvendî'nin bu konudaki görüşlerini eleştiren bir eserdir.

70. *Kitâb fi hikâyâti mezâhibi'l- Mücessime*.¹²⁴

71. *Nakdu kitâbi âsâri'l-ulviyye alâ Aristotales*.¹²⁵

72. *Kitâb fi cevâbât li-Ebî Hâşim (el-Cübbâi)*.¹²⁶

73. *el-İhticâc*.¹²⁷

74. *el-Ahbâr*.¹²⁸

75. *Delâilü'n-nübüvve*.¹²⁹

Eş'arî'nin bunların dışında ismi zikredilmemiş, kayıt altına alınmamış başka eserleri de elbette vardır. Nitekim onun *el-Has ale'l-bahs*, *Risâle ilâ Ehli's-seğr* ve *Risâle fi'l-İman* gibi bilinen, ancak bu listede yer almayan eserleri de vardır. İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım b. Nasr'ın güvenilir kaynaklardan, abartılı bulunan şu bilgiyi aktardığını nakleder: "Eş'arî'ye ait 200-300 eser gördüm."¹³⁰

¹¹⁹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

¹²⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

¹²¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

¹²² İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

¹²³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

¹²⁴ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 135.

¹²⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 136.

¹²⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 136.

¹²⁷ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 136.

¹²⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 136.

¹²⁹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 136.

¹³⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 136.

İMÂM EŞ'ARÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1. Allah'ın Varlığının ve Birliğinin İspatı

Allah'ın varlığı ve birliği, İslâm İnanç esaslarının özünü oluşturur. Nitekim **Usûl-i selâse** olarak nitelendirilen “**ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret**” tek bir esasa indirgendiğinde, karşımıza, **Tevhîd** ilkesi çıkmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın varlığına götüren işaret ve delillere dikkat çekilmekle birlikte, O'nun varlığının ispatı üzerinde durulmamıştır. Zira insanlar bir şekilde Allah'a iman etmektedirler. Kur'ân'ın üzerinde durduğu ve mücadele ettiği şey, Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte doğru bir Allah tasavvuruna sahip olmayan ve O'na ulûhiyet, rubûbiyet ve ubûdiyette ortak koşanlardır. Kur'ân, doğru bir Allah tasavvuru, peygamber tasavvuru ve âhiret tasavvuru üzerinde durmuştur.

Hız. Peygamber'in vefâtından sonra, Müslümanlar yaptıkları fetih hareketleri sonucunda farklı din, kültür ve felsefî akımlarla karşı karşıya geldiler. Onların karşılaştığı bu akımlar arasında Allah'ın varlığını inkâr edenler (Tabiyyûn, Dehriyyûn) olduğu gibi, düalist (Maniheistler, Mecûsîler) bir tanrı inancına, teslîs inancına (Hıristiyanlar) ve antropomorfist bir tanrı tasavvuruna sahip olanlar (Yahudiler) da vardı. İslâm inancına dışarıdan yönelen eleştirilere akîl tefekküre dayalı yöntemlerle karşı koyan Kelâm ulemâsı, çok erken bir dönemden itibaren bu düşünce akımlarıyla özellikle Allah'ın varlığı ve birliği üzerinden tartışmak durumunda kalmıştır. Bu konuda ilk eser yazarlar ilk kelâm bilginleri olan Mu'tezilî âlimlerdir.

Mu'tezilî bir gelenekten gelen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de eserlerinde bu konuya önem vermiş ve vukûfiyetini ortaya koymuştur. O, günümüze kadar ulaşan eserlerinden *Kitâbü'l-Lüma'* ile *Risâle ilâ ehli's-seğr* adlı eserlerinde, “İsbâtü's-Sâni” başlığı altında öncelikle bu konuyu ele almıştır.

İmam Eş'arî, Allah'ın varlığının ispatı bağlamında Kelâmîcılar'ın kullandığı hudûs deliline çok az yer vermiştir. O, hem *el-Lüma'* adlı eserinde hem de *Risâle ilâ ehli's-seğr* adlı ese-

rinde, insanın yapısından ve geçirdiği evrelerden hareketle, Allah'ın varlığının ispatına ilişkin argümanlar ortaya koymuştur¹³¹. Ona göre Allah'ın varlığının delili, bizzat insanın kendisidir. Zira insan, bir damla su iken (sperma), bir çiğnem ete dönüşmekte, sonra da et, kemik ve kan bunlara giydirilmektedir. İnsan, bir bebek olarak doğuncaya kadar birçok aşamadan/merhaleden geçmektedir. Bu merhaleleri geçişinde kendisinin hiçbir dahli ve katkısı yoktur. İnsan en güçlü olduğu, aklının mükemmel olduğu dönemde bile bunları yapamadığına göre, onun en zayıf ve eksik olduğu dönemde bunları yapmış olması imkânsızdır.¹³²

İnsan bu aşamaları yaşarken herhangi bir irade sahibi olmadığı gibi, yaşlandığında gençliğe dönmeye, genç iken de çocukluğa dönmeye güç yetirememektedir. Öyleyse insanı halden hâle çeviren ve onun varlığı üzerinde tasarruf eden bir Zât-ı Kibriyâ vardır ki, O da Yüce Allah'tır. İnsanı halden hâle döndüren bu zâtın ise, bu şekilde halden hâle dönen bir varlık olmaması zorunludur, aksi takdirde döngü oluşur ki bu da mantıken geçersizdir¹³³.

Allah'ın varlığının ispatı hususunda insanın geçirdiği evreler üzerinden hareketle çeşitli argümanlar ortaya koyan Eş'arî, bu çıkarımlarını Kur'ân-ı Kerîm'deki şu âyetlere dayandırmıştır: *"Bizzat kendi varlığınızda da nice deliller var. Hâlâ bunca delili görmeyecek misiniz?!"*¹³⁴ *"Andolsun, biz insanı, ilkin süzölmüş bir balçık/çamur özünden yarattık. Sonra (üreyip çoğalma aşamasında ise) onu bir meni damlası halinde sağlam bir korunağa (rahim) yerleştirip nutfeye çeviriyoruz. Ardından da o nutfeyi (dölleniş yumurta) alakaya (rahimde asılıp beslenen embriyoya) dönüştürüyor, alakayı bir et parçası (cenin) haline getiriyor, daha sonra da kemikler yaratıp onlara adaleler giydiriyoruz. Sonunda da onu başlı başına bir insan halinde*

¹³¹ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 6 vd.; a. mlf., *Risâle ilâ ehli's-seğr*, s. 82 vd.

¹³² Eş'arî, *Lüma'*, s. 6.

¹³³ Eş'arî, *Lüma'*, s. 6.

¹³⁴ ez-Zâriyât 51/21.

dünyaya getiriyoruz. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah, yüceler yücesidir”.¹³⁵

İmam Eş'arî Allah'ın varlığını bu âyetler ışığında, insanın varlık yapısı ve anne karnına düşmesinden yaşlılık dönemine ve ölünceye kadar geçirdiği evreler üzerinde herhangi bir tasarrufunun bulunmamasından hareketle ortaya koymuştur. Eş'arî'ye göre, insanın sonradan var olduğunun, yani onun kadîm değil hâdis olduğunun en açık delili, bizzat kendisidir. Zira bilim bize, değişen/başkalaşan şeylerin kadîm olamayacağını göstermiştir. Değişim, daha önce üzerinde bulunulan bir hâlin varlığını gerektirir. Üzerinde bulunduğu durumun kadîm olması, onun bu durumda olmasına aykırıdır (münâfi). Zira kadîm olan değişmez. Dolayısıyla insanın daha önce üzerinde bulunmadığı yeni durumlara evrilip taşınması, onun sonradan var (hâdis) olduğunun en açık delilidir.¹³⁶

Eş'arî, kendi yaşadığı çağın insan yapısına ilişkin bilgilerinden hareketle, insan midesinin gıdaları eritmesini, bunların tırnak ve kıl dâhil olmak, üzere çeşitli unsurlara dönüşmesini de Allah'ın varlığının ispatında kullanmıştır. Aynı şekilde Âl-i İmrân Sûresi'nin 190. âyeti¹³⁷ ışığında da, gök cisimlerinin hareketlerini, bunların onca ağırlıklarına rağmen düşmeyişlerini ve güneşin ışığı ve ısıyla yeryüzündeki ekinlere faydalı olmasını, Allah'ın varlığının ispatında birer delil olarak kullanmıştır.

Ona göre, pamuk tohumunun toprak altında gelişip bir süre sonra büyümesi, onun iplik oluncaya kadar çeşitli aşamalardan geçmesi de, kendi kendine olamayacak, ancak bir başkasının müdâhale ve tasarrufuyla gerçekleşebilecek bir olaydır. Eş'arî'nin Allah'ın varlığının ispatı bağlamında üzerinde durduğu bir örnek de, çölde bulunan saray örneğidir. Bu sarayın inşası için kullanılan harcın kendi kendine yoğrulması, kalıplara dökülmesi ve saray oluşturacak şekilde üst üste dizilmesi

¹³⁵ el-Mü'minûn 23/12-14.

¹³⁶ Eş'arî, *Risâle ilâ Ehli's-seğr*, s. 83.

¹³⁷ Söz konusu âyetin meâli şu şekildedir: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akl-ı selîm sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır” (Âl-i İmrân 3/190.)

gerekir. Bunların kendi kendine olması imkânsız olduğuna göre, insanın kendi kendine var olması, gök ve yer cisimlerinin kendi kendilerine vazifelerini yerine getirmeleri ve evreden evreye geçmeleri de mümkün değildir.¹³⁸ Eş'arî, Ehl-i Hak evrenin bütün unsurlarıyla; cisimleri ve arazlarıyla muhdes olduğu hususunda ittifak ettiğini "âlemi yoktan var eden'in tek bir Zât olduğunu, eşyâyı ve cinslerini seçen de O olduğunu ifade etmiştir.¹³⁹

Eş'arî'nin Allah'ın varlığına ilişkin kullandığı delillerin temelinde "**nedensellik ilkesi**" yatmaktadır. O, bunu "Her nedenlinin (ma'lûl) bir nedeninin (illet) olması gerekir" ilkesi üzerinden temellendirmiş görünmektedir. İnsanın halden hâle dönmesinin bir nedeni olmalıdır, o neden ise, herhangi başka bir nedenin nedenlisi olmayan yüce Allah'tır. İmam Eş'arî, göklerin ve yerin yaratılışına ilişkin delillendirme hususunda da "**Gâye ve Nizâm Delili**"ne başvurmuştur.

Allah'ın Birliği

Eş'arî, Allah'ın birliğinin ispatında her ne kadar **Temânû'** (irâde çatışması) ifadesini kullanmasa da, onun bu konuda kullandığı yöntem, Kelâmcıların Allah'ın birliğinin ispatında kullandıkları **Temânû'** Delilidir. Onun : "Eşyâyı yaratan neden tek midir (vâhid)?" sorusuna verdiği cevap, kendisinin bu konudaki anlayışını net olarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Eş'arî şöyle demektedir:

"Zira iki kişinin yönetimi düzen içerisinde yürümez ve verdikleri hükümler uygunluk arz etmez. Mutlak sûrette ya her ikisinde ya da ikisinden birinde acziyet ortaya çıkar. İkisinden biri, bir insanı yaşatmak istediğinde, diğeri de onu öldürmek istediğinde, ya her ikisinin irâdesi gerçekleşir, ya ikisinin de irâdesi gerçekleşmez yahut da ikisinden birinin irâdesi gerçekleşir, diğerininki gerçekleşmez. İkisinin irâdesinin aynı anda gerçekleşmesi mümkün değildir, zira bir varlığın aynı anda

¹³⁸ Eş'arî, *Risâle ilâ Ehli's-seğr*, s. 120-121.

¹³⁹ Eş'arî, *Risâle ilâ Ehli's-seğr*, s. 118.

hem ölü hem diri olması mümkün değildir. İrâdeleri gerçekleşmiyorsa ikisi de âcizdir, Âciz olan ise ilâh da kadîm de olamaz. İkisinden birinin irâdesi gerçekleşirse, irâdesi gerçekleşmeyen için acziyet vâcib olur. Bu durumda onun ilâh olması imkânsızdır. Çünkü âciz olan ilâh da kadîm de olamaz.”¹⁴⁰ İmam Eş’arî, bu delilin Kur’ân-ı Kerîm’de geçen şu âyete dayandığını ifade etmiştir: “Şâyet yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar/tanrılar bulunsaydı, kesinlikle bütün kâinâtın düzeni alt-üst olurdu. Demek ki Arş’ın Mutlak hükümrânı olan Allah, onların yaptığı her türlü yakışıksız nitelermelerden münezzehtir, yücedir!”¹⁴¹

Haberî Sıfatlar

Ashâbü’l-Hadîs, Allah için ilim, kudret, hayat, irâde, sem’, basar, kelâm, celâl, ikrâm, in’âm, izzet, azamet gibi ezeli sıfatlar tespit etmiştir. El (yed), yüz (vech), ayak (ricl/sâk) gibi ilk bakışta sözlük anlamları itibariyle insan zihninde teşbîh ve tecsîm izlenimi uyandıran haberî sıfatları da Allah’a izâfe eden Ashâbü’l-Hadîs, Allah’ın zâtî ve fiilî sıfatlarını birbirinden ayırt etmeden tamamını Allah için tespit etmişlerdir.¹⁴²

Ashâbü’l-Hadîs, haberî sıfatların anlaşılmasında te’vile başvurmayı hoş karşılamayan bir tutum benimsemiştir. Onlar, bir yandan Allah’ın Kur’ân’da kendi zâtına nisbet ettiği hususları tespit ederken, öte yandan bu hususların hakikî anlamları ile Allah’a izâfe edilmeyeceklerini söylemişlerdir.¹⁴³ Bu anlayışın en tipik ifadesi şu şekildedir: “Allah’ın eli (yed) vardır; fakat bizim elimiz gibi değildir. Allah’ın yüzü (vech), gözü (ayn) vardır; fakat bizim yüzümüz, gözümüz gibi değildir. Allah arşa istivâ eder, gelir (mecî’); fakat O’nun gelmesi ve istivâ etmesi, bizimki gibi değildir. Bütün bu sıfatîar, bizim sıfatlarımız gibi değil, O’nun Zâtına lâyık bir biçimdedir.”¹⁴⁴

¹⁴⁰ Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 8.

¹⁴¹ el-Enbiyâ 21/22.

¹⁴² Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 116.

¹⁴³ Şehristânî, *a.g.e*, I, s. 116.

¹⁴⁴ Şehristânî, *a.g.e*, I, s. 116.

Onlar, Allah hakkında bu tür sıfatları tespit ettikleri halde, bunların keyfiyetinin bilinmeyeceğini bir ilke olarak benimsemişlerdir. Bu anlayışın en tipik izahı, Mâlik b. Enes'in: "istivâ ma'lûmdur, keyfiyeti meçhûldür, bunu mâhiyeti hakkında soru sormak bid'attır" sözünde ifade edilmiştir.¹⁴⁵

Ashâbu'l-Hadîs'in, haberî sıfatların te'vîlinden kaçınmasının görünür sebebi, mütesâbihâtın te'vîlinin peşine düşenlerin Kur'ân'da zemmedilmiş olmalarıdır. İkinci bir sebep de, te'vîlin zanna dayanması ve zanna dayanan hususlarda da yanılma payının olmasıdır.¹⁴⁶ Bazı Selef âlimleri, Allah'ın murâd etmediği bir şeyi, Allah'a isnâd etme korkusuyla, haberî sıfatları te'vîl etmekten kaçınmışlardır. Bununla birlikte şunu da kaydetmek gerekir ki onlar, haberî sıfatları te'vîl etmekten kaçınırken teşbîhe düşmeme, Allah'ı muhdes varlıklara benzetmeme hususunda özen göstermişlerdir. Ancak, selefi takip ettikleri iddiasında bulunan bir kesim, sıfatları tespit etmede öylesine aşırıya gitmişlerdir ki, bunlar teşbîhe düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır.¹⁴⁷

Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde Ehl-i Sünnet ve Ehlü'l-Hadîs olarak nitelendirdiği bir kesimin, bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: "Allah cisim değildir ve eş-yâya benzemez. Fakat: "...*Rahmân, arşa istivâ etti...*"¹⁴⁸ âyetinde buyurduğu gibi O, arşa istivâ etmiştir. Bu konuda Allah'ın sözünün önüne geçemeyiz. 'Allah, keyfiyetsiz bir biçimde arşa istivâ etmiştir', deriz. "*Allah göklerin ve yerin nûrudur*"¹⁴⁹ âyetinde buyurduğu gibi O, bir nûrdur. "*Rabbinin vechi bâkî kâılır.*"¹⁵⁰ âyetinde buyurduğu gibi, Allah'ın bir vechi/yüzü vardır. "*Onu iki elimle yarattım.*"¹⁵¹ âyetinde buyurduğu gibi, O'nun

¹⁴⁵ Cüveynî; *eş-Şâmil*, s. 316.

¹⁴⁶ Abdülhamid, *Akaid Esasları*, s. 218.

¹⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel*, s. 116.

¹⁴⁸ Tâ-hâ 20/5.

¹⁴⁹ Fâtır 35/23.

¹⁵⁰ en-Neml 27/ 55.

¹⁵¹ el-Kıyâme 75/38.

iki eli vardır. “Gözlerimizin önünde akıp gider”¹⁵² âyetinde zikredildiği gibi, O’nun iki gözü vardır. “Melekler saf saf dizilmiş beklerken Rabbin (in emri) geldiği zaman”¹⁵³ âyetinde buyduğu gibi, kıyâmet günü Allah gelecektir (mecî). Ayrıca hadiste de ifade edildiği gibi, Allah, dünya semâsına iner (nüzü).¹⁵⁴

Ehl-i Sünnet kelâmçıları ile Mu’tezile kelâmçıları, haberî sıfatların te’vîl edilmeleri gerektiği hususunda ittifâk içindedirler. Onların bunu gerekli görmeleri, benimsedikleri metoda uygundur. Zira onlar, Allah’ın varlığı ve birliği konularını, aklın etkinlik alanı içinde değerlendirmişlerdir. Onlara göre Allah’ın varlığı, birliği ve Allah için nelerin câiz olup, nelerin câiz olmadığı akılla tespit edilebilir hususlardır. Bundan dolayı Allah hakkında bir fikir sahibi olmadan, Allah’ın zâtından ve fiillerinden bahseden haberleri anlamak mümkün değildir.

Kelâmçılar, öncelikle Allah’ın varlığını, birliğini ve O’nun zâtına uygun sıfatlarını akılla tespit etmişlerdir. Bu bağlamda Allah’ın cisim, cevher, araz olmadığını, zâtında herhangi bir değişikliğin meydana gelmediğini, O’nun muhdes varlıkların sıfatlarından münezzehe olduğunu ifade etmişlerdir. Onlar, akılla tespit ettikleri bu ilkeler ile çelişiyor izlenimini veren âyetleri, akla ters düşmeyecek şekilde, Arap dilinin yorumuna imkân tanıyan mekanizmalarını kullanarak te’vîl etmişlerdir.

Kelâmçıları, bu tür haberî sıfatları te’vîl etmeye iten sebeplerden biri yukarıda da ifade ettiğimiz gibi aklın ilkeleri ise, bir diğeri de Kur’ân’da Allah’ın muhdes varlıklara benzemediğini ifade eden âyetlerdir. Buna, İslâm’ın erken dönemlerinde teşbîh ve tescîm düşüncesini ön plana çıkaran birtakım yanlış Allah tasavvurlarının ortaya çıkması ve bunların da halk arasında yayılmasını eklemek mümkündür. Âdetâ Allah’a maddî bir sûret verip O’na çeşitli uzuvlar tayin eden bu kesimler, selefî haberî sıfatların te’vîlinden kaçınmasını istismâr ederek¹⁵⁵ kendi düşüncelerinin haklılığını, haberî sıfatları içeren âyetlerin zâhirî

¹⁵² İbrâhim 14/54.

¹⁵³ el-Hac 22/89.

¹⁵⁴ Eş’arî, *Makâlât*, s. 211.

¹⁵⁵ Mevlüt Özler; *İslâm Düşüncesinde Tevhit*, İstanbul 1995, s. 174.

anlamlarına sarılmakta bulmuşlardır. Bu anlayışın bir sonucu olarak, topluma çeşitli organları ve belli bir sûreti olan, arşa kurulmuş ve ayakları kürsî üzerinde olan bir Allah telakkisi (Antropomorfist/insanbiçimci bir tanrı tasavvuru) empoze edilmeye çalışılmıştır.

Kur'ân, Arap dili ile nâzil olduğundan, onun ifadelerini anlama ve yorumlamada Arap dilinin kullanım kurallarını gözetmek bir zorunluluktur. Mecâz, teşbîh, temsîl, îcâz, itnâb, te'kîd vb dil sanatlarına başvurmak Arap dilinin özelliğidir. Kur'ân'ın nazmı ile mu'ciz olmasının bir sebebi de budur. Özellikle Allah'ın zâtı, sıfatları, âhiret hayatı vb. metafizik konuları, sıradan beşerî bir dille ifade etmek kolay değildir. Allah, bu tür konuları müşâhede âleminde, bizim duyularla idrak edip hakkında fikir sahibi olduğumuz hususlara benzeterek, açıklamıştır. Bu sayede gayb âlemi, zihin evrenimize yaklaştırılmakta ve algılayabileceğimiz bir düzeye indirgenmektedir. Bu tür konuların anlatıldığı Kur'ân âyetlerinde, mecâz, teşbîh ve temsîl gibi belâgat mekanizmaları, Kur'ân'a özgü bir düzen ile kullanılmıştır. Bu şekilde hem daha etkili bir anlatım ile konuların önemi belirtilmiş, hem de insanın anlama eyleminde daha yoğun bir gayreti göstermesi sağlanmıştır.

Kur'ân'ın bu tür anlatım üslûpları dikkate alınmadan, metafizik konuların işlendiği âyetler, düz bir mantıkla, kelimelerin ilk akla gelen yüzeysel anlamları ile anlaşıldığında, Allah'ın murâd etmediği ve Kur'ân'da ortaya konan Allah tasavvuru ile ilgisi olmayan bir Allah tasavvuru ortaya çıkmaktadır. İnsanbiçimci bir Allah tasavvuruna sahip olanların, özellikle bu tür âyetlerin delâletlerini tespit etmede yeterince zihinlerini yormadıkları görülmektedir.

Kimileri, selefî haberî sıfatlar karşısındaki tutumunun daha emniyetli olduğunu ifade etmişlerdir. Oysa bu tutumu esas alarak, insanbiçimci (antropomorfist) bir Allah tasavvurundan kurtulmak kolay değildir. Zira Allah'a bizim elimiz, gözü-müz gibi olmayan bir el ve göz izâfe ediliyorsa da, sonuçta bizim benzerimiz olmayan bir cisim anlayışını ortadan kaldırmamaktadır. Nitekim teccîm düşüncesini ön plana çıkaran

Kerrâmiyye fırkası, bu anlayışın bir sonucu olsa gerek ki, Allah hakkında '*cisimlere benzemeyen bir cisim*' anlayışını geliştirmiştir.¹⁵⁶ Halbuki Allah, cisim olarak nitelenince, O da cisimlerin var olmada ve varlıklarını sürdürme hususlarında ihtiyaç duyacakları "yer işgal etme" (mekân/hayyiz) ve "belli bir yönde, belli bir miktarda olma" gibi özelliklerden kurtulamaz. Bu da, Allah'ın muhdes/hâdis varlıklar gibi, "var olmak ve varlığını sürdürebilmek için bazı şeylere ihtiyaç duyması" sonucunu getirecektir. Allah ise, muhdes varlıklara ait bu tür eksiklik ifade eden özelliklerden münezzehtir.

Kur'ân'da ve sünnette lafzî anlamları itibariyle yüce Allah'ın cisim, parça ve cüzlerden meydana geldiğini düşündüren âyetlerin yorumlanmasının gerekliliği, üç sebebe dayanmaktadır:

1. Kur'ân'da teşbîh izlenimi veren ifadelerin tamamının arkasında başka bir anlam mevcuttur. Yani bu ifadeler 'muhtemel' lafızlardan meydana gelmişlerdir. Muhtemel lafızların birden fazla anlamı vardır ve bu muhtemel anlamlardan hangisinin kastedildiği, metnin bağlamından ortaya çıkar. Dolayısıyla lafzın açık anlamına bir araştırma yapmadan sarılmak, doğru değildir.

2. Bu ifadeler, lafzî anlamları ile anlaşılma durumunda, aklın Allah'a dair tespit ettiği ilkeler ile çelişir. Oysa akıl, bilgi kaynaklarından biridir ve akıl ile naklin çatışmayacakları, bir ilke olarak kabul edilmiştir.

3. Kur'ân âyetleri aklın ilkeleri ile çelişmediği gibi, birbirleriyle de çelişmez. Zira çelişki, Kur'ân'ın, Allah'tan başkasından olduğu iddiasını haklı çıkarır. Kur'ân'da *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"¹⁵⁷ buyurulmuştur. Kur'ân'ın bu açık hükmüne rağmen, Allah'ın cüzlerden meydana geldiğini, O'nun sınırlı ve sonlu olduğunu söylemek, Kur'ân âyetleri arasında çelişki tespit etmek anlamına gelir. Kur'ân âyetleri ara-

¹⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel* I, s. 23.

¹⁵⁷ eş-Şûrâ 42/11.

sında herhangi bir çelişkinin olamayacağı bir ilke olarak benimsendiğine göre, bu âyetler arasında çelişkiyi giderecek biçimde bir yoruma başvurmak zorunludur.¹⁵⁸

Burada, Selefin tutumuyla ilgili bir iki hususa dikkat çekmek gerekir. Selef, 'bu âyetleri te'vîl etmeyiz' derken bile bir tür te'vîlde bulunmuştur. Zira onlar bu âyetleri te'vîl etmekten kaçındıkları gibi, o ifadeleri, hakiki anlamları ile Allah'a isnâd etmekten de kaçınmışlardır.¹⁵⁹ Yani hakiki anlamda bir el, bir yüz ve istivâyı Allah'a yakıştırmaktan çekinmişlerdir. Bir kelime hakikî anlamında kullanılmıyor ise, mecâzî anlamda kullanılıyor demektir. Bu da Selef'te de itiraf edilmemiş bir te'vîlin var olduğunu ortaya koymaktadır. Bu âyetler bir şekilde yorumlanıyor ise, onları bir bilinmezin içine sokmak yerine, Arap dilinin te'vîl imkânlarına dayanarak onları te'vîl etmek, daha doğru olsa gerektir.

Belirtmek istediğimiz ikinci husus ise, şudur: Selef, 'Kur'ân'da Allah kendi nefisini ne ile vasıflandırmış ise, biz onları -keyfiyetini belirtmeksizin- öylece Allah için tespit ederiz',¹⁶⁰ gerekçesiyle âyetleri yorumlamaktan çekinmektedir. Ancak bu tutum, bir sıkıntıyı da beraberinde getirmektedir. Meselâ, Yüce Allah bir âyette: "*Onlar bizi unuttukları gibi, Biz de bugün onları unutturuz.*"¹⁶¹ buyurmaktadır. Bu gerekçeye dayanarak Allah'a unutkanlık (nisyân) izâfe edilebilecek mi? Yani yukarıdaki âyet, zâhirî anlamı ile mi anlaşılacak? Eğer durum bu olsaydı, onların Allah'a unutkanlığı izâfe etmeleri gerekcekti. Oysa hiç kimse, Allah'ı bu şekilde vasıflandırmaya cesaret edemez. Nitekim bu âyet, 'nisyân' kelimesinin yan anlamları dikkate alınarak yorumlanmıştır. Bundan kastedilenin "Allah'ın, emirlerini dünyada ihmâl eden ve terk edenleri, Allah'ın

¹⁵⁸ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm*, s. 310 vd.

¹⁵⁹ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhit*, s. 183.

¹⁶⁰ Şehristânî, *el-Milel*I, s. 116.

¹⁶¹ es-Secde, 32/14.

da âhîret gününde ihmâl edeceği, onlarla ilgilenmeyeceğidir.”¹⁶² Bu âyet karşısında nasıl te’vîle başvurmak bir zorunluluk olarak görülmüş ise, aynı şekilde Allah’ın muhdes varlıklara benzediği zannını oluşturan ifadelerin de, Arap dilinin te’vîl imkânları çerçevesinde yorumlanmaları bir zorunluluktur.

Kelâmcılar ve diğer usûl bilginleri, haberî sıfatların yorumunda takip edilmesi gereken kuralları şu şekilde tespit etmişlerdir:

1. Bir kelime iki anlama sahip ise, söz konusu kelime Allah’a nisbet edildiğinde teccîm, teşbîh ve intikâl gibi Allah’a izâfe edilmesi câiz olmayan anlamların oluşmasına neden olan anlamı bırakılır. O kelimenin, bu tür anlamların oluşmasını gerektirmeyen mânası ise tercih edilir.¹⁶³

2. Kelimenin ikiden fazla anlamı var ise, yine Allah’a izâfe edildiğinde teccîm ve teşbîh gibi muhdes varlıklara has özelliklerin Allah’a izâfe edilmesine yol açan anlamı bırakılır. Geride kalan anlamlardan herhangi birini bir delile dayanarak tespit etmek mümkün ise, ifadede kastedilenin o olduğu belirtilir ve o anlam Allah’a izâfe edilir. Eğer bir delile dayanarak anlamlardan hangisinin kastedildiğini tespit etmek mümkün değil ise, bu durumda geriye kalan anlamları herhangi bir tercih ve belirlenimde bulunmaksızın Allah’a nisbet etmek câizdir.¹⁶⁴

3. Bir kelime bir şeye izâfe edildiğinde, izâfe edildiği şeyde ‘olması mümkün olan şey’ anlaşılır; izâfe edildiği şeyde meydana gelmesi imkân dâhilinde olmayan şey anlaşılmaz.

Meselâ, “*Zeyd geldi*” denildiğinde, Zeyd’in bir yerden bir başka yere intikal etmesi mümkün olduğundan, bu ifadeyi bu anlamıyla anlamak mümkündür. Ancak, “*Bana bir haber geldi*,” denildiğinde, haberin bir yerden bir yere intikal etmesinin imkânsız olduğu bilindiğinden, bu ifadeden, bir mekândan

¹⁶² Bkz. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV, 253; Mâtürîdî, *Tevîlât*, s. 671.

¹⁶³ Nesefî, *Tabsîratu'l-edille* I, 173; Gazzâlî; *Kânûnû't-te'vîl* (*Mecmûatü'r-Resâil* içinde), s. 583.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm*, s. 302.

bir mekâna geçiş anlaşılmaz; sadece haberin ortaya çıktığı anlaşılır.¹⁶⁵ Bu ilkeyi esas alarak, bazı nitelikler Allah'a izâfe edildiğinde, öncelikle izâfe edilen niteliğin Allah için câiz olup olmadığına bakmak gerektiği söylenmelidir. Eğer Allah için câiz olmayan bir anlam ifade ediyor ise, onu Allah'tan uzaklaştırıp, taşınabildiği daha uygun bir anlama yerleştirmek gerekir.¹⁶⁶

Öte yandan Kur'ân âyetlerinin birbirleriyle çelişmeyecekleri bir ilke olarak benimsendiğine göre, bunların bir kısmını muhkem, diğer kısmını müteşâbih kabul edip, müteşâbih olanları hem akılla hem de muhkem âyetlerle çelişmeyecek şekilde te'vîl etmek bir gerekliliktir.¹⁶⁷

Eş'arî'ye göre "iki elimle yarattığım" âyetinde geçen "yedeyn" lafzı şayet "kudret" anlamında olsaydı, bu durumda Âdem'in İblîs'ten ayırt edici özelliği olmamış olurdu. Allah, Âdem'in İblîs'e üstünlüğünü, onu bizzat kendisinin iki eli ile yaratmasına bağlamıştır. Bu da âyette geçen "yedeyn" kelimesiyle kastedilen mânanın kudret olmadığını ortaya koymaktadır. Zira Allah, bütün eşyâyı kudretiyle yaratmıştır. Âdem'i ise özel olarak iki eliyle yaratmıştır. Bu da onu İblîs'ten ayıran ayırt edici özelliğidir.¹⁶⁸

Eş'arî, sem' yoluyla gelen levh, kalem, kürsî, cennet ve cehenem gibi gaybe ait haberlerin, zâhirine ircâ edilmesi ve bunlara nasslarda yer aldığı şekilde inanılması gerektiğini söyler. Çünkü Eş'arî'ye göre bunların kabulü imkânsız değildir. Kabir suâli, sevâp, ikâb, sırât gibi gelecekte âhîret ahvâliyle ilgili olarak vârid olan haberler ise haktır ve gerçektir, onları kabul etmek vâciptir. Varlıkları imkânsız olmadığından, bunları da zâhirlerine ircâ etmek gerektiğini söyler. Böylece İmam Eş'arî ve Eş'arîler, teccîm ve teşbîhten tamamen uzak bir şekilde Allah'ı tenzîh edip ilk bakışta teccîm ve teşbîh çağrıştıran âyetleri zâhirî

¹⁶⁵ Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, I, s. 245.

¹⁶⁶ Neseî, *a.g.e*, I, s. 245.

¹⁶⁷ Neseî, *Tabsıratu'l-edille* I, s. 175.

¹⁶⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 108.

anlamlarında almayı onları keyfiyetsiz olarak kabul etmişlerdir.¹⁶⁹

Rü'yetullah

Allah'ın görülüp görülmeyeceği meselesi, Mu'tezile ve karşıtları arasında uzun süre tartışılmış bir konudur. Mu'tezile fırkası, Allah'ın ne dünyada ne de âhirette, görülmesinin mümkün olmadığı inancındadır. Mu'tezile'yi, Allah'ın hiçbir şekilde -ne dünyada ne de âhirette- görülmeyeceği düşüncesine sevk eden âmil, onların usûl-i hamsesi içinde yer alan tevhîd prensibi ve Allah'ı, muhdes varlıkların sahip olduğu niteliklerden tenzîh etme düşüncesidir. Görülen şey, zorunlu olarak bir mekânda ve bir yönde bulunacağından, cisimlere ait özellikler taşıyacaktır.

Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları ise, Allah'ın görülmesini, O'nun var olmasına bağlamaktadırlar. Onlara göre, "var olan her şey görülebilir. Allah vardır, öyleyse Allah da görülebilir".

Eş'arî de, Allah'ın dünyada değil âhirette görüleceğini bu prensibe dayanarak savunmuştur. Ona göre, Allah'ın kendisiyle nitelenmesi câiz olmayan ve imkânsız olan şey, Allah'a nispet edildiğinde hudûsa ya da hudûsa yol açan bir mânaya sebep olmasıdır.¹⁷⁰

Rü'yetullah'ta Allah'ın muhdes varlıklardan birine benzetilmesi (teşbîh), cinsleştirilmesi, hakikatinin dışına çıkması gibi bir durum olmadığı gibi, Allah'a zulüm ve yalanın nisbet edilmesi gibi bir durum da söz konusu değildir.¹⁷¹ Yani rü'yetullah ne Allah'ın muhdes varlıklara benzemesine (teşbîh), onların cinsinden olmasına (tecnîs) ne de hakikatinin dışına çıkmasına yol açmaz. Aynı şekilde Rü'yetullah, yüce Allah'a zulüm ve yalan isnâd edilmesine de yol açmaz. Muhdes varlıklara ait bu özelliklere yol açmadığı için de Allah'ın görülmesi (rü'yetullah) aklen câizdir.

¹⁶⁹ Keskin, *Eş'arî*, s. 150.

¹⁷⁰ Eş'arî, *Lüma'*, s. 32.

¹⁷¹ Eş'arî, *Lüma'*, s. 33.

Eş'arî, rü'yetullah'ın imkânına ilişkin olarak aklî tefekküre dayalı dört delil ortaya koymuştur:

1. Var olan her şey görülebilir, Allah vardır, öyleyse O da görülebilir.¹⁷²

2. Allah'ın görülmesi (rü'yetullah) yüce Allah'ın zâtında hudûs ya da hudûsa yol açacak bir mânanın ortaya çıkmasına yol açmaz.

3. Rü'yetullah, yüce Allah'ta teşbîhe, tecnîse ve zâtının hakikatinin dışına çıkmasına yol açmaz.

4. Rü'yetullah yüce Allah'a zulüm ve yalan isnâd edilmesine de yol açmaz.

Eş'arî'nin rü'yetullaha' ilişkin görüşü kısaca bu şekilde özetlenebilir: Rü'yetullah, Allah'a ne hudûs, ne de hudûsa yol açacak bir mânaya sebebiyet vermez. Rü'yetullah, teşbîh, tecsîm, tecnîs ve Allah'ın zâtının hakikatinin dışına çıkmasına yol açmaz. Ayrıca yüce Allah için câiz olmayan zulüm ve yalan gibi niteliklerin Allah'a izâfe edilmesine de yol açmaz. Allah'ta bir eksiklik, teşbîh tecsîm ve muhdes varlıklara ait niteliklerle nitelenme gibi bir duruma sebebiyet vermediği için rü'yetullah aklen câizdir. Naklen ise vâciptir. Eş'arî'nin rü'yetullah'a ilişkin olarak getirdiği delillerden biri de şudur:

Eş'arî, rü'yetullah konusunda naklî delilere de dayanmıştır. Özellikle Kıyâme Sûresi'nin 21. ve 22. âyet-i kerîmeleri üzerinde en çok durulan âyetlerdir : *"İşte o gün, öyle pırıl pırıl yüzler vardır ki onlar, Rablerine bakarlar"*¹⁷³ Bu âyet lafzî anlamıyla Allah'ın âhirette görüleceğine delalet etmektedir. Eş'arî'ye göre "nazar" kelimesinin Arapça'da üç anlamı vardır. Birincisi, "ibret almak"; ikincisi "beklemek"; üçüncüsü ise "merhamet etmek". Burada kullanılan nazar kelimesi "ibret almak" anlamına gelemez. Çünkü âhret yurdu ibret alma yeri değil, hesaba çe-

¹⁷² Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (thk. Fevkiye Hüseyin), Dârü'l-Ensâr, Mısır 1976, s. ?

¹⁷³ el-Kıyâme 21-22.

kilme yeridir. Bu kelime, burada “beklemek” anlamına da gelemmez. Zira beklemek anlamında kullanılan nazar kelimesi “ilâ edati” ile kullanılır, burada nazar kelimesi merhamet etmek anlamında da kullanılmamıştır. Geriye sadece gözlerle bakmak anlamı kalmaktadır. Zira “nazar” kelimesi vech/yüz kelimesi ile birlikte kullanıldığında, sadece “gözle bakmak” anlamını taşır.

Eş’arî şüphesiz başka âyetlere de dayanarak rü’yetullahı temellendirme yoluna gitmiştir. Burada Eş’arî’nin takip ettiği yöntem şudur. Kendi görüşüyle uyumlu yani rü’yetullahı destekleyen âyetleri muhkem kabul edip onların lafzî anlamlarına sarılmak ve “Gözler O’nu idrâk edemez ama O, gözleri idrâk eder”¹⁷⁴ gibi âyetleri de müteşâbih olarak görüp onları muhkem kabul ettiği âyetlerle uyum sağlayacak şekilde yorumlamaktır.¹⁷⁵

Halku’l-Kur’ân

Halku’l-Kur’ân problemi, Allah’ın kelâm sıfatı bağlamında tartışılan bir konudur. Ehl-i Sünnet ulemâsı, Allah’ın kadîm bir kelâma sahip olduğunu, O’nun kelâmının zâtı ile kâim olup, O’ndan ayrılmadığını ve bu sıfatın hiçbir şekilde Allah’tan zâil olmayacağını savunmuştur. Kur’ân, Allah’ın kelâmı olduğuna göre, o da ezelîdir. Ancak mânaya delâlet eden sesler ve harfler ezelî değil, yaratılmışlardır.¹⁷⁶ Biz burada kelâmî ekollerin Allah’ın kelâmı hususundaki uzun tartışmalarına girmeyeceğiz. Sadece İmam Eş’arî’nin, Kur’ân’ın mahlûk olmadığına delil getirdiği âyetler ve bunların yorumları üzerinde duracağız.

Mu’tezile ekolü, Kur’ân’ın mahlûk olduğuna Kur’ân’dan deliller getirirken; Eş’arî ve Mâtürîdî kelâmcılar da aynı yöntemle, Kur’ân’ın mahlûk olmadığına dair delilleri, Kur’ân’da

¹⁷⁴ el-En’âm 6/103.

¹⁷⁵ Bkz. Eş’arî, *el-İbâne*, s. 55.

¹⁷⁶ Bkz. Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 115; Nesefî, *Tabsıratu’l-edille*, I, 331 vd.; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 31.vd.

aramışlardır. Nüzûl ortamında Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı değil, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olup olmadığı sorun olduğu halde, her iki kesim de kendi görüşlerinin haklılığını, Kur'ân âyetlerine dayandırmaya çalışmıştır. Yukarıda Mu'tezile'nin bu konuda delil olarak kullandığı âyetleri ve bunların konuyla ilişkilendirilme biçimlerini tahlil etmiştik. Şimdi de Ehl-i Sünnet'in bu konuda delil olarak kullandıkları âyetleri sunarak onların yaptıkları yorumları değerlendireceğiz.

"Şüphesiz ki, gökleri ve yeri altı günde yaratan sonra Arş üzerine kurulan, geceyi durmadan onu kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan rabbiniz Allah'tır. Bilesiniz ki, yaratmak (halk) da emretmek de (emr) O'na mahsustur. Âlemlerin rabbi Allah ne yücedir!"¹⁷⁷

Eş'arî'nin Kur'ân'ın mahlûk olmadığına delil olarak getirdiği ayetlerden biri budur. Eş'arî'ye göre 'halk/yaratma' kelimesinin içine, bütün yaratılmış şeyler girer. İfadeyi tahsis eden bir şey bulunmadığı sürece onu, genel anlamıyla ele almak gerekir. Zira bir delil olmaksızın ifadeyi, hakikî anlamının dışına çıkarmak caiz olmaz. Öyleyse *halk* kelimesi, genellik ifade eder ve 'halk' kelimesinin içine yaratılmış olan her şey girer. Yüce Allah bütün yaratılanları *halk* kelimesi ile ifade ettikten sonra, *emr*'in kendisine ait olduğunu bildirmekle, emr'in yaratılanlar içinde yer almadığını belirtmiştir. Emr, Allah'ın kelâmı olduğuna göre, Allah'ın kelâmı yaratılmış değildir.¹⁷⁸

Eş'arî'nin Kur'ân'ın yaratılmış olmadığına delillendirilmesinde dayandıkları en önemli delillerden birini bu âyet oluşturur. Ayetin indiği ortam ve genel bağlamı dikkate alınmaz, Halku'l-Kur'ân konusunun da, sahici bir problem olarak Kur'ân'ın nâzil olduğu ortamda var olduğu kabul edilir ise, ifade görece, Eş'arî'nin yorumuna imkân verir. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, bu ifade içinde yer aldığı ayetin bütününden,

¹⁷⁷ el-A'râf 7/54.

¹⁷⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 72.

siyâk- sibâkından, tarihî bağlamından bağımsız olarak ele alınmaz.

*“Göğün ve yerin O’nun buyruğu ile durması da O’nun (varlığının) delillerindedir. Sonra sizi bir çağırdı mı hemen topraktan (kabirlerinizden) çıkıverirsiniz.”*¹⁷⁹

Eş’arî de Mâtürîdî kelâmcılar da, yukarıdaki ifadeleri, Kur’ân’ın mahlûk olmadığı delili olarak kullanmışlardır. “Allah’ın emri, Allah’ın kelâmı ve sözüdür¹⁸⁰. Allah’ın kelâmı ise emir, nehiy ve haber olarak kısımlara ayrılmaktadır.¹⁸¹ Allah, gök ve yere kıyâmda durmalarını emretmiş, onlar da çökmeyip ayakta durmuşlardır. Bu âyetlere dayanarak, **emr**’in Allah’a ait olduğunu tespit ettikten sonra, bir önceki örnekte tahlil ettiğimiz “yaratma da, emir de O’nundur” âyetine dayanarak, emr’in yaratılmadığını, Allah’ın emirlerini içeren Kur’ân’ın da yaratılmadığını iddia etmişlerdir.¹⁸²

*“Allah, “çık oradan (cennetten)! Sen artık kovulmuş birisin. Ceza gününe kadar lânetim senin üzerindedir” buyurdu.”*¹⁸³

Bütün varlıklar yok edildiği halde, Allah’ın lâneti kıyâmet gününe kadar devam eder. Her şey yok olduğu halde, Allah’ın kelâmı yok olmamıştır. Her şeyin yok olduğu bir zamanda Allah’ın kelâmı bâkî kalıyor ise, bu, hiçbir şeyin olmadığı bir zamanda da O’nun kelâmı vardır demektir.¹⁸⁴ Eş’arî âyeti bu şekilde, istidlâlde kullanmıştır.

Âyetin siyâk-sibâkı, nüzûl ortamı, ilgili olduğu konu dikate alınmadan çeşitli akli yürütmelerle Halku’l-Kur’ân meselesinde delil olarak kullanıldığı görülmektedir.

¹⁷⁹ er-Rûm 30/25.

¹⁸⁰ Eş’arî, *el-İbâne*, s. 72.

¹⁸¹ Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s. 116.

¹⁸² Eş’arî, *el-İbâne*, s. 72; a. mlf., *Lüma’*, s. 16.

¹⁸³ Sâd 38/77-78.

¹⁸⁴ Eş’arî, *el-İbâne*, s. 81.

*"Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece, 'ol' dememizdir. Hemen oluverir."*¹⁸⁵

Eş'arî'ye göre, Alah'ın kelâmının yaratılmadığına delâlet eden âyetlerden biri de, bu âyettir.¹⁸⁶ Eğer Kur'ân yaratılmış olsaydı, Allah, kelâmını yaratmada kendisine "kün/ol" diyecek bir söze ihtiyaç duyardı, bu söz de üçüncü bir söze ihtiyaç duyardı ve bu sonsuza kadar bu şekilde devam ederdi.¹⁸⁷ Bu durum ise, imkânsız ve geçersizdir. Öyleyse eşyânın kendisiyle yaratıldığı söz, yaratılmış değildir. Allah'ın kadîm kelâmıdır.¹⁸⁸

Bu âyetten önceki iki âyetin meâli şöyledir: *"Onlar, olanca güçleriyle Allah'a yemin ettiler ve dediler ki; "Allah ölen bir kimseyi tekrar diriltmez." Aksine! bu, hak olarak verdiği bir sözdür. Fakat insanların çoğu bilmezler."*¹⁸⁹ *"Hakkında ihtilaf ettikleri şeyi onlara açıklaması için ve kâfir olanlar da kendilerinin yalancılar olduklarını bilmeleri için (Allah onları diriltir)."*¹⁹⁰ bu iki âyetten sonra ise kelâmcıların Halku'l-Kur'ân meselesinde delil olarak kullandıkları *"Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece, "ol" dememizdir. Hemen oluverir."*¹⁹¹ âyeti gelmektedir.

Kelâmcıların delil getirdikleri bu âyet, diğer iki âyetle birlikte düşünüldüğünde, söz konusu âyetin, yeniden dirilmeyi inkâr eden, bu konuda şüphe içinde olan kimselere, Allah için bunun zor olmadığını ifade etmek üzere nâzil olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

¹⁸⁵ en-Nahl 16/40.

¹⁸⁶ Nesefî, Eş'arî'nin bu âyete dayanarak muhâliflerine iknâ edici cevaplar verdiğini, ancak Mâtürîdî kelâmcıların, 'Halku'l-Kur'ân' meselesinde bu âyete dayanmaktan kaçındıklarını söyler. Bkz. Nesefî, *Tab-sıratu'l-edille*, I, 345.

¹⁸⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 73.

¹⁸⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 116 Eş'arî, *el-İbâne*, s. 73.

¹⁸⁹ el-A'râf 7/38.

¹⁹⁰ el-A'râf 7/39.

¹⁹¹ el-A'râf 7/40.

“Sonuçta bu (Kur’ân), beşer/insan sözünden başka bir şey değil!”¹⁹² Bu âyetin Halku’l-Kur’ân problemi ile ilişkisi, şu şekilde kurulmaktadır.

Allah, müşriklerden haber verirken, onların Kur’ân hakkında “bu ancak bir insan sözüdür” ifadesini kullandıklarını söyler. “Kur’ân mahlûktur” diyen de, onu insan sözü kılmış olur. Allah müşriklerin bu iddiasını reddetmiştir. Allah ezelde mütekellim olmasaydı, eşyâlar Allah’ın emri, sözü olmaksızın meydana gelmiş olurlardı. Eşyâya da “kûnî/ olun” diyen olmazdı. Böyle bir iddia, Kur’ân’ı red ve bütün Müslümanların söylediğinin dışına çıkmak anlamına gelir.¹⁹³

Kaynaklarda bu âyetin nüzûl sebebine dair şu rivâyet aktarılmaktadır. Velîd b. Muğîre, Resûlullah’a geldi, Resûlullah da ona Kur’ân okudu. Velîd, Kur’ân’dan çok etkilendi ve arkadaşlarının yanına döndüğünde; “Ben Muhammed’den öyle bir söz işittim ki, bu ne cinlerin ne de insanların sözüne benziyor” dedi. Bunu duyan Ebû Cehil, Velîd’in Müslüman olmasından korkarak, hemen onun yanına gitti ve onu Kur’ân aleyhinde konuşmaya iknâ etti. Velîd de düşünüp taşındı en sonunda: “Bu, ancak başkasından öğrenilen bir sihirdir” dedi. Bunun üzerine de söz konusu âyetler nâzil oldu.¹⁹⁴

Halku’l-Kur’ân meselesinde delil olarak kullanılan âyetin de içinde yer aldığı âyet grubu¹⁹⁵ ve bunların nüzûl sebepleri incelendiğinde, Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığından ziyâde, Kur’ân’ın insanları etkileme gücünden çekinen Mekke müşriklerinin, onun etkileme gücünü azaltma çabalarının dile getirildiği görülür. Aynı sûrenin 18-25. âyetlerinde ise, Mekke müşriklerinin Kur’ân vahyi karşısındaki endişeleri, sıkıntıları ve vahye karşı tutumları dile getirilmektedir. ‘Halku’l Kur’ân’ meselesinde, İmam Eş’arî’nin delil olarak kullandığı âyetin de

¹⁹² el-Müddessir 74/25.

¹⁹³ Eş’arî, *el-İbâne*, s. 75.

¹⁹⁴ Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl* (çev. Necati Tetik- Necdet Çağıl), Erzurum 1994, s. 526.

¹⁹⁵ el-Müddessir 74/10-25.

içinde yer aldığı bu âyet gurubunun meâli şöyledir: *Zira o düşündü, taşındı, ölçtü biçti. Canı çıkası ne biçim ölçtü biçti, sonra canı çıkası tekrar (nasıl ölçtü biçti) nasıl ölçtü biçtiyse! Sonra baktı. Sonra kaşlarını çattı, suratını astı. En sonunda kibirini yenemeyeip sırt çevirdi de "bu (Kur'ân) dedi, olsa olsa (sihribazlardan öğrenilip) nakledilen bir sihirdir. Bu, insan sözünden başka bir şey değil."*¹⁹⁶

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, âyetin siyâk-sibâkı ve âyet grubu ile ilgili olarak nakledilen nüzûl sebepleri, söz konusu âyetin Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığını değil, bizzat Kur'ân vahyinin, ilâhî vasfını reddetmeye yönelik çabayı dile getirdiği anlaşılmaktadır. Sevk ediliş amacı göz ardı edilerek bu âyetin Halku'l-Kur'ân konusunda delil olarak kullanılması, hitâbın doğrudan doğruya ibaresinden, fehvâsından çıkarılabilecek bir sonuç değildir. Olsa olsa, **delîlü'l-hitâb** ile varılan bir sonuç olabilir. Ancak bu da -ikinci bölümde ifade ettiğimiz gibikelâmî ekollerin ortaklaşa benimsediği "itikâdî konuların tespitiinde bu tür delillere başvurmanın doğru olmadığı" görüşüne aykırıdır.

*"De ki: Rabbimin sözlerini yazmak için bütün denizler mürekkep olsa, hattâ bir o kadar daha ilâve etsek, bütün bu denizler bitip tükenir de, Rabbimin sözleri aslâ bitmez- tükenmez."*¹⁹⁷

İmam Eş'arî, bu âyeti şu şekilde yorumlamaktadır: "Denizler mürekkep olup bunlarla yazı yazılsa, o deniz ve kalemlerin tamamı tükenir, fakat Allah'ın ilmine yokluk ilişmediği gibi, kelimelerine de yokluk ilişmez. Sözü tükenen kişide, bir aksaklık (âfet) meydana gelmiş demektir. Yüce Allah'a, herhangi bir âfetin gelmesi mümkün olmadığına göre, Allah'ın sürekli mütekellim olması gerekir. Allah mütekellim değilse, kendisinde bir aksaklık ve sükût meydana gelmiş demektir. Oysa Allah, bu tür eksiklik ifade eden her türlü nitelemeden münezzehdir".¹⁹⁸

¹⁹⁶ el-Müddessir 74/18-25.

¹⁹⁷ el-Kehf 18/109.

¹⁹⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 74.

Sonuç

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, İmam Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî tarafından kurulan **Mâtürîdiyye** ile birlikte Ehl-i Sünnet kelâmını oluşturan **Eş'ariyye** adlı kelâmî ekolün kurucusudur. Hayatının önemli bir kısmını Mu'tezilî olarak geçiren İmam Eş'arî, kırk yaşından sonra Mu'tezile'den ayrılarak halka Ashâbü'l-Hadîs'in akîdesini benimsediğini ilân etmiş ve yazdığı eserleri dağıtarak bir elbiseyi çıkarır gibi Mu'tezile'den sıyrıldığını ifade etmiştir.

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasını, onun gördüğü bazı rüyâlara bağlayanlar olduğu gibi; onun söz konusu ekolden ayrılışını Mu'tezile ekolünce benimsenen bazı ilkelerin (salâh-aslah- vücûb alellâh gibi) tutarsızlığını tespit etmiş olmasına bağlayanlar da vardır.

Eş'arîliğin, daha doğru bir ifadeyle Ehl-i Sünnet kelâmının ortaya çıkmasında Abbâsî halifeleri Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık'ın, dönemin âlimlerine haberî sıfatların te'vîli, rü'yetullâh ve Halku'l-Kur'ân gibi tartışmalı meselelerde uyguladıkları baskının etkisi büyüktür. Şöyle ki: Bu üç halife Ashâbü'l-hadîs'e ve devrin bazı ulemâsına baskı ve işkence uyguladığı gibi, bu üç halifeden sonra iktidara gelen Mütevekkil de aynı baskı politikasını (**mihne**) tersine çevirerek, Ashâbü'l-Hadîs'e değer vermiş, Ahmed b. Hanbelî'yi yanına almış ve kelâmı yasaklayarak Mu'tezile'nin geri çekilip içe kapanmasına ve kelâmın sahneden uzaklaşmasına yol açmıştır. Ancak "Tabiat boşluk kabul etmez" ilkesi mücibince Mu'tezile sahneden çekilip İslâm inancına dışarıdan yöneltilen eleştirileri Ashâbü'l-hadîs'in karşılaması da mümkün olmayınca, Ehl-i Sünnet'in görüşlerini kelâmî yönlemlerle savunan çeşitli âlimler ortaya çıktı. Abdullah İbn Küllâb el-Basrî, Kalânîsî ve Hâris el-Muhâsibî isimler bunlardan sadece bir kaçıdır. İmam Eş'arî de Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra öncelikle Ashâbü'l-Hadîs'e yönelmesine rağmen, onlardan beklediği ilgiyi göremeyince, onun irtibâta geçtiği grup "Küllâbîler" olmuştur. Eş'arî, onlarla birlikte Ehl-i Sünnet inancını savunmuş ve Eş'arîlik olarak ifade edilen ve günümüze kadar güçlü

bir şekilde İslâm düşüncesini besleyen ana damarlardan biri olan itikâdî mezhebin kurucusu olmuştur.

Başta öğrencileri olmak üzere, İmam Eş'arî'yi takip eden Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî, Abdülkâhîr el-Bağdâdî, İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî ve Hucetü'l-İslâm İmam Gazzâlî gibi âlimler, Eş'ariyye ekolünün gelişip kökleşmesine büyük katkılarda bulunmuşlardır. Özellikle Selçuklular döneminde **Nizâmiye Medreseleri'**nin kurulması ve bu medreselerde Eş'arî kelâmının okutulmasının zorunlu hâle getirilmesi, bu ekolün İslâm dünyasının her yanına yayılmasında ve çok güçlü âlimlerin yetişmesinde etkin rol oynamıştır.

Kaynaklar

Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* İstanbul 2006.

Aydınlı, Abdullah, "Ehl-i Hadis", *DİA*, İstanbul 1994, X, 507.

Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ta'tîl* (thk. Fehd b. Süleyman el-Fehid), Riyâd 2005.

Cârullah, Zühdi, *el-Mu'tezile* Kahire 1974.

Ebû Abdillâh Hanbel b. İshak b. Hanbel, *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b.Hanbel* (thk. Muhammed Nağaş), Mısır 1983.

İbn Ebû Tâhir Tayfûr el-Mervezî, *Kitâbü Bağdâd* (thk. İzzet el-Attâr el-Hüseynî-M. Zâhid el- Kevserî), Kahire 1368/1949.

Erdemci, Cemalettin, "Mihne Hadisesinin Kelâm İlmine Etkisi", *Mihne Süreci Ve İslâmî İlimlere Etkisi* (ed. Mehmet Mahfuz Söylemez), Ankara 2012.

Eş'arî, *İstihânü'l-havz fî ilmi'l-keîâm* (thk. Richard J. McCARTHY (*The Theology of al-Ash'arî* içinde), Beyrut 1953.

Eş'arî, *Kitâbü'l- Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (thk. Richard J. McCARTHY), Beyrut 1953.

Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (thk. Fevkiye Hüseyin), Dârü'l-Ensâr, Mısır.

Herevî, Ebû İsmail Pir-i Herat Hace Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî (481/1089) (tahric Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed b.

Osman el-Ensârî), Medine: Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, 1998/1419.

İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1412/1992, I-XVIII).

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr (630/1233), *el-Kâmil fi't-tarih*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1992.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân* (thk. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut 1968-72.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1968.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (thk. Rızâ-Teceddüd), Beyrut, 1978.

İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986.

Keskin, Mehmet, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2005.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhit*, İstanbul 1995.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, (310/923), *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (thk., Muhammed Ebü'l-Fazl), Beyrut, Dâru Süveydan, 1967.

Umrecî, Ahmed Şevkî İbrahim, *el-Mu'tezile fi Bağdâd ve eserühüm fi'l-hayâti'l-fikriyye ve's-siyâsiyye -min hilâfeti Me'mûn hattâ vefâti'l-Mütevekkil ale'llah-*, Kâhire, 2000.

Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl* (çev. Necati Tetik- Necdet Çağıl), Erzurum 1994.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsiler", *DİA*, İstanbul, 1988, I.

IV

EBÜ'L-HASAN el-EŞ'ARÎ; KELÂM SİSTEMİ ve USÛLÜ

Hikmet YAĞLI MAVİL*

1- Eş'arî'nin Basra'dan Bağdat'a Uzanan Yolculuğu

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî 260 (873) yılında bugünkü Irak sınırları içerisinde yer alan ve döneminin en önemli kültür merkezlerinden biri olarak kabul edilen Basra'da dünyaya gelmiştir.¹ Kaynaklar onun Yemen'deki Eş'ar Kabilesi'ne mensup olan seçkin ünlü sahâbî Ebû Musâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) soyundan geldiğini söyler. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İslâm adına yaptıkları hizmetlerden dolayı övgü dolu sözlerle bahsettiği bu soydan gelmesi, müntesiplerinin nazarında Eş'arî'nin değerini artırmıştır.²

Eş'arî'nin babası Şâfiî mezhebine mensup muhâfazakâr bir Ehl-i Hadis âlimidir. Küçük yaşlarda babasının vefâtı üzerine Yahyâ b. Zekeriyâ es-Sâcî'nin gözetimine

* Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hmavil@ibu.edu.tr

¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhim Ramazan, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1997, s. 225.

² Mâide sûresi'nin "Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, bilsin ki Allah öyle bir kavim getirir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler" şeklindeki 54. âyeti nâzil olduğunda Hz. Peygamber Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi işaret ederek: "Onlar işte bunun, yani Ebû Musâ el-Eş'arî'nin kavmidir" şeklinde açıklamada bulunmuştur. Bkz. İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fi mâ nusibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-cil, 1995, s. 56-61, 77-79.

giren Eş'arî, böylece babasının arkadaşından Ehl-i Hadis'in görüşlerini öğrenme fırsatı elde etmiştir. Sonrasında Basra Mu'tezilesi'nin lideri konumunda bulunan Ebû Ali el-Cübbâî ile yakınlaşıp ondan kelâm tahsil etmesi, Eş'arî'nin zihin dünyasında ciddi bir değişikliğe yol açar.³ Hayatının bu döneminde Eş'arî'nin tamamen Mu'tezilî görüşleri benimsediğini kaydeden kaynaklar, onun hocası Cübbâî'yi temsilen münâzara meclislerine katılacak derecede bir ilmî yetkinliğe kavuştuğunu haber vermektedir.⁴

O bir taraftan da Abdurrahman b. Halef, Ebû Halîfe el-Cumâhî, Sehl b. Nûh, Muhammed b. Ya'kûb gibi Sünnî âlimlerden hadis ve fıkıh dersleri alır. Eş'arî, kırklı yaşlara vardığında Mu'tezile akılcılığına dair derin şüpheler yaşamaya başlamış, Allah'ın yardımına sığındığı bir inzivâ sürecine girerek bütün bildiklerini gözden geçirmiştir. Bu şüpheler neticesinde Mu'tezile'nin görüşlerini terk etmeye karar veren Eş'arî, ayrılışını büyük bir özgüvenle Basra'nın Merkez Câmii'nde halka duyurmuştur. Mu'tezile içerisinde kaldığı yılları büyük bir gaflet ve pişmanlık olarak değerlendiren Eş'arî, yaptığı bu ayrılık konuşmasında kendisinin bir zamanlar rü'yetullahı inkâr ettiğini ve kişinin kendi fiillerinin yaratıcısının yine kendisi olduğunu savunduğunu, ancak bu düşüncelerden vazgeçtiğini söyleyerek daha sonraki hayatıyla ilgili bize ipucu vermektedir.⁵

O artık geleneğe dönüş olarak da isimlendirilebilecek mütedil bir din anlayışını hâkim kılma görevini üstlenmiş ve bu uğurda hayatını Mu'tezile ile mücadeleye adanmıştır. Öyle ki, onun ömrünün sonunda gözlerini

³ Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, Beyrut, Dâru Sâdır, ts., II, 356; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 47, 98.

⁴ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 98.

⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 225; Makrizî, *el-Hıtat*, II, 359; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 50-51.

yumarken Mu'tezile'ye lânet okuduğu da rivâyet edilmiştir.⁶ Bununla birlikte Eş'arî'nin, Mu'tezile ile mücadelesini Selefî bir anlayış ve üslûpla yürüttüğünü söylemek de oldukça güçtür. Dolayısıyla Eş'arî'nin yazdığı eserler ve savunduğu görüşlerde bu mezhebin ne kadar etkisinde kaldığı ya da onların görüşlerinden gerçekten uzaklaşıp uzaklaşmadığı hususu daima araştırmacıların ilgisini çeken bir konu olagelmıştır.

Eş'arî uzun yıllar savunuculuğunu yaptığı bu mezhepten ayrıldığını ilân ettikten sonra, bir süre daha Basra'da yaşamını sürdürmüş ve "Hocam!" dediği Ebû Ali el-Cübbâî ile meclislerde karşılıklı münâzaralarda bulunmuştur.⁷ Ancak Mu'tezile âlimleri ile daha fazla aynı ortamda kalmak istemeyen Eş'arî, 300'lü (912) yıllarda Basra'yı terk ederek Bağdat'a göç etmiş ve bu şehirde Ahmed b. Hanbel'in öğretilerini yaşatmaya çalışan ve Mihne mağdûru çevrelerin büyük kesiminin desteğini alan Hanbelîler'le karşılaşmıştır.

Kaynaklara göre Eş'arî, bu "i'tizâl"ine destek aramak için Hanbelîler'i temsil eden Ebû Muhammed Hasan b. Ali el-Berbehârî'nin (ö. 329/940-941) yanına giderek kendisine, Mu'tezile'den ayrıldığını ve artık onların karşı safında yer aldığını anlatmıştır. Nitekim Hanbelîler'den alacağı destek Eş'arî'yi Mu'tezile karşısında daha emin ve muktedir kılacaktır. Bu görüşmenin akabinde ise Berbehârî, Eş'arî'nin kelâmî bir yöntem içerdiğini fark ettiği görüşlerine rağbet göstermemiş ve Ahmed b. Hanbel'in öğretileri dışında hiçbir şeyle ilgilenmediğini açıkça beyân etmiştir.⁸ Eş'arî'nin diğer eserlerine nispetle, Selefî düşüncenin tesirlerinin daha yoğun

⁶ Kuşeyrî, *er-Resâilü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Muhammed Nûr el-Hasan, Karaçi: el-Ma'hedü'l-merkez li'l-ebhâsi'l-İslâmiyye, 1964, s. 4.

⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 355; Kuşeyrî, *er-Resâilü'l-Kuşeyriyye*, s. 4-6; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 100-101.

⁸ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman b. el-Useymin, Riyad: el-Emânetü'l-âmme li'l-ihfâl, 1419/1999, III, 37.

hissedildiği *el-İbâne an usûli'd-diyâne* ve *er-Risâle fi'l-îmân* adlı eserlerinin bu dönemde yazıldığı tahmin edilmektedir.⁹ Zira bu iki eser, Eş'arî'nin kendisini Selefi çevrelere yaklaştıracığını umduğu nakle bağlı bir akîde anlayışı sergiler.¹⁰

Ne var ki o, bu saatten sonra kelâm yöntemini kullanmayı teşvik etmesi bakımından Hanbelîler'in, Hanbelîler'e yaranmak için görüş değiştirdiği iddiasıyla da Mu'tezilîler'in hedefi olmaktan kurtulamamıştır. Hattâ Eş'arî'nin 324 (935-36) yılında Bağdat'ta vefât ettikten sonra mezarının Hanbelîler tarafından tahrip edilme ihtimaline karşı, sevenleri tarafından gizlendiği bilgisi, o dönemde yaşanan gerginliğe işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.¹¹

Berbehârî'den görmediği desteği Şâfiî mezhebinin imamlarından Ebû İshâk el-Mervezî'de bulan Eş'arî, böylece onun cuma günleri Mansûr Câmî'ndeki derslerine devam etmiş, bir taraftan da Basra ve Bağdat bölgesinde ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür.¹² Bağdat'ta Şâfiîlerin üstâdı konumunda bulunan İbn Süreyc'in öğrencisi Ebû İshak el-Mervezî, hocasının ölümünden sonra bu şehirde Şâfiîler'in önde gelen imamları arasında yer almıştır.¹³ Eş'arî'nin Mervezî ile kurduğu bu yakın

⁹ Bâkîllânî, İbn Fûrek, İsfêrâyanî ve Cüveynî gibi sonraki dönem Eş'arî ulemâsı, Eş'arî'ye *el-Lüma'* ve *Risâle fi İstihâni'l-havz fi ilmi'l-keîlâm* eseri üzerinde atıfta bulunurken; Hanbelîler'e karşı Eş'arî'yi savunan İbn Asâkir ise daima *el-İbâne'*ye vurgu yapmaktadır. Kalaycı, Mehmet, *Tarihî Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019, s. 189-190.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Burkân, İbrahim, "Eş'arî'nin İki Kitabı el-Lüma' ve el-İbâne'nin Te'lif Zamanı Problemi", çev. Hikmet Yağlı Mavil, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, XIV/2 (2016), s. 583-606.

¹¹ Âlûsî, Ebû'l-Berekât Hayreddin, *Cilâü'l-ayneyn fi muhâkemeti'l-Ahmedeyn*, nşr. Dâni b. Münîr Âl-i Zehvî, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2006, s. 219.

¹² İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 46.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 262.

ilişki, Mervezî'den tahsil gören pek çok kişinin Eş'arî ile tanışmasına neden olurken Eş'arî'nin görüşlerinin Şâfiîler arasında kabul görmesini ve yayılmasını da kolaylaştırmış olmalıdır.¹⁴

2- Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet Kelâmı İnşası

Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldığında ilk olarak kendisinin Ahmed b. Hanbel ve diğer hadis âlimlerince temsil edilen Selef itikadını benimsediğini söylemek sûretiyle Ehl-i Hadis'in etkisinde kalmış gibi görünür.¹⁵ Diğer taraftan kelâm ilminde akıl, nakilden bağımsız bir biçimde doğru ve kesin bilginin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Kelâm ilmini akâid âyetlerinin izahına çalışan "bir itikâdî tefsir ekolü" olmaktan çıkarıp gerçek bir "İslâm felsefesi" konumuna yükselten şey, onda bulunan bu akıl merkezci yapısıdır.¹⁶ Dolayısıyla Eş'arî, Ehl-i Hadis'in naslardan hareketle ortaya atıp savunduğu itikâdî inanç esaslarını kabul etmekle birlikte, kelâmî problemleri tartışması ve bu esasları aklî delillerle savunması yönüyle de, onlardan farklılaşır. Eş'arî bu aşamadan sonra Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile başlayıp İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) ve Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ile devam eden ve Mu'tezile karşısında bir türlü istenen olgunluğa ulaşamayan Sünnî Kelâm Hareketi'nin önemli temsilcilerinden birisi konumuna yükselir. Küllâbiyye'den ziyâde Eş'arî'nin görüşlerinin mezhep niteliğine kavuşmasının sebepleri ise, şüphesiz Eş'arî'nin yönteminin daha başarılı olmasında aranmalıdır.

Nitekim Eş'arî kendisinden önce Mu'tezile elinde doğduğu için Selef âlimlerince dinî ilimler içerisine dâhil

¹⁴ Kalaycı, *Tarihî Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 97.

¹⁵ Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (nşr. Abbas Sabbâğ), Beyrut 1994, s. 34-35.

¹⁶ Mavil, Kılıç Aslan, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*, Ankara: Fecr Yayınları, 2019, s. 70.

edilmeyen kelâm ilmini bu çerçevede ele almış ve görüşleriyle Ehl-i Sünnet'in kelâmına resmî bir hüviyet kazandırmıştır. Eş'arî'nin bu bağlamda *Risâle fî İstihâni'l-havz fî ilmi'l-keîâm* ile *Risâle ilâ Ehli's-Seğr* olarak da bilinen *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa* adlı risâlesi ve *el-Lüma'* isimli eserinin önemli bir katkısı vardır.

Eş'arî, öncelikle hakikatin peşinden koşmayı bırakarak taklîde yönelen kimseleri eleştirir ve taklîdin özellikle akîdevî meselelerde kabul edilemez ve topluma hizmette faydasız olduğunu vurgular. Yine dini taklitten ibaret gören Hanbelîler'i eleştirdiği gibi, aynı eleştirileri Kur'ân'ı rehber edinmeyi bir tarafa bırakarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Ebû Ali el-Cübbâi ve Ca'fer b. Harb gibi Mu'tezile mezhebinin önde gelenlerine tâbi olan şahıslara da yöneltmektedir.¹⁷

Bu eleştirilerden hem Hanbelîler hem de Mu'tezile âlimleri nasibini almaktadır. O kendilerine ulaşan bir hadisin doğruluğunu araştırmak için çok uzak ülkelere yolculuk yapan Selef âlimlerinden övgüyle bahseder.¹⁸ Buradan hareketle İmam Eş'arî'nin hayatı boyunca hakikat arayışı içerisinde olduğu ve taklîdin her türlüsüne karşı çıktığı görülmektedir.

Kendi döneminde Hanbelîler'le arasının açıldığını gösteren *Risâle fî İstihâni'l-havz fî ilmi'l-keîâm* adlı risâlesi ise, kelâm ilminin sadece meşrûiyetini değil, aynı zamanda gerekliliğini de savunmasıyla dikkati çeker. Eş'arî risâlede kelâm ilminin zorunluluğunu izah ederken bu ilimle fıkıh ilmi arasında bağlantı kurma yolunu tercih eder. Kelâm ilminin konularının ve aklî istidlâllerin aslında Kur'ân'da ve sünnette yer aldığını ısrarla vurgular. Buna göre Hz. Peygamber pek çok fikhî mese-

¹⁷ Eş'arî, *Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend, Kahire: Külliyyetü Dâri'l-ulûm, 1987, a.mlf., *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, s. 29-30; Eş'arî, *Usûlü Ehli's-Sünne*, s. 124.

¹⁸ Eş'arî, *Usûlü Ehli's-Sünne*, s. 124.

le hakkında konuşmadığı halde kendisinden sonra insanlar fikhî meselelerde çözüm arayışına girmişler, **na-zar** ve kıyasla istidlâllerde bulunmuşlardır.¹⁹

Buna göre Hanbelîler'in iddia ettiği gibi Hz. Peygamber döneminde olmayan itikâdî konuları konuşmak eğer bid'at olsaydı Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî gibi fıkıh ilminde üstâd kabul edilen kişilerin de vasiyet ve ferâiz gibi sonradan ortaya çıkan fıkıh konularında hüküm verdiği için bid'atçı olması gerekirdi.²⁰

Eş'arî'ye göre Müslümanların sonradan ortaya çıkan kelâmî problemler karşısındaki durumu, onların fikhî meseleler karşısındaki tavrıyla benzer olmalıdır. O halde **usûlüddîn** konularında ortaya çıkan yeni problemler karşısında duyu ve akıl yoluyla çözüm bulmak her müslümanın görevidir.²¹ Eş'arî böylece sonradan ortaya çıkan kelâmî problemlerin ele alınmasının Hz. Peygamber'in sünnetinden sapma anlamına gelmediğini, aksine kelâm ilminin hem fert hem de toplum için zorunlu olduğunu vurgulamaktadır.²² Dolayısıyla Gazzâlî'nin sadece ihtiyaç halinde gerekli gördüğü ve toplumun belli kesimine hasrettiği bu ilim, aslında Eş'arî tarafından tercih edilen bir görüş değildir.²³

¹⁹ Eş'arî, *Risâle fî İstihşân*, s. 181.

²⁰ Eş'arî, *Risâle fî İstihşân*, s. 184.

²¹ Eş'arî, *Risâle fî İstihşân*, s. 184-185.

²² Yağlı Mavil, Hikmet, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 65-65.

²³ Gazzâlî fıkıh ilmini her bir fert için gerekli görürken kelâm ilmiyle uğraşmayı ise farz-ı kifâye olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla toplumda insanları kesin tasdik seviyesine ulaştıracak ve kalbi şüphelerden uzak tutacak gönlü şüphelerden temizleyecek kelâmcıların bulunması zorunludur. Ancak halk kesiminin bu ilimle uğraşması doğru değildir. Doğru bir itikada sahip olabilmek için kelâm kitaplarını okumaya gerek yoktur. Bu taklit yoluyla bile mümkündür. Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (çev. Ömer Dönmez), İstanbul: Hisar Yayınevi, s. 15-24.

Nitekim Eş'arî, "Şâyet, Rabbiniz aç ve susuz değildir, giyiniktir veya çıplaktır, rutubetli veya kurudur, cisimdir, arazdır, koku koklar, kalbi ve ciğeri vardır, ata biner veya binmez denilse, siz yine de susacak mısınız?"²⁴ sorusuyla dikkatleri çekerek kelâm ilminin zorunluluğunu anlatır. Dolayısıyla o, bir taraftan Ehl-i Sünnet adına Mu'tezile ile mücadele ederken diğer taraftan da kelâm savunusu yaparak bu ilmi dinî-naklî ilimler içerisine yerleştirmeye çalışır. Eş'arî, kelâm ilminin gerekliliğini izah ettikten sonra bu fikri âyet ve hadislerle de kuvvetlendirme yoluna giderek aslında akîl istidlâllerle destekleme yönteminin bizzat Allah Teâlâ tarafından kullanıldığına işaret eder. Ona göre Cenâb-ı Hak, Kur'ân'da **burhânî** bir dil kullanmış, kabul etsinler ya da etmesinler bütün akıl sahiplerince ortak olan akıl ve mantıkla hitapta bulunmuştur.²⁵

*"O, başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayacak olandır. Bu, O'na göre ilk yaratmadan kolaydır"*²⁶ meâlindeki âyetin Cenâb-ı Hakk'ın bir şeye benzerinin hükmünü vermek sûretiyle kıyasa başvurduğunu delil gösteren Eş'arî, böylece kıyâs ve istidlâlde bulunmanın bizzat Allah tarafından kullanılan bir metod olduğuna dikkat çekerek kelâm ilminin dinî bir mâhiyeti bulunduğunu söyler.²⁷

Eş'arî bu görüşünü delillendirmek için Hz. Peygamber'in uygulamalarından örnek vermeyi de ihmâl etmez. Onun kelâmî konularda konuşanları kınadığına ve bu tartışmaları bidat kabul ettiğine dair sahih bir rivâyet bulunmamaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber, bir gün siyah doğduğu için çocuğunu kabullenmek istemeyen

²⁴ Eş'arî, *Risâle fî İstihsân*, s. 182.

²⁵ Mavil, Kılıç Aslan, "Eş'arî'nin el-Lüma'ında Sünnî Kelâmın İnşası", *Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu-Eş'arîlik*- Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018, s. 650.

²⁶ er-Rûm 30/27.

²⁷ Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, s. 134-135.

bir babaya, develerin içerisinde kırmızı renkte olanı olduğu gibi karışık renkte de deve olmasının sebebini sorar. O kişi ise “soyuna çekmiş olabileceği” cevabını verir. Eş'arî, bu hadiste Allah'ın Peygamber'ine bir şeyi eş ve benzeriyle kıyaslama yöntemini öğrettiğini belirtir. O halde der Eş'arî, “Bizim de benzer konularda eş ve benzeriyle hüküm vermemiz gerekir.”²⁸

Hız. Peygamber hareket, sükûn, cüz ve tafrâ gibi konular hakkında konuşmamış olsa bile bu konulardan habersiz değildi. Zira bu konular, esasen Kur'ân'da bulunmakta, hareket ve sükûnun Allah hakkında câiz olmadığına dair deliller de, bizzat Kur'ân'da Hız. İbrahim kıssasında zikredilmektedir.²⁹

Yine Hız. Peygamber bütün insanlığı, Allah'ı bilmeye ve kendi peygamberliğini tasdik etmeye dâvet ederken, Allah'ı bilmemek ve Peygamber'ini tasdik etmemekten nehyetmiş, iman ve İslâm'dan her neye dâvet ve iyiliklerden her neye teşvik ettiyse, onların hepsini halka anlatarak delillerini açıklamıştır. Eş'arî'ye göre Hız. Muhammed, insanlara kendilerinin hâdis olduklarını ve her hâdisin bir muhdisinin bulunduğunu delilleriyle anlatmıştır.³⁰

Eş'arî böylece bazılarının iddia ettiği gibi, kelâm ilmini muhâliflerle mücadele aracı olmaktan çıkarıp onu dinî düşüncenin inşâsında başvurulması gereken temel bir yöntem haline getirmiştir. Diğer taraftan Eş'arî, bilinmeyen bir şey hakkında bilgi elde edilmesine imkân vermek şeklinde tanımladığı nazarı iki kısma ayırır. Bunlardan ilki dinin aslını meydana getirir.

Âlemin cevher ve arzılardan meydana geldiği ve hâdis olduğu hakkında akıl yürütmek, kadîm varlık ile muhdes varlığı birbirinden ayırmak gibi konularda da

²⁸ Eş'arî, *Risâle fî İstihsân*, s. 177.

²⁹ el-En'âm 6/74-79; Eş'arî, *Risâle fî İstihsân*, s. 173.

³⁰ Eş'arî, *Usûlü Ehli's-sünne*, s. 156-157.

akıl yürütmek buna örnektir. Yine Allah'ın varlığının ispatı ile O'nun sıfât ve fiillerini bilmek nazarın bu kısmına dâhildir. O, Allah'a dair bilgilerimizin akıl yürütmeyle elde edildiğini ve bu tür bilgilere ulaşmanın herkes için zorunlu olduğunu savunmuştur. O yüzden bülûğ çağına eren bir kimsenin ilk görevi Allah'ı bilmektir, Allah'ı bilme konusunda ise yapılacak ilk şey, nazar ve istidlâlde bulunmaktır. Bu sebeple Eş'arî'ye göre bu türden akıl yürütme bütün mükellefler için vâciptir.

Nazarın ikinci kısmı ise "cedel"dir. Cedel bazı durumlarda vâcip bazı durumlarda ise mendûp olur. Eş'arî *"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle dâvet et; onlarla en güzel yöntemle tartış! Şüphesiz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir."*³¹ ve *"Ehl-i kitâb ile mücadelenizi sadece en güzel yolla sürdürün!"*³² âyeti gereğince Allah'ın Hz. Muhammed'i cedel metodunu kullanmaya dâvet ettiğini, insanlarla en güzel mücadele şeklinin ise cedel yoluyla olduğunu söyler. Dine karşı gelen kimsenin itirazlarını gidermek, gerçeğe ulaşmak için yardım isteyene yol göstermek ve gaflete düşenleri uyarmak gibi ikinci şahıslar için yapılan akıl yürütme ve istidlâller cedel kapsamına girer. O, dinde zihni karışan kimseye doğru yolu gösterip hakikati anlatmanın (irşâd) ve yanlış görüşleri benimseyenleri uyarmanın (tenbîh) bütün mükellefler üzerine vâcip olan bir görev olduğunu belirtir ve bu anlamda cedeli doğruya götürücü bir bilgi kaynağı olarak kabul eder. Öyleyse nazar tek başına yürütülen zihnî bir faaliyet iken, cedel ise muhataplar arasında karşılıklı olarak gerçekleştirilen ve kişileri hakikate götüren hem zihnî hem de fiilî bir faaliyettir.³³

³¹ en-Nahl 16/125.

³² Ankebût 29/46.

³³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1987, 292-294. Krş. Yağlı Mavil,

Dolayısıyla Eş'arî'ye göre Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve âlemin yaratılmışlığı gibi temel meselelerde hakikatin bilgisine ulaşma aracı olan **nazar ve istidlâl** bizzat Cenâb-ı Hakk'ın Kur'ân'da emrettiği bir yöntem olarak mükellefler için vazgeçilemez ve devredilemez bir sorumluluktur. Öte yandan bu akıl yürütme yöntemiyle elde edilen bilgilerin bu konuda aynı seviyeye ulaşmamış kimselerle paylaşılması da, bir başka akıl yürütmeyi gerekli kılmaktadır. İşte cedel yöntemi âyetler ve olaylar üzerine nazarda bulunmak sûretiyle elde edilen hakikat bilgisinin başkalarıyla paylaşılması için gereken rasyonel şartların hazırlanması anlamında, yerine göre zorunluluk arz eden pedagojik bir çabayı ifade etmektedir. Felsefe veya tasavvuf gibi başka metafizik bilgi kaynaklarına yönelen sonraki Eş'arîler'in kelâm ilmini cedelden ibaret görmeleri ise ayrıca ele alınması gereken bir husustur.

Eş'arî'nin öğretilerinin mezhebe dönüşmesine etki eden ve onu öncekilerden farklı kılan bir diğer husus da, onun *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* isimli eserinde Selef'in üzerinde icmâ ettiği esasları tek tek zikrederek bu esasları halka ilân etmesidir. Ancak kendisinin bu çalışmasında muhâfazakâr Selefî kesimden ziyâde daha geniş bir kitleye hitap etme gayreti taşıdığı göze çarpar. Bu sebeple onun eserde tespit ettiği prensipler, Ehl-i Sünnet Kelâmı'nın kurulmasında belirleyici bir role sahiptir.

Nitekim dikkatle incelendiğinde Eş'arî'nin Selef'in üzerinde icmâ ettiğini söylediği bu prensiplerin pek çoğu aslında Ehl-i Hadis'in genel kanaatlerini yansıtmaktadır. Bununla birlikte Eş'arî kendisinden önce gelen Ebû Hanîfe, Hüseyin en-Neccâr ve İbn Küllâb'ın etra-

fında birleştiği bazı yorumları da söz konusu icmâ içerisinde ele alarak ümmetin uzlaştığı itikâdî esaslar daire-sini genişletmiştir.

Meselâ, Eş'arî bu eserde ilk olarak **atomculuk** konusunda herhangi bir görüş beyân etmediğini bildiğimiz Selef âlimlerinin âlemin cevher ve arazlarıyla sonradan yaratılıp muhdes olduğu konusunda icmâ ettiklerini söyler.³⁴ Benzer şekilde sıfatların Allah'ın zâtının aynı da gayrı da olmaması, kesb teorisi, isitâat-fiil ilişkisi, haberî sıfatlardan biri olan Allah'ın nüzûlünün cisim ve cevherlere ait bir nitelik olan "inme" anlamına gelmediği şeklindeki te'vîli, insanın gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutulması gibi hususlar, Selef'in değinmediği kelâmî konulara örnek teşkil etmektedir.

Selef'in üzerinde ittifâk ettiği esasları bir takım kelâmî konuları da içine alacak şekilde genişleterek bu esasları Ehl-i Sünnet'in inanç esasları olarak tespit etmesi Eş'arî'yi benzer görüşleri dile getiren âlimlerden bir adım öne çıkarmıştır. Artık kendisinden sonra Ehl-i Sünnet Kelâmî'nin **celîlü'l-keîâm** adını verdiği bu ana konularını kabul etmek Ehl-i Sünnet'in bir ölçütü iken, bu prensiplerden bir veya birkaçını reddetmek ise Ehl-i Bid'at'in belirleyici bir esası haline gelmiştir. Dolayısıyla bugün Abdülkâhîr el-Bağdâdî başta olmak üzere pek çok mezhepler tarihçisinin **Ehl-i Sünnet'in Prensipleri** olarak zikrettiği hususların ilk önce Eş'arî tarafından tek tek tespit edildiği ve kendisinden sonra bu prensiplerin genel kanaat halinde dönüştüğü görülmektedir. Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet Kelâmî'nin kurucularından birisi olarak kabul edilmesinin ardında yatan sebeplerin başında, kanaatimizce onun bu cesûr ve kuşatıcı yaklaşımı yer almaktadır.

Eş'arî, böylece kendi döneminde baskın konumda bulunan bu iki mezhep arasında durarak, bir taraftan

³⁴ Eş'arî, *Usûlü Ehlî's-Sünne*, s. 131.

vahye karşı akılı önceleyen Mu'tezile ile mücadele ederken, diğer taraftan da dinî görüşlerin açıklanmasında aklın kullanılmasına karşı çıkan Hanbelîler'le de mücadele etmek durumunda kalmıştır. Mu'tezile tecrübesinden sonra muhafazakâr Ehl-i hadis çevrelerine kelâm ilmini kabul ettirmenin zorluğunu yaşayan Eş'arî'nin Mu'tezile'nin akılcılığı ile Hanbelîler'in katı tutumu arasında ortaya koyduğu bu mütedil din anlayışı, halk nazarında yavaş yavaş karşılığını bulmaya başlamış, Şâfiî, Mâlikî ve bazı Hanbelîler olumsuz tavırlarını bir kenara bırakarak Ehl-i Sünnet Kelâmı'nı içtenlikle benimsemişlerdir. Eş'arî'nin görüşlerinin bir mezhebe dönüşmesinde her tabakadan güçlü öğrencilerin yetişmesi ve bu öğrencilerin hocalarının görüşlerini derleyerek dört bir tarafa yaymasının da yadsınamaz bir katkısı olmuştur.

3- Eş'arî'nin Kullandığı İstidlâl Usulleri

Kelâm ilmi, vahiyle belirlenmiş dinî akîdeleri ispat vesile olarak araştırmayı, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi metot olarak benimsemiş bir ilimdir. Bu yüzden kelâm zaman zaman "nazar ve istidlâl ilmi" ve "cedel ilmi" gibi isimlerle de anılmıştır.³⁵ Kelâm ilmi ele aldığı konular itibariyle dinî bir ilim olmakla birlikte dinî-akîdevî meselelere yaklaşım tarzı itibariyle daha çok akî bir yöntem takip etmektedir. Özellikle Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, yaratma ve âleme müdâhale gibi Allah-âlem ilişkisine dair (kader, irâde, istitâat, rü'yetullah vb.) hususları kapsayan "ilâhiyyât" konuları ile peygamberlik, vahiy, mucize gibi "nübüvvet" meseleleri, kelâmda akî delilin naklî delile öncelediği "akliyyât" sahası olarak değerlendirilir. Bu yönüyle söz konusu alan, **usûl-i selâse**'nin üçüncü bölümünü teşkil eden "**sem'iyât**"tan

³⁵ Çelebi, İlyas- Güdekli, Hayrettin N., "Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 397.

ayrılmış, böylece kelâm ilmi, vahyin lafız ve mefhûmu çerçevesinde bilgi üreten fıkihtan farklı bir biçimde rasyonel ve felsefî bir disiplin haline gelmiştir.³⁶

Kelâm âlimleri **ilâhiyyât**, **nübüvvât** ve **semiyyât** şeklinde tasnif ettikleri dinî-metafizik alanı anlamaya çalışırken belli başlı yöntemler kullanmışlardır. Eş'arî'nin sisteminde de aklî delilin en önemli kısmını "**gâibi şâhîde kıyaslama**" metodu oluşturmaktadır. Bunu sırasıyla "**sebr ve taksîm**", "başlangıçtan sona istidlâl", "bir şeyi bir tarzda yapanın başka bir tarzda da yapabileceğine istidlâl"³⁷ ve "dil ile istidlâl" yöntemi izlemektedir. Allah inancını merkeze alan bir sistem oluşturmayı amaçlayan ve ulûhiyetin ispatı ile Allah'ın âlem ile irtibatını temellendirmeye çalışan Eş'arî, duyulur âlemlerle gayb âlemi arasında ilişki kurarak "**el-İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib**" yönteminden hareket etmektedir.

Eş'arî'ye göre nazar ve istidlâl kavramlarıyla ifade edilen mütekaddimîn dönemi kelâmının temel akıl yürütme formu olan "**şâhidle gâibe kıyasta bulunma**" yöntemi bizzat Kur'ân'dan çıkarılmış bir düşünce biçimidir. Onun nazar ve istidlâl yöntemini esas aldığı ve şâhîdden yola çıkarak gâib hakkında hüküm verdiği en önemli konuların başında sıfatların ispatı gelir. Sıfatları gruplar halinde ele alan Eş'arî, öncelikle Allah'ın "**âlim, kâdir ve hay**" oluşunu ispatlar. Hikmete uygun iyi ve güzel fiiller ancak âlim bir zâttan meydana gelir. Dokumacılığın inceliklerini bilmeyen bir kimsenin kumaşı desenlerle işleyip sanatın inceliklerini göstermesi mümkün değildir. Âlemin hikmete uygun bir şekilde düzenlenmesi ve hayvanların hikmete uygun bir düzen içerisinde yaşamaları ve bunları kendi kendilerine yapmalarının imkânsızlığı, evrenin yaratıcısının âlim oluşuna delâlet

³⁶ Bkz. Mavil, Kılıç Aslan, "Eş'arî'nin el-Lüma'ında Sünnî Kelâmın İnşası", *Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu-Eş'arîlik*-Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018, s. 650.

³⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287-289.

etmektedir. Benzer şekilde hikmet sonucu ortaya çıkan eserlerin yaratıcısının kudret sahibi (kâdir) ve diri (hay) bir varlık olması gerekmektedir. Şâyet bu eserlerin kudret ve hayat vasfını taşımayan biri tarafından yaratılması mümkün olsaydı, bu durumda ölü ve âciz durumda bulunan insanlardan da benzeri fiillerin meydana gelmesi söz konusu olabilirdi. Bunun imkânsızlığı da, yaratılmış olan varlıkların Allah'ın hay ve kâdir oluşuna delâlet ettiğini bize açıkça göstermektedir.³⁸

Eş'arî, bu örnekleri verirken “şâhid ile gâibe kıyâsta bulunma” yönteminin ilk şekli olan “delâlette ortaklık” esasına dayalı kıyâsı kullanmaktadır. Bu kıyâsta Allah'ın muhkem (hikmetli) fiillerinin ürünü olan âlemdeki varlıklar doğrudan Allah'ın âlim, kâdir ve hay oluşuna delâlet etmektedir.

Allah'ın hay, âlim ve kâdir olması, O'nun aynı zamanda “hayat, ilim ve kudret” gibi meânî sıfatlarının varlığını gerektirir. Nitekim hikmetli ve güzel eserler ancak çimizdeki âlim kimselerden meydana geldiği gibi, yalnızca bizden ilim vasfına sahip bulunanların elinden çıkmaktadır. Şâyet hikmetli fiiller kendisinden meydana geldikleri kimsenin ilmine delâlet etmiyorsa, o kimsenin âlim olduğuna da delâlet etmez.³⁹

Buradaki sebep-müsebbep ilişkisi, birinin varlığı veya yokluğu diğerinin de varlığı veya yokluğunu gerektirecek tarzda bir illiyet ilişkisi olduğu için bu kıyâsa “illette ortaklık” adı verilmektedir. Şu halde insanın âlim olmasının illeti “ilim” arazıdır. Gâib hakkında da aynı ilke geçerli olduğundan, önceden ispat edilen ilâhî sıfatların gerisinde bir takım ilâhî mânaların var olması gerekir. Elbette ilâhî sıfatlar (hay, âlim, kâdir) geçici olmadığı için, ilâhî mânalar da hâdis ve sonlu değil, tıpkı

³⁸ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı: el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 47-48.

³⁹ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 49.

Allah'ın zâtı gibi kadîmdir. Bu tür sıfatların ispatında kullanılan akıl yürütme metoduna da "illete dayalı kıyâs" adı verilmektedir.⁴⁰

Eş'arî ilk yaratılışın imkânı ile son yaratılışın imkânı metodunu ise, öldükten sonra dirilmenin mümkün oluşu hakkında kullanır. Bu yöntem, bir şeyin ilk defa oluşunun ikinci defa oluşuna delil teşkil ettiğini kabul etmek sûretiyle yapılan bir istidlâldir⁴¹ ve bizzat Allah Teâlâ tarafından kullanılan bir metottur. Zira Cenâb-ı Hak: "Allah, ilk yaratmayı ve yeniden diriltmeyi gerçekleştirir",⁴² ve "İlk yaratmayı gerçekleştiren de sonrasında yeniden diriltecek olan da Allah'tır. Bu O'nun için son derece kolaydır"⁴³ şeklindeki hitâbıyla ikinci kez yaratmanın kendisi için daha kolay olduğunu belirtirken, ilk yaratma ile ikinci yaratmayı aynı kategoride değerlendirmiştir.⁴⁴

Eş'arî, ölümden sonra dirilişi inkâr edenlere karşı şâhid-den (görünür-duyulur âlem) bazı örnekler vererek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlar: "Örf ve âdete göre insanlar arasında, bir şeyi yapmaya muktedir olan bir kimse, şüphesiz yapılan bir şeyi tekrar yapmaya da muktedirdir. Hattâ bu fiil, o kimseye ilk fiilden daha kolay gelecektir. Yine "O başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayacak olandır. Bu O'na göre ilk yaratmadan kolaydır"⁴⁵ meâlindeki âyet de, ikinci yaratılışın ilki gibi olduğunu, hattâ zorluk açısından ikinci yaratılışın Allah'a daha kolay geldiğini bildirmektedir.⁴⁶

Diğer taraftan Eş'arî, bu sözlerin Allah'ın kudreti açısından yanlış anlaşılmasını gerektiği uyarısında bulunur: "Aslında Allah için bir şeyin yaratılmasının diğer bir şeyin yaratılmasından ehven olması düşünülemez." O, benzeri kaygılardan

⁴⁰ Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı: İlk dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012, s. 216-220.

⁴¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 288.

⁴² er-Rûm 30/11.

⁴³ er-Rûm 30/27.

⁴⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 45.

⁴⁵ er-Rûm 30/27.

⁴⁶ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 22.

dolayı bazı kimselerin âyette zikredilen, “Bu, O’na daha kolaydır” cümlesinde yer alan “**hû**” zamirinin Allah’ın kudretiyle yaratmasından kinâye olduğu görüşünü benimsediğini belirtmiş ve kendisi de bu anlamda âyeti te’vîl etmiştir. Neticede **ba’s ve îâde** (öldükten sonra dirilme), (bize göre) ilk yaratılıştan daha kolaydır. Çünkü ilk yaratılış doğum, terbiye, göbeğin kesilmesi, dişlerin çıkması gibi güçlük ve sıkıntı verici hâdiselerle olur. Yeniden yaratılmada ise bu zorlukların hiçbiri yoktur, bunlar olmaksızın bir defada gerçekleşmesi dolayısıyla îâdenin ilk yaratılıştan daha kolay olacağı ifade edilmektedir. İşte bu birinci yaratılışı kabul eden ilk gruba karşı Allah’ın getirdiği bir delildir.⁴⁷

Kelâmda “sebr ve taksim” olarak bilinen metod ise, bir şey hakkındaki tüm ihtimallerin geriye tek bir doğru ihtimal kalıncaya kadar elenmesi şeklindedir. Eş’arî, Allah’ın birliğini ispatlarken bu yöntemi kullanır. O, iki yaratıcının sevk ve idaresinin bir düzen içerisinde devam etmesi ve süreklilik göstermesinin mümkün olmadığını ispatlar. Zira aksi takdirde ya her ikisi veya onlardan biri âciz kalabilir. Nitekim iki yaratıcıdan biri bir insanın yaşamasını, diğeri de ölmesini irâde ederse ortaya çıkacak olan ihtimaller aklı sınırlamayla şöyle gerçekleşir:

- a. Ya her ikisinin irâdesi gerçekleşir.
- b. Ya hiçbirisinin irâdesi gerçekleşmez.
- c. Ya bunlardan birinin irâdesi gerçekleşir, diğेरininki gerçekleşmez.
- d. Ya da yaratıcı bir olur.

Bu ihtimaller üzerinde durulduğunda her ikisinin irâdesinin gerçekleşmesi imkânsız olduğu anlaşılır. Çünkü bir cismin aynı anda hem canlı hem ölü olması imkânsızdır. Eğer hiçbirinin istediği gerçekleşmezse bu durumda ikisinin de âciz olması gerekir. Âciz olan ise ne ilâh ne de ezêlî bir varlık olabilir. Eğer üçüncü şık gerçekleşirse irâdesi gerçekleşmemiş olan âciz olur ki, böyle bir varlık ilâhlık vasfını yitirir. Böylece yanlışlığı ortaya

⁴⁷ Eş’arî, *Risâle fî istihsân*, s. 109-110.

konan ilk üç ihtimalin dördüncü şıkkın doğruluğuna, yani yaratıcının bir olduğuna delâlet ettiği ortaya çıkmaktadır.⁴⁸

Eş'arî bu delilleri kullanabilmek için kelâm âlimlerinin "dil"e verdiği önemden de bahseder. Kur'ân ve sünnette var olan isim ve sıfatlar, ancak kendi dillerinde bilinmekte; iman, küfür, mâsiyet, tâat, zulüm, adl, cevr ve fısk gibi kelimelerin anlamları dile göre belirlenmektedir. Eş'arî bu konuda şöyle der: "Bize düşen, bu kelimeleri lügat anlamlarına göre kabul etmemiz, böylece kelimelere onların günlük konuşma dilinde verdikleri anlamları vermemizdir." Meselâ ona göre, din gelmeden önce imanın anlamı tasdik demektir.⁴⁹ Hattâ o, şâhid ile gâibe delil getirebilmek için dili konuşanların bir kelimeye verdikleri mânânın öneminden bahseder. İletle özdeş olan bu mâna sâyesinde şâhidde verdiğimiz bir hükmü gâibe de uygularız. Meselâ bizden gizli olan, doğrudan bilmediğimiz ateş yanımızdaki ateşle ona istidlâlde bulunarak bilinmez. Aksine hem yanımızdaki hem de doğrudan müşâhede etmediğimiz nesne, "ateş" isminin verilmesinden dolayı bilinir. O, bizim için dil ehlinin onayıyla ateştir. Zira dilciler bize, onun sıcaklık, ışık ve yapısından dolayı ateş olduğunu bildirmişlerdir.⁵⁰

4- Eş'arî'nin Kelâm Sistemi

4.1- Varlık

İslâm âleminde Mu'tezile Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye başta olmak üzere hemen hemen bütün kelâm ekolleri, İslâm dışı akımlara karşı inanç esaslarını savunma görevi üstlendikleri için Allah ile evren arasında ontolojik zıtlığa vurgu yapmaktadır. Onlar Allah'ı evrendeki diğer varlıklardan tenzîh etmek, âlemin yoktan yaratıldığını, evrenin bir sınırının ve sonunun olduğunu ispatlayabilmek maksadıyla **atomcu bir tabiat anlayışını** savunmuşlardır. Bu teoriye göre, âlemdeki cisimler parçalanamayan cüzlerden oluşur. Arazların değişmesine karşılık

⁴⁸ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 44.

⁴⁹ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 135-136; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 150.

⁵⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 289.

atomların değişmez bir karakterde oluşu da, Allah'ın varlığına delil olarak düşünülür.⁵¹

Mu'tezile içerisinde varlık hakkında elde ettiği bilgi birikimlerini Ehl-i Sünnet düşüncesine aktaran Eş'arî **atomcu evren tasavvuru** üzerinde ısrarla durmaktadır. Kelâm sisteminde evren hakkında bir bilgi edinmeden Tanrı hakkında konuşmak imkânsız olduğu için, Eş'arî'nin sisteminde bizi Allah'ın bilgisine ulaştırın en önemli delil, âlemdir. İnsan gâib hakkında bilgi sahibi olabilmek için, bilinen âlemden yola çıkar. Âlemin Allah'ın varlığına delil olabilmesi için de, her şeyden önce onun sonradan yaratılmış olduğunun ispat edilmesi gerekir. Atomlara dayalı bir tabiat anlayışı tasavvur eden Eş'arî'ye göre varlık, temelde **kadîm ve hâdis** olmak üzere ikiye ayrılır. Kadîm varlık Allah, hâdis varlık ise Allah'ın dışında kalan her şey yani âlemdir. Eş'arî'nin sisteminde varlık kategorileri de âlem tanımına göre açıklık kazanır. Âlem, Allah'ın dışındaki her şey olunca, varlıklar önce kadîm ve hâdis şeklinde iki kısma, hâdis varlıklar da kendi aralarında cevher ve araz olmak üzere ikiye ayrılır.⁵²

Hudûs ve kıdemin mânasını "varlığın önce ve sonra oluşuna bağlı" olarak düşünen Eş'arî'ye göre muhdes, varlığı ezeli olanın varlığından sonra olandır veya önceden yok iken sonradan olan veya yokluğundan sonra var olandır.

Muhdes, kendisine ait bütün nitelikleriyle birlikte cevher veya araz olarak yaratılır. Buna göre âlem, birbirine benzeyen cevherlerle, değişik türlerden oluşan arazlardan müteşekkildir. Âlemden bunların dışında başka bir varlık türü bulunmamaktadır. Dolayısıyla Eş'arî, varlığı bir başka açıdan iki kısma ayırır. Bunların ilki varlığında kendisiyle müteallik olacağı bir mahalle veya başka bir şeye ihtiyaç duymayan, ikincisi ise var oluşunda kendisine ihtiyaç duyacağı bir mahal ve kendisine ilişeceği bir

⁵¹ Bulğen, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 190-202.

⁵² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 37, 259.

nesneye ihtiyaç duyan varlıktır. O bazı eserlerinde de aynı tak-
simi “**zâtıyla kâim olan**” ve “**zâtıyla kâim olmayan**” şeklinde
yapmaktadır.⁵³

Eş’arî’nin her varlığa uyguladığı bu ayırım, hâdis varlıkta
araz ve cevher; kadîm varlıkta ise zât ve sıfatlara tekâbül etmek-
tedir. Onun bu zât ve sıfat ayırımı Mu’tezile’nin değil, müstakil
olarak sıfatların varlığını kabul eden başta Ebû Hanîfe ve İbn
Küllâb olmak üzere Sünnî kelâmcıların temel görüşüdür. Eş’arî
ise onlardan devraldığı bu konuyu aklı delillerle ispatlayarak
Ehl-i Sünnet Kelâmı’nın sıfat anlayışına güç kazandırmıştır.
Eş’arî böylece **cevher-araz nazariyesini** Allah-âlem ilişkisini
açıklarken kullanmanın yanında, Allah’ın sıfatları, isbât-ı vâcib,
kulların fiilleri, nedenselliğin reddi gibi çeşitli teolojik mesele-
leri temellendirirken de kullanmıştır.

Eş’arî, arazların mekâna ihtiyaç duyduğunu vurgularken
cevherlerin ise bir mahalle ihtiyacını kabul etmez. Cevherlerin
hareket edebilmesi için ise tabiatta boşluğun var olması gerek-
mektedir. Kâinatta belli bir boşluğun (**halâ**) var olduğuna ina-
nan Eş’arî, dolayısıyla âlemin tamamen dolu (**melâ**) olduğu gö-
rüşünü de reddeder. Ona göre **halâ**, içinde cisim bulunmayan
boş mekândır. Bir atom, bir mekândan diğer bir mekâna geçti-
ğinde bu mekânlardan biri boş, diğeri dolu olacaktır.⁵⁴ Ona göre
cevherlerin varlığı kendileri için yaratılan bir bekâ ile mümkün
iken, **arazların bekâsı** ise imkân dâhilinde değildir. Dolayısıyla
Allah tarafından yaratılan arazlar, yaratıldığı ilk **ânın** hemen ar-
dından hemen yok olur ve ikinci ânda Allah tarafından benzer-
leri yeniden yaratılmak (**teceddüd-i emsâl**) sûretiyle varlığını
sürdürür. Nitekim arazlar, mekânda yer tutmadıkları için, bir
yerden başka bir yere intikal edemezler, zaman ve mekânda sü-
rekli kalamazlar. Dolayısıyla onların sürekli varmış gibi görün-
melerinin sebebi, her ân yeniden yaratılmalarıdır.⁵⁵

⁵³ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 28, 277.

⁵⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 206.

⁵⁵ Pines, Shlomo, *İslâm Atomculuğu* (çev. Osman Demir), İstanbul:
Klâsik Yayınları, 2017, s. 12; Karadağ, Çağfer, “*Teceddüd-i emsâl*”,
TDVİA, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, XL, 40, 239.

4.2. İlâhiyât

Eş'arî'ye göre insan zorunlu bir bilgiyle değil, akıl yürüterek Allah'ın varlığına ulaşabilir. Allah'ın varlığına ilişkin bilgiler doğuştan insanda mevcut değildir. Şâyet bunun tersi söz konusu olsaydı, hiç kimse Allah'ın varlığından şüphe etmez ve herkes O'na inanmak zorunda kalırdı. Dolayısıyla Eş'arî'ye göre insan, âlemin bir yaratıcısının var olduğunu bilmeli ve bu konuda akıl yürütmelidir. Hattâ bülûğ çağına gelmiş bir kimse- nin en temel görevi Allah'ı bilmektir. Allah'ı bilmek ise, ancak nazar ve istidlâlle gerçekleşir.

Diğer taraftan insanın **teklîfle** muhatap olmasının temel şartı ilâhî hitaptır. Peygamber gelmediği sürece hiçbir şey vâcip veya harâm olmaz. Buradan hareketle akılla düşünerek Allah'ı bilmek zorunlu olsa da bu, akıl ile ulaşılan bir zorunluluk değil, aksine dinin emrettiği bir zorunluluktur. Zira şeriat gelmediği sürece kimse Allah'ı bilmekle mükellef tutulamaz.⁵⁶

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Allah'ın varlığının ispatı (isbât-ı vâcib) konusunda **hudûs delilini** çeşitli şekillerde kullanır. "Mahlûkâtı yaratan bir yaratıcının varlığının delili nedir?" sorusunu sorarak başladığı *el-Lüma*'da, cevher ve araz nazariyesine değinmez ve Ebû Hanîfe'yi takip ederek insanın biyolojik yapısı ve gelişimine dikkat çeker.⁵⁷ İnsanın kendi biyolojik gelişimini başlatma ve sürdürme gücünü elinde bulundurmadığını hatırlatan Eş'arî, bu sürecin insan dışındaki bir fâil tarafından yönetildiğini ortaya koyar. İnsanın kendi organları veya bedenini hiçbir şeyden haberi bulunmayan bir cenîn halindeyken yaratması ise yetişkinliğine nazaran daha güç bir durumdur. Şu

⁵⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 248-250.

⁵⁷ Ebû Hanîfe'ye göre bu âlem devamlı değişmektedir. Değişim ise bir değiştircinin olmasını gerektirir. Nasıl ki boş bir arsa üzerinde yapılan muhkem bir bina onu yapan bir ustanın varlığına delâlet ederse, âlemde görülen değişiklikler de onu değiştiren, hükmünde galip bir değiştircinin varlığına delâlet etmektedir. Bkz. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, trc. İlyas Çelebi, İstanbul: Marmara Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996, s. 89-90.

halde onu “bir merhaleden başka bir merhaleye taşıyan ve bulunduğu hal üzere gözeten başka bir varlığın mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira tüm bunların bir taşıyıcı ve düzenleyici olmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir.⁵⁸

Eş’arî, **cevher ve araz teorisinden** yola çıkarak âlemin hâdis olduğunu ispatlamayı da ihmâl etmez. Buna göre âlem, ihtivâ ettiği bütün cisimleri ve arazlarıyla hâdistir ve yok iken sonradan var olmuştur. Bunların hepsi için bir muhdis vardır. O muhdis, âlemlerin cevher ve arazlarını var etmiş, cinsleri birbirinden farklı kılmıştır. Âlemin muhdisi olan Allah, cevher ve araz değildir.⁵⁹

Eş’arî’ye göre Allah yaratılmışlara benzemez, O’nun eşi ve benzeri yoktur. Allah birdir ve cisim değildir. Şâhidde hikmetli ve güzel eserler nasıl âlim kimseden meydana geliyorsa, bu eserler o kimsenin ilmine de delâlet eder. Çünkü âlim, ilim sıfatını kendisinde bulunduran kimsedir. Dolayısıyla bu kimse ilim sıfatıyla âlimdir. Bu durum duyu organlarıyla değil de ancak akılla idrak edilen metafizik âlem için de geçerlidir. Nitekim Allah âlimdir. Bu, Allah’ın zâtına zâit bir ilim sıfatının bulunması anlamına gelmektedir. Aynı yöntem, diğer sıfatlara da uygulanır ve “Allah zâtıyla âlimdir” diyerek meânî sıfatları reddeden Mu’tezile’nin aksine, “Allah ilim sıfatıyla âlim, kudret sıfatıyla kâdir, hayat sıfatıyla hayy, sem’ sıfatıyla semî’, basar sıfatıyla basîr ve kelâm sıfatıyla da mütekellimdir.” Bu sıfatlar, O’nun zâtının aynı da değildir, O’ndan başka bir şey de (gayr) değildir. Zât üzerine zâit kadîm sıfatların kabulü, zâtta çokluğa yol açmamaktadır.⁶⁰

İrâde sıfatını **fiilî sıfatlar** içerisinde kabul eden Mu’tezile’nin, Allah’ın şer fiilleri dilemeyeceği ve **sefehî** yalnızca sefih olanın irâde ettiği görüşü karşısında Eş’arî, Allah’ın irâdesinin tüm yaratılmışları kapsadığı ve kâinatta insan fiilleri de dâhil

⁵⁸ Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 42-43.

⁵⁹ Eş’arî, *Usûlü Ehli’s-sünne*, s. 131.

⁶⁰ Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 43-52; a. mlf., *Usûlü Ehli’s-sünne*, s. 133-137.

Allah'ın irâdesi olmadan hiçbir şeyin meydana gelmeyeceği kanaatine sahiptir. O, bunu ispatlarken de şâhîde bakarak gâîb hakkında hüküm verir. Buna göre insanlardan irâde ettiği şey gerçekleşen ve irâde etmediği gerçekleşmeyen kimse hükümrânlık vasfına, gerçekleşmeyecek şeyin olmasını isteyen ve gerçekleşecek olanı da istemeyen kimseden daha lâyıktır. Allah da ancak hükümrânlık vasfına en uygun olan şeyle nitelendirilebilir.⁶¹

Eş'arî, Mu'tezile'nin Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşü karşısında kelâm sıfatının Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir nitelik olduğunu söyler. Allah'ın ezeli bir kelâm sıfatına sahip olduğunu ilk delili, "Biz bir şeyin olmasını dilediğimizde ona sözü-müz 'ol' (kün) demekten ibarettir. O da hemen oluverir"⁶² âyetidir. Şâyet Cenâb-ı Hakk'ın kelâmı Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi yaratılmış olsaydı, onu yaratırken yine kendisine "kün!" (ol!) demesi gerekirdi. Allah'ın bu "ol" sözünün de yaratılmış olduğu söylenecek olursa, bu durum bizi teselsüle götürecektir ve âlemin yaratılmış olmaması gerekecektir.

Eş'arî, "İlgili âyette geçen "Biz ona 'ol' deriz, o da hemen oluverir" sözünün, gerçekte yaratılan nesneye herhangi bir söz söylemeksizin "onu var ederiz, o da hemen oluverir" şeklinde mecâzî mânada anlaşılması gerektiğini niçin kabul etmiyorsunuz?" tarzındaki itiraza, aynı yaklaşımın bu âyette geçen "irâde" (dileme) sıfatına da yöneltilebileceği ve bu durumun bizi, Allah'ın irâdesi olmaksızın ilmiyle yarattığı sonucuna götüreceği cevabını verir. Ona göre Allah Teâlâ'nın ne irâde etmesi ne de söz söylemesi imkânsız değildir. İşte bu sebeple yukarıdaki âyete mecâzen "Biz onu var ederiz" anlamı verilemez.⁶³

Eş'arî, Hanbelîler'in etkisinde kaldığı bir dönemde kaleme aldığı *el-İbâne* isimli çalışmasında ise Kur'ân'ın hiçbir yönüyle mahlûk olmadığı görüşünü savunurken Kur'ân'ın gerçek anlamda telaffuz etmenin mümkün olmadığını belirtmiş ve onu

⁶¹ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 65-75.

⁶² en-Nahl 16/40.

⁶³ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 55.

telaffuz edişin mahlûk olduğunu ileri sürmeyi doğru bulmamıştır. Ona göre “lafız” kelimesi “ağızdaki bir nesneyi dışarıya atmak” anlamına gelir. Kur’ân cisim olmadığından, onun hakkında böyle bir tâbir gerçek anlamında kullanılamaz. Şu halde “Kur’ân’ı telaffuz ediş mahlûktur veya değildir”, diye bir hüküm vermek yanlıştır.⁶⁴

Ancak daha sonraki Eş’arî kelâmcıları, hocalarının İbn Küllâb’ın izinden giderek kelâmı, “**lafzî ve nefsi**” olmak üzere ikiye ayırdığını bildirmişlerdir. Meselâ, Şehristânî, Selef ve Haşviyye’ye zıt, ancak İbn Küllâb’ın yaklaşımına benzer dediği bu görüşü “Allah’ın kelâmı tektir, o emir ve nehiydir, kıssa ve sorudur, va’d ve va’iddir. Meleklerin lisânı üzerine peygamberlere gönderilen ibâre ve lafızlar, Allah’ın ezeli kelâmına delâlet etmektedir. Delâlet eden mahlûk ve muhdestir. Kendisine delâlet edilen medlûl ise kadîm ve ezeldir. “Kırâat ile okunan”; “tilâvet ile tilâvet olunan” arasındaki fark, zikir ve mezkûr arasındaki fark gibidir, zikir yaratılmış, mezkûr ise kadîmdir”⁶⁵ şeklinde özetleyerek Eş’arî’nin bu ifadeleriyle harflerin ve kelimelerin bile kadîm olduğunu iddia eden Haşviyye’ye karşı çıktığını belirtir.

Eş’arî’ye göre kelâm, metnin ötesinde nefis ile birlikte var olan bir mânadır, metin insanın mânayı ifade etmek için kullandığı söz ve yazı kalıplarıdır. O halde mütekellim, kelâmın kendisiyle kâim olduğu kimsedir.⁶⁶ Diğer taraftan Eş’arî, kelâmın ezelde emir, nehiy ve haber niteliklerini taşıdığı yönündeki görüşüyle İbn Küllâb’tan farklı düşünür.

İbn Küllâb’a göre Kur’ân’ın kırâati, tilâveti, emri, nehiy ve haberleri, harf ve sesleri yaratılmıştır. Allah ezelde emreden, nehyeden ve haber veren olmadığı için, O’nun kelâmı ezelde emir, nehiy ve haberlerden ibaret değildir. Bir olan ilâhî kelâmın, **emir, nehiy ve haber** gibi kısımlara ayrılması, ancak

⁶⁴ Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 53 vd; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 60-61. Krş. Yavuz, Yusuf Şevki, “Lafziyye”, *TDVİA*, Ankara 2003, XLVIII, 48.

⁶⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Lübnan: Dârü’l-kütübü’l-ilmîyye, 2009, s. 83; Makrîzî, *el-Hita*, II, 359.

⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 83.

muhataplarının yaratılmasıyla gerçekleşir. Allah'ın emreden ve nehyeden olması, tıpkı yaratma, rızık verme, lütuf ve ihsânda bulunma gibi **fiilî sıfatlar** içerisinde yer alır. İbn Küllâb, böylece Allah'ın peş peşe gelen harflerle ma'dûma hitâb etmesini câiz görmemektedir.⁶⁷ Halbuki Eş'arî'ye göre Kur'ân'ın emir, nehiy ve haberleri, harfler ve sesler gibi değildir, aksine bunlar kadîm olan kelâma dâhildir ve yaratılmamıştır. Ezelî kelâm, sürekli olarak emir, nehiy ve haberdur. Allah ma'dûma muhataplar var olduğunda gerçekleşmek üzere hitâpta bulunur. Allah'ın emreden ve nehyeden oluşu, va'd ve va'idede bulunması O'nun zâtî sıfatları arasında sayılmaktadır.⁶⁸

Tekvîn, ihsân, rızık, sevap ve ikâb gibi fiilî sıfatlar konusunda Mu'tezile'nin izlerini üzerinde taşıyan Eş'arî, bu sıfatları Allah'ın fiillerinden türetilmiş, O'nun zâtıyla kâim olmayan ve Allah'ın zıddıyla vasıflandırılması câiz olan fiiller olarak kabul etmiştir. Bu fiiller ortaya çıkmadan önce Allah bu sıfatlarla muttasıf değildir. Eğer fiilî sıfatlar ezelde Allah'a nisbet edilirse, bunların mef'ûlleri olan mahlûkâtın ve âlemin de ezeli olması gerekir. Nitekim şâhidde yazı, ancak "yazma fiili" ile bina ancak binayı yapanın fiiliyle, mef'ûl de ancak fâilin fiiliyle birlikte meydana gelir. Gâibde de durum aynıdır, Allah ancak "yaratma" fiiliyle birlikte hâlık, "rızık verme" fiiliyle de râzık olur.⁶⁹ Tekvîn ile mükevven, fiil ile mef'ûl birlikteliğini savunan

Eş'arî'ye göre tekvîn şâyet ezelde Allah'ın sıfatı olsaydı, Allah ezelde mükevven olur ve böylece O'nun yarattığı kâinâtın

⁶⁷ Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden: en-Neşretü'l-İslâmiyye, 1980, s. 585, 589; Esen, "Sünnî Kelâm'ın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII/1, s. 76.

⁶⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 327; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdül-mün'im Abdülhamîd, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002, s. 119.

⁶⁹ Semerkandî, Ebû'l-Leys, *Şerhu'l-Fikhi'l-ebsat*, nşr. Hans Daiber, Tokyo: Institute for the Study for of Languages and Culture of Asia and Africa, 1995, s. 142-143.

da ezeli olması gerekirdi. Fiil ile mef'ûl, yapma ile yapılan iş birbirinden ayrılmaz ve biri bulunmadan diğeri de bulunmaz.⁷⁰ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve mezhebi, şâhidi gâibe kıyaslayarak insan için en iyi olanı yaratmayı Allah'a zorunlu kılıp O'nun kudretini sınırlandırdıkları için Mu'tezile kelâmcılarını eleştirirken, kendileri de aynı yöntemle fiilî sıfatları hâdis kabul etmelerinden ötürü Mâtürîdiyye kelâmcıları tarafından eleştirilmiştir.⁷¹

Haberî sıfatlara gelince, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Hanbelîler'in etkisinde kaleme aldığı *el-İbâne* adlı eserinde bu sıfatları Selefî bir yaklaşım metoduyla kabul ettiği dikkati çeker. Ancak kendisine nisbet edilen görüşler, onun te'vili açıkça savunmasa bile eserlerinde bu yöntemi benimsediğini ve haberî sıfatları te'vil ettiğini göstermektedir.

Meselâ, Eş'arî, Allah'ın arşta değil, her yerde bulunduğunu kabul eden, bu sebeple "istivâ" sıfatını "istilâ" şeklinde yorumlayan mezhepleri eleştirerek onlara karşı Allah'ın arş üzerinde olduğunu, arşın altında da **kürsî**'sinin bulunduğunu kabul eder.⁷² Ancak İbn Fûrek'e göre o arşa istivâyâ Allah'ın "bilâ keyf" arşın üstünde olup mahlûkâtı arasında bulunmaması veya arşta keyfiyeti bilinmeyen bir fiil meydana getirmesi mânasını vermiştir. O, arşın arazlarının Allah'ın sıfatı olmasını imkânsız gördüğü için de, istivânın Zât-ı Bârî'ye nispetini doğru bulmamaktadır.⁷³

⁷⁰ Neseî, Ebü'l-Muîn, *Tebsiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, I, 405.

⁷¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 139; Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Eş'arîler'in şâhidi gâibe kıyaslayarak fiilî sıfatları hâdis kabul ettiklerini ve bu konuda Kaderiyye'ye tâbi olduklarını belirtmektedir. Semerkindî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ebsat*, s. 142-143.

⁷² Eş'arî, *el-İbâne*, s. 97.

⁷³ İbn Fûrek, Eş'arî'nin arşa istivâyı zâtî bir sıfat olarak kabul ettiği yönünde çeşitli rivâyetler mevcut olmasına rağmen, onun "İstivâ istilâdır" diyenlere karşı istivâyı bir sıfat olmaktan daha ziyade, bir fiil olarak kabul ettiğini belirtir. Fiiller de Allah'ın zâtıyla kâim değildir. Zira ne Allah'ın nefsinin arş olması, ne de arşa istivânın O'na ait bir sıfat olması câizdir. Bkz., *Mücerred*, s. 325-326.

Yine İbn Fûrek'in bildirdiğine göre Eş'arî, haberî sıfatları anlamada ikili bir yöntem geliştirmiştir. Bu tür sıfatları iki kısımda değerlendiren Eş'arî, “**yed/yedeyn, ayn/a'yün, vech**” ve “**cenb**” gibi sıfatların ancak haber yoluyla bilinebileceğini savunmaktadır. Ona göre bu sıfatların isimlendirilmesi ve anlaşılması vahiy yoluyla gerçekleşir, bunlar hakkındaki haberlere inanılır ve bunlarla vasıflanana lâyük bir mâna verilir. İkinci olarak ise **istivâ, ityân, mecî ve nüzûl** gibi, varlığı haber yoluyla sâbit olan, ancak anlaşılmaları akıl yoluyla sağlanan bazı sıfatlar da mevcuttur. Bu sıfatlar zâtta fiile delâlet ederler ve kendileri fiil oldukları için Allah'ın zâtıyla kâim sıfatlar arasında yer almazlar.⁷⁴

Bu yoruma göre Eş'arî, birinci gruptaki sıfatları zâtî sıfatlar gibi değerlendirmektedir. Onun, Selef'e ait “**bilâ keyf**” formülünü uyguladığı asıl saha da burasıdır. Çünkü bu sıfatlar hakkındaki bilgimiz vahiyle sınırlıdır ve bunların hangi anlama sahip olduklarına dâir elde bir delilimiz de bulunmamaktadır. Bu sebeple haberî sıfatları te'vil etmeksizin zâhirî mânaları üzerine bırakmak, ancak onların keyfiyeti hakkında da yorum yapmamak gerekir.⁷⁵ **İstivâ, ityân, mecî ve nüzûl** ise Eş'arî'ye göre fiildir ve bu fiillerin varlığı nasların yanı sıra icmâ ile sâbittir. Bununla birlikte bu fiillerle ilgili haberlerin zâhirî anlamları üzere anlaşılması bazı problemlere yol açabilmektedir.

Meselâ âyet ve hadislerin verdiği bilgiye göre, kıyâmet gününde saf saf dizili bir halde meleklerle beraber Allah'ın bütün ümmetleri muhâsebe etmek (arz ve hesap), onlara ceza veya mükâfatta bulunmak için geleceğine, O'nun günahkârlardan dilediğini affedip dilediğini cezalandıracağına veya gece yarısı Allah'ın dünya semâsına nüzûl ettiğine inanılır. Öte yandan buradaki “gelme” veya “inme” fiillerinin insanda olduğu gibi hareket ya da intikal anlamlarına geldiğini söylemek, Allah'a cevher ve cisim nispet etmek demektir. Çünkü “gelme” ancak gelen şey cisim veya cevher olduğu zaman, hareket ve intikalden ibaret olur. Nitekim Araplar “Zeyd'e hummâ geldi” sözüyle

⁷⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 41, 325-326.

⁷⁵ Eş'arî, *Usûlü Ehli's-sünne*, s. 141; a.mlf., *el-İbâne*, s. 89 vd.

onun intikalini veya daha önce bulunduğu mahalden hareket ettiğini anlamamışlardır. Zira “humma” cisim ve cevher değildir. Onun “gelme”si ancak Zeyd’de “bulunma”sından ibarettir. Şüphesiz Cenâb-ı Hak, cisim veya cevher olmadığına göre, O’nun “gelme”sini de “bulunma” mânasında anlamak daha isabetli olacaktır.⁷⁶

Ayrıca Eş’arî’nin “*Göğü kendi ellerimizle Biz kurduk*”⁷⁷ meâlindeki âyette geçen “eller” (eydînâ) lafzını “kuvvet” mânasına gelen “kudret” kelimesiyle te’vil ettiği yönünde de birtakım rivâyetler mevcuttur.⁷⁸ Yine o, **rızâ ve gazap** sıfatlarını Allah’a isnâd etmekle birlikte, rızâyı nimet, gazabı da Allah’ın bir cezası biçiminde açıklamaktadır. Ona göre Allah, kendisine itaat edenlerden râzı olur. Allah’ın rızası, kullarına nimet ihsân etmesi, tövbe edenlerin tövbelerini kabul ederek onları sevmesidir. Allah’ın gazabı ise, kâfirlere azâbını irâde etmesi demektir.⁷⁹

Rü’yetullah’ın gerçekleşeceğini hem aklen hem naklen ispatlayan Eş’arî’ye göre bir şeyin gözle görüleceğini söylemek, ona yaratılmışlık nispetini gerektirmediği gibi, onun sahip bulunduğu herhangi bir sıfatın hudûsunu da gerektirmez.⁸⁰ Rü’yetullah konusunda delil teşkil eden: “*Yüzler var ki, o gün ışıl ışıldır. Rablerine bakarlar*”⁸¹ meâlindeki âyette yer alan “bakmak” (nazar) fiiliyle ilgili dört ihtimalden bahseden Eş’arî bunları:

a) “*Devenin nasıl yaratıldığına bakmıyorlar mı?*”⁸² âyetinde olduğu gibi “inceleme bakışı”,

b) “*Onlar sadece korkunç bir sesi bekliyorlar*”⁸³ âyetindeki gibi “bekleme bakışı”,

⁷⁶ Eş’arî, *Usûlü Ehli’s-sünne*, s. 139-140.

⁷⁷ ez-Zâriyât 51/47.

⁷⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 44.

⁷⁹ Eş’arî, *Usûlü Ehli’s-sünne*, s. 140; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 227.

⁸⁰ Eş’arî, *el-Lüma’*, s. 77-78; a.mlf., *Usûlü Ehli’s-sünne*, s. 141-142.

⁸¹ el-Kıyâme 75/ 22, 23.

⁸² el-Gâşiye 88/17.

⁸³ Yâ-sîn 36/49.

c) “*Kıyâmet günü Allah onlara bakmaz*”⁸⁴ âyetinde belirtildiği gibi “duygusal bakış” ve d) “Görme bakışı” şeklinde sıralar. Arap dili açısından niçin ilk üç anlamın kastedilmiş olmayacağını açıklayan Eş'arî, âyette geçen “*Rablerine nazar ederler*” ifadesinin zâhiri anlamı üzere “bakmak” şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgular.⁸⁵ Dolayısıyla Eş'arî'ye göre, bu konuda âyeti te'vil ederek, nazarı gözle bakmak biçiminde değil, “rablerinin nimetini beklemek” olarak anlayan Mu'tezile mensupları, dilin delâletine aykırı davranmaktadır.⁸⁶

4.3. Nedenselliğin Reddi ve Allah'ın Fiillerinin İletsizliği

Kelâmcıların atomlara dayalı tabiat anlayışını kabul etmeleri, beraberinde tabîi nedenselliğin reddini getirmiştir. Âlemin süreklilik arz eden düzenli yapısı ile düzenin ihlâli anlamına gelen mücizeleri uzlaştırmak isteyen kelâmcılar, tabiatta nedensellik yerine sebep ve sonuç arasındaki bağı yadsıyan **âdet teorisini** benimsemişlerdir.⁸⁷ Bu teoriyi nedenselliği inkâr etmek sûretiyle tek tek her fiili Allah'ın doğrudan yaratması biçiminde izah etmişler ve âlemdeki şeylerin belli bir ardı ardına geliş düzenine göre meydana geldiğini savunmuşlardır.⁸⁸

İbn Fûrek'in Eş'arî'ye nispet ettiği görüşler, âdet teorisinin Gazzâlî'den önce Eş'arî tarafından kabul edildiğini göstermektedir. Eş'arî'ye göre tabiatta süregelen **düzende alışkanlık** sonucu olarak sebep ile sonuç arasında var olduğuna inanılan ilişki, zorunlu değildir. Birinin kabulü, diğerrinin kabulünü gerektirmediği gibi, birinin reddi, diğerrinin reddini de zorunlu kılmaz.

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/77.

⁸⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 45-46.

⁸⁶ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 45-46; krş. a. mlf., *el-Lüma'*, s. 80-81.

⁸⁷ Demir, Osman, *Kelâm'da Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klâsik Yayıncılık, 2015, s. 148.

⁸⁸ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, trc. Kâsım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 416-417.

Meselâ yemek ile doymak, su içmek ile suya kanmak arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur. Ateşin yükselme veya taşın alçalma hareketi tabiatı itibariyle zorunlu değil, âdette böyle oldukları için bu şekildedir. Taşın atılması esnasında atıldıktan sonra taşın gitmesi, taşı atanın fiili değil Allah'ın yaratmasıyledir. Zira taş atıldığında Allah taşta gitme fiili yaratmayabilir. Ya da bir başkası taş atmaya bile Allah o taşta gitme fiili yaratabilir. Bunlar Allah'ın kudreti dâhilindedir. Dolayısıyla sebep ile sonuç arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği, bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır.⁸⁹

Böylece Eş'arî, her fiilin tekrar tekrar Allah tarafından yaratıldığını, fiillerin Allah için zorunlu olmayıp ihtiyârî olduğunu, tabiatta görülen sürekliliğin zorunlu olarak değil, âdetten dolayı öyle görüldüğünü söyleyerek açıkça nedenselliği reddetmektedir. Çünkü onun sisteminde her şeyin yaratıcısı, her şeye kudreti yeten, irâde ve kudreti hiç bir şeyle sınırlandırılmayan bir tanrı anlayışı hâkimdir. Bu sebeple Allah'ın, insanlar tarafından belirlenen kurallara uyma zorunluluğu yoktur. Bu nedenle Eş'arî ilâhî fiillerin herhangi bir illet ve gâyeye bağlı olmadığını savunurken irâde sıfatına vurgu yapmaktadır. Zira ilâhî fiillerde hikmet aramak, belli bir gâyenin ilâhî irâdeyi sınırlaması demektir. Bu düşünce bizi, yaratıcının âciz ve eksik bir varlık olduğu sonucuna götürür.⁹⁰

Eş'arî, nedenselliği reddetme hususunda Basra Mu'tezilesi gibi düşünürken, **tevlîd** konusunda ise onlardan ayrılmaktadır. O, her iki anlayışı da reddederek Allah'ın kâinâtta varlıklar üzerinde yegâne belirleyici ve etken olduğu fikrini ön plana çıkarır. Kendi sistemi içerisinde fiil hakkında "mütevellid (doğurucu) fiil ve müvellid (doğmuş) fiil" isimlendirmesini onaylamaz. Çünkü fiil ona göre arazdır. Araz için "doğurucu" veya "doğmuş fiil" denilemez. "Mütevellid" gerçekte cisim ve çevrelerin ya da muhdisin sıfatlarından biridir. Sonradan yaratı-

⁸⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 263.

⁹⁰ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 65 vd.

lan her şey, onu gerektiren ve doğuran bir sebep olmaksızın başlangıçtan ortaya çıkana kadar Allah'ın yaratığıdır. O halde **mütevellid fiiller**, Allah'ın ihtiyârî olan fiilleridir, cismin tabiatından gelen doğurucu sebep değildir.⁹¹

Eş'arî'ye göre Allah'ın fiillerinin arkasında gâye veya garaz gibi illetler yer almaz. Bunun kanıtı da evrende var olan her şeyin hayır nitelikli olmamasıdır. Bilakis evrende şer nitelikli birçok şey vardır. Meselâ Müslümanlar Haccâc ve Ziyâd b. Ebîh gibi kötü insanlar aracılığı ile musibete uğramışlardır. Evrende ve insanda ortaya çıkan bütün sonuçlar, tek bir sebebe, yani Allah'a döner. Allah dışında meydana getirici ve etkin bir sebep yoktur. Evrenin yapısında ve insanın özünde yer alan maddelerin fiil, yaratma ve etkileme fonksiyonları yoktur. Bu yüzden eş'yânın var ve yok oluşu, fiillerin sergileniş veya sergilenmeyişi, evren ve insan bazında yaşanan her değişim hiçbir şekilde maddî ve beşerî ölçütlere indirilemez. Bunların hiçbirinin olup bitmesinde insan aklına rol ve etkinlik verilemez. Bu olayların ve fiillerin tamamı, tek bir fâile ve tek bir sebebe, yani Allah'a râcidir.⁹²

Kelâm ilminde nedensellik bağlamında işlenen bir diğer konu **hüsün ve kubuh** meselesidir. Fiillerin özleri itibariyle ya da beraberlerinde getirdikleri bir takım özelliklerinden ötürü bir değere sahip olmadığını savunan Eş'arî'ye göre hüsün ve kubuh, bir şeyin zâtına ait bir vasıf değildir. Nesne ya da fiillerin iyilik veya kötülüğü, vahiy tarafından belirlenir ve yine ancak vahyin beyânıyla bilinir. Dolayısıyla fiiller, özleri itibariyle güzel veya çirkin olarak nitelendirilemez. Güzellik ve çirkinlik izâfî olgulardır. Hayır, Allah'ın "hayır" olarak isimlendirdiği ve insanları uymaya dâvet ettiği şeydir. Şer de Allah'ın "şer" olarak isimlendirdiği ve insanların yapmasını yasakladığı şeydir. Şu halde fiiller, ancak emir veya yasak şeklinde bir hitâb geldikten sonra değer kazanır. Peygamber gelmediği sürece insan hiç-

⁹¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 131-134.

⁹² Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, trc. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınları, 1988, s. 193.

bir şeyden sorumlu tutulamaz. Allah'ın “*Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz*”⁹³ âyeti bunun en güzel delilidir.⁹⁴

Dolayısıyla Eş'arî'ye göre şeriat gelmeden önce, bütün fiiller ahlâkî değer bakımından birbirine eşittir, ne fâilin övülmesini ne de yerilmesini gerektirecek herhangi bir özelliğe sahip değildir.⁹⁵ İbn Fûrek'in naklettiğine göre Eş'arî aklın hüküm koyma yetkisine sahip olmadığını şu sözleriyle belirtmiştir: “Aklın hiçbir şeyi vâcib kılma yetkisi yoktur. Akıl, bir şeyi iyi veya kötü yapamaz. Bütün vâcipler naklîdir. Meselâ Allah'ı bilme (**mârifetullah**) akılla elde edilse bile bunu zorunlu kılan nastrı.”⁹⁶

Bu anlayışın bir sonucu olarak Eş'arî'ye göre Allah Teâlâ âhirette mâsûm çocuklara azap edebilir, bazı hayvanları diğerlerinin emrine verebilir, yarattıklarından bazısına bol bol nimet verip bazısına vermeyebilir, itâat edenlere azap edip, bazı insanların kâfir olacaklarını bildiği halde onları yaratabilir, sınırlı bir suça sınırsız ceza verebilir. Allah bütün bu fiilleri gerçekleştirdiğinde bu fiiller adalet çerçevesinde gerçekleşmiş sayılır. Cenâb-ı Hak da bu fiilleri işlemiş olsa bile âdil kalmaya devam eder. Allah'ın yapacağı veya yapmayacağı hiçbir fiil O'nu hikmetinden çıkaramaz. Allah'ın mü'minleri cehennemle cezalandırması, kâfirleri de cennete koyması ve yalanı güzel sayması, hiçbir biçimde çirkin değildir.⁹⁷ Eş'arî, Allah'ın dilediği her şeyi yapabileceğinin delili olarak şunları söyler:

“Allah, başkası tarafından sahiplenilmeyen, üzerinde herhangi bir serbest bırakıcı, emredici, zorlayıcı, yasaklayıcı ve kendisi için kural ya da sınır koyucu bulunmayan mutlak güç ve hükümrânlık sahibidir. Dolayısıyla O'nun yaptığı hiçbir şey kötü ve çirkin olarak nitelenemez. Nitekim bizden kaynaklanan bir fiilin “kötü” olarak nitelenmesi, bizim için belirlenen sınır ve kuralları çiğneyip bize yasaklanan alana girmemiz sebebiyledir.

⁹³ İsrâ 17/15.

⁹⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 285-286.

⁹⁵ Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*, s. 72.

⁹⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 15, 32, 125.

⁹⁷ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 128; a.mlf., *el-İbâne*, s. 81.

Allah ise, başkasının mülkü veya emri altında bulunmadığından, O'nun fiilleri aslâ kötülükle vasıflanamaz".⁹⁸

Eş'arî için bütün bu olasılıklar Allah'ın fiillerinin bir menfaatten dolayı iyi veya kötü olmaması sebebiyle gerçekleşmesi imkân dâhilinde bulunan şeylerdir. Bu yüzden Eş'arî, bütün bu fiillerin "şer'an" gerçekleşmeyeceğini, ancak aklen gerçekleşebileceğini hatırlatır. Bu olayların şer'an gerçekleşmemesinin anlamı, Allah'ın yüce kitâbında bunların zıddını haber vermiş olmasıdır. Meselâ Allah Teâlâ, kâfirlerin azâba uğrayacağını bildirmiş, mü'minlere ise mükâfat vaat etmiştir. O'nun haber verdiği bir konuda yalan söylemesi ise mümkün değildir.⁹⁹

Bu düşüncenin arkasında Eş'arî'nin **hikmet** ve **sefeh** tanımı belirleyici olmaktadır. Mu'tezile'ye göre hikmet, "fâiline veya başkasına fayda temin eden şey"dir; sefeh de bunun zıddıdır. Eş'arî'ye göre ise hikmet, "fâilin kasıt ve irâdesine uygun olarak meydana gelen fiildir"; sefeh de bunun zıddıdır.¹⁰⁰ Eş'arî bu sebeple "Allah'ın fiilleri gâye ve faydaları açısından hikmetlidir" görüşünü reddetmiş ve aksine hangi şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin Allah'ın fiillerinin kendisinden dolayı, zâtı itibariyle hikmetli olduğunu, kendisi dışında bir sebepten dolayı (mâna) ise hikmetli olmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla Allah'ın fiilleri bir maslahat sebebiyle değil bizâtihi iyidir.

Muhâliflerin "Allah'ın fiilleri başka bir menfaati elde etmek veya bir zararı gidermek üzere meydana gelmesi bakımından hikmetlidir" görüşüne karşı çıkan Eş'arî, Allah'ın fiillerinin bu söylenenlerin aksine olacak bir şekilde vukûunu câiz görür. Çünkü onların ileri sürdükleri, "Allah'ın fiilleri kendilerini takip eden, kendilerine bitişen ya da daha sonra ortaya çıkan bir illet sebebiyle hikmetlidir" görüşü, âlemin hudûsu ve muhdisinin kıdemi anlayışına ters düşer. Çünkü Allah'ın fiilleri illetle birlikte bulunsaydı, bu illetler ya hâdis ya da kadîm olurdu.

⁹⁸ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 129.

⁹⁹ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 129.

¹⁰⁰ Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998, s. 127.

Eğer kadîm olursa ya illetlerin veya illetlerin mâlûlleri olan fiillerin de kadîm olması gerekirdi, ancak illetler mâlûllerinden ayrılamaz. Allah'ın fiilini hikmetli kılan illetler hâdis olduğu takdirde, bu illetleri de hikmetli kılacak başka illetlere ihtiyaç duyulur ki bu da teselsülü gerektirecek imkânsız bir durumdur.¹⁰¹

Eş'arî bu görüşlerin bir sonucu olarak Allah'ın insanlara güçlerinin yetiremeyeceği şeyleri yüklemesini de (**teklîf-i mâ lâ yutâk**) ilâhî kudret açısından mümkün görür. Nitekim Allah'ın insanlara güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu tuttuğuna dair bazı âyetler bulunmaktadır: "Onlar gerçekleri işitmeye tahammül edemezler",¹⁰² "Kelâmını işitmeye de tahammül edemezler."¹⁰³ Bu âyette geçen kimseler, hakkı işitmekle emrolunmuş ve sorumlu da tutulmuşlardır. Bu âyetler teklîf-i mâ lâ yutâk'ın câiz olduğunu ve hakkı kabul etmeyenin ya da kabul niyetiyle onu dinlemeyen bir kimsenin müstatî' olmadığını da göstermektedir.¹⁰⁴

Teklîf-i mâ lâ yutâk'ın câiz olduğunu gösteren diğer bir delil, Allah'ın meleklerine söylediği, "Şunların isimlerini bana bildirin"¹⁰⁵ hitâbıdır. Bu âyete göre melekler, adlarını bilmedikleri ve söylemeye de güç yetiremedikleri halde, varlıkların isimlerini Allah'a bildirmekle mükellef kılınmışlardır. Aynı şekilde Allah kıyâmette cehennem ehlini anlatırken, "*Secdeye dâvet edilirler, fakat güç yetiremezler*"¹⁰⁶ diye buyurmuştur. Bu âyet Eş'arî'ye göre, Allah'ın âhirette insanları güçlerinin yetmeyeceği şeyle mükellef kılmasının mümkün olabileceğini gösterir. Dolayısıyla aynı durumun dünyada da câiz olması gerekir. Ayrıca Allah: "*Üzerine düşüp uğraşsanız da kadınlar arasında âdil*

¹⁰¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 140-141.

¹⁰² Hûd 11/20.

¹⁰³ el-Kehf 18/101.

¹⁰⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 112.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/31.

¹⁰⁶ el-Kalem 68/42.

davranmaya güç yetiremezsiniz!"¹⁰⁷ âyeti ile adaletin sağlanamayacağını belirtmiş, ancak buna rağmen eşler arasında adaleti emretmiştir.¹⁰⁸

4.4. İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisi

Kelâm ilminde insan fiilleri söz konusu olduğunda bir tarafta insana ait ihtiyârî fiillerin ilâhî irâde ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan Cebriyye mezhebi, diğer tarafta ise insanın özgürlüğünü vurgulamak için ihtiyârî fiillerin tamamen insanın kendi irâde ve kudretiyle meydana geldiğini kabul eden Mu'tezile mezhebi yer alır. Bu iki görüş arasında mûtedil bir fiil anlayışına ulaşmaya çalışan Eş'arî, ihtiyârî fiillerin meydana gelişinde insanın etkisini, kendisinden önce Hüseyin en-Neccâr ve İbn Küllâb tarafından savunulan **kesb teorisi**yle açıklamıştır.¹⁰⁹

Fiillerin insan tarafından takdir edildiğini iddia eden Mu'tezile'nin fiilleri insana nispet etmesi sebebiyle "**Kaderiyye**" ismiyle anıldığını söyleyen Eş'arî, "Biz ise fiillerimizin Allah tarafından yaratıldığını ispat ederiz" sözüyle **kader** hakkındaki düşüncesini özetler.¹¹⁰ "*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır*"¹¹¹ ve "*Yaptıklarına karşılık olarak*"¹¹² meâlindeki iki âyeti birlikte değerlendiren Eş'arî, ikinci âyette sözü edilen cezanın, insanların amelleri üzerine gerçekleştiğini belirterek buradan hareketle insanların amellerinin yaratıcısının Allah olduğu sonucuna ulaşır. Meseleye akıl açısından bakıldığında ise küfür çirkin, fâsid ve bâtil, hakikate zıt ve muhâlif olarak görülürken; iman güzel, fakat zahmetli ve elem verici bir şey olarak görülür.

¹⁰⁷ en-Nisâ 4/129.

¹⁰⁸ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 124.

¹⁰⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002, s. 359.

¹¹⁰ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 104.

¹¹¹ es-Saffât 37/96.

¹¹² el-Ahkâf 46/14.

Diğer taraftan inkârcı kimsenin, küfrü kendisine güzel ve doğru göstermeye çaba ve gayret sarf ettiği, ancak onun maksadının hilâfına bir neticenin ortaya çıktığı bilinmektedir. Yine her ne kadar mü'min zahmetli, acı ve üzüntü verici bir şey olmamasını dilesse de iman sürecinin, onun arzu ve irâdesi doğrultusunda cereyan etmemektedir. Bu durum bizim fiillerimizi dilediğimiz gibi meydana getiremediğimizi göstermektedir. Hâl-buki gerçek yaratıcı yarattıklarının hakikati üzere (oldukları gibi) var olmasını diler ve onları olmasını istediği gibi yaratır.¹¹³

Eş'arî'ye göre fiillerin hakikati üzere var olması için mutlaka bir fâile ihtiyaç vardır. Çünkü fiil, fâilsiz olarak gerçekleşemez. Sıradan bir cismin, fiili hakikati üzere yaratması düşünülmemeyeceğine göre, fiilin gerçek fâilinin yalnızca Allah Teâlâ olması gerekir. Bu bağlamda "*haleka, feale, ahdesse, ebdea, enşee, ihterâ, zerae, berâe, ibtedee ve fetera*" fiilleri **yokluktan varlığa çıkarma** anlamında aynı mânayı ifade eden farklı kelimeler olarak, hakikatte yalnızca Allah'a mahsus eylemlerdir. Gerçekte Allah'tan başka o fiilin fâili ve o fiili yoktan var eden kudret sahibi yoktur. Yani insan, kendi fiilinin gerçek yaratıcısı olmadığı gibi, gerçek fâili de değildir.¹¹⁴

Diğer taraftan insanlar zorunlu (ıztırârî) fiillerinden farklı olarak bazı fiillerini ihtiyârî olarak yaparlar. O ihtiyârî fiillerin meydana gelişinde kulun rolünü belirlemek için de **kesb** terimini gündeme getirir.¹¹⁵ Fiili kesb yoluyla işleyen kimse ise "müktesib"tir. O fiili hâdis bir kudretle meydana getirdiği için söz konusu fiilin müktesibi olur. Şu halde "kesb" Cenâb-ı Hak'ın insanın irâdeli fiilini yaratırken kulda hâdis bir kudret yaratması demektir. Bir şeyi yaratmak ve kesb etmek arasında fark vardır. Bir şeyi yaratmak, fiilin kadîm bir güçle, kesb ise sonradan yaratılmış bir güçle ortaya çıkmasını ifade eder. Eş'arî bunu şu şekilde açıklar: "Bir kimse küfrü iktisâb etti" demek, "Yaratılmış bir kudretle inkâr etti" anlamına gelir. "Bir kimse inandı" sözü de, "Yaratılmış bir kudretle inandı" demektir. Bu

¹¹³ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 85-87.

¹¹⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 72; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 28, 91, 109.

¹¹⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 91.

durum, o kimsenin gerçekte kesb ettiği mânasına gelir. Fiili gerçekte yapan ise âlemlerin rabbi olan Allah'tır.¹¹⁶

Eş'arî, "insanın, kesbî fiili zorunlu fiilinden nasıl ayırdığı" sorusuna şu yanıtı verir: İnsan gerek kendi tecrübesinden gerekse başkalarının davranışları üzerindeki gözleminden yola çıkarak bu iki durum arasındaki farkı hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak derecede zorunlu bir bilgiyle bilir. Bu sebeple bu iki durumdan birinde gerçekleşen fiilde acziyet mevcut ise diğer durumda onun zıttı olan kudretin ortaya çıkması gerekir. Eğer acziyet bu iki durumda birden bulunmuş olsaydı, insan fiilinin meydana gelme biçimi her ikisinde de aynı olurdu. Ancak bunun aksine insanın iki hareketinden birinde kudretin devreye girmesi bu tür fiillerin kesbî olmasını gerektirir. Nitekim kesbin hakîkati, "fiilin, onu kesb eden kimsede (müktesib) hâdis bir kudretle meydana gelmesidir."¹¹⁷

Eş'arî'ye göre titreme olayında olduğu gibi zorunlu hareketler, insanın isteği olmadan meydana gelen (ıztırârî) fiillerdir. Allah'ın zorunlu fiillerin yaratıcısı olması aynı zamanda kesb edilmiş fiillerin de yaratıcısı olduğunu gösterir. Ve bu iki çeşit fiil arasında Allah tarafından sonradan yaratılmış olmak ve fiilin zaman ve mekâna ihtiyaç duyması açısından hiçbir fark yoktur. Çünkü Allah'ın zorunlu fiilleri yarattığına delâlet eden o şey, fiilin meydana gelmesi ise iktisap fiilinde de durum aynıdır. Eğer O'nun zorunlu fiili yarattığının delili, o fiilin bir mekân ve zamana olan ihtiyacı ise aynı durum iktisâb fiilinde de vardır. Bu sebeple ıztırârî fiilin Allah tarafından yaratıldığına delâlet eden her delil, aynı zamanda iktisâbî fiilin de Allah tarafından yaratıldığını gösterir. Şayet kesb fiilinin yaratıcısı insan olsaydı, o zaman insanın aynı şekilde ıztırârî fiillerinin de yaratıcısı olması gerekirdi. İnsan zorunlu fiillerin yaratıcısı değilse, kesbin yaratıcısı da değildir.¹¹⁸ Böylece Eş'arî, birinin onu yaratırken diğerinin kesb ettiği iki kâdir arasında bir makdûr olduğunu, onlardan birinin yaratırken diğerinin kesb ettiğini kabul

¹¹⁶ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 88.

¹¹⁷ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 90-91.

¹¹⁸ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 88-91.

eder, fakat iki muhdis arasında bir ihdâsın olduğunu kabul etmediği gibi, iki gerçek fâil arasında bir fiilin bulunabilme ihtimalini de reddeder.¹¹⁹

Şu halde Eş'arî'ye göre kesb kavramı, insanın kendi fiiline kâdir olduğunu ya da onu işlerken âciz olmadığını ifade etmektedir. Ancak insan irâdesinin fiile nasıl iliştiği, fiili yapma ve kaçınma noktasında insanın yetkinliğinin nereden kaynaklandığı gibi hususlar, onun kesb teorisinde kapalıdır. Eş'arî'nin insanın fiildeki rolünü Allah'ın insanı sadece iktisâb hareketine muktedir kılması şeklinde açıklaması eleştirilere sebep olmuştur. Çünkü kesb fiilini yaratan Allah olunca, kul bir fiili işlemek için azmini ona yönelttiği zaman, Allah o fiili insanda yaratır. Azim de fiildir ve Allah'ın kudretiyle meydana gelir. Bu durum, kesb olarak açıklansa bile burada kulun fiile sadece etkisi söz konusudur.¹²⁰

Eş'arî, istitâat konusunda da fiilin hâdis kudret ile gerçekleşmesine vurgu yapar. Ona göre istitâat adı verilen bu kudret daima fiil ânında var olur. Çünkü fiil, istitâat ile beraberken ortaya çıkıyorsa bu, istitâatin fiil ile birlikte ve fiil için var olduğunu gösterir. Ancak istitâat fiilden önce bulunursa, bu durum istitâatin devamlı bâkî olmasını gerektirir ki, arazlar zamanda sürekli (bâkî) varlıklar değildir. Öyleyse kudret, daima fiil ânında var olmak durumundadır. İhtiyârî fiilin meydana gele-

¹¹⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 92.

¹²⁰ Mu'tezile kelâmcısı İbnü'n-Nedîm, Eş'arî'nin kullara ait fiillerde kesb ile fiil ve kâsib ile fâil arasında ayırım yapmasını isabetsiz bulmuş, özellikle kesbi, "fiilin kulun irâde ve kudretinin ardından gelmesi veya kudretinin fiile yaklaşması" tarzında açıklayan âlimleri Cebriyye içinde mütâlâa etmiştir. Bkz., İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhim Ramazan, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1997, s. 224-225. Eş'arî'nin Mu'tezile ile Cebriyye arasında orta bir yol tutmak istediğini belirten İbn Rüşd, onun insanın kesbinin Allah tarafından yaratıldığını savunmasıyla insanın iktisâbında mecbûr olması gerektiği sonucuna vardığını, bu görüşü yüzünden de cebir anlayışına düştüğünü belirtir. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl, el-Keşf an menâhici'l-edille*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985, s. 325.

bilmesi için tek şart, hâdis kudretin varlığıdır. Fiili gerçekleştirmek için gerekli olan organın bulunmaması, esasen fiile engel teşkil etmemekle birlikte, organın yokluğu kudretin, kudretin yokluğu da kesbin yokluğu anlamına geleceğinden, fiil için organ gerekli olur.¹²¹

4.5. İman

Eş'arî üç ayrı eserinde birbirinden farklı üç iman tanımına yer vermiş olmakla birlikte, *el-Lüma'* adlı eserinde imanı dilden hareketle Allah'ı tasdik olarak tanımlar. Bu konuda: "Biz, her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik"¹²² meâlindeki âyeti delil gösteren Eş'arî, Kur'ân'ın nâzil olduğu dildeki anlamına göre imanın tasdik olması gerektiğini ifade eder. Dilciler açısından bir şeyin iman sayılabilmesi için mutlaka tasdik anlamını ifade etmesi gerekir.¹²³ Dilde vurma fiilini işleyen vuran, küfür fiilini işleyen kâfirdir. Aynı şekilde kendisinde iman bulunan kimseye de mü'min denilir. Çünkü böyle biri gerçekte tasdik edicidir. Şeriat gelmeden önce Araplar arasında iman, tasdik olarak anlaşılırmıştır.

Meselâ sahibi kölesine bir şeyi yapmasını emredip onun da bunu yerine getirmesi durumunda insanlar "Ona iman etti" yerine "Ona itâat etti" demektedirler. Böylece onlar itâat ile imanı birbirinden ayırarak imanı yalnızca tasdik; itaati ise emre uymak şeklinde değerlendirmişlerdir. Bu sebeple imanın Kur'ân'ın nâzil olduğu dildeki anlamı tasdik olmalıdır.¹²⁴

Eş'arî, Selef âlimlerinin hiçbir günahın kişiyi imandan çıkarmadığına, imanlarını küfürden başka hiçbir şeyin yok edemediğine, Ehl-i Kible'den olan günahkâr-

¹²¹ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 108-110.

¹²² İbrahim 14/4.

¹²³ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 135.

¹²⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 135; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 149-150.

ların, günahları sebebiyle imandan çıkmadıkları hususunda icmâ ettiklerini söyler. Şu halde ameller imana dâhil değildir. Dolayısıyla fâsık da, hükümler bakımından mü'min olarak değerlendirilir.¹²⁵

Eş'arî'ye göre hiçbir günahkâr kimse hakkında "cehennemliktir" diye hüküm verilemediği gibi, Resûlullah'ın cennetle müjdelediği kimseler hâriç, itâatkâr olan kimse hakkında da cennetliktir diye hüküm bildirilemez. Nitekim Allah Teâlâ, bu duruma Nisâ Sûresi'nin kırk sekizinci âyetinde şöyle işaret etmiştir. "Allah Teâlâ kendisine şirk koşulmasını affetmez, bunun dışındakileri dilediğinden affeder." Dolayısıyla Allah Teâlâ haber vermedikçe, O'nun günahkârlar hakkındaki hükmünün ne olduğunu bilmek hiç kimse için mümkün değildir. Hz. Peygamber de "Ehl-i Kible'den hiç kimseyi kendi kendinize cennete veya cehenneme koymayın!" demiştir.¹²⁶

İman ve İslâm kelimelerini iki farklı kavram olarak değerlendiren Eş'arî'ye göre iman, dildeki kullanıma göre tasdik iken; İslâm ise hükme boyun eğmek, emre tâbi olmak ve teslim olmak demektir. Bu sebeple her mü'min müslimdir; fakat her müslim, mü'min değildir. Çünkü bir kişi kalben inanmamış olsa dahi, tasdik ve iman olmadan, "müslim" ismini alabilmekte, ancak "mü'min" olamamaktadır.¹²⁷

Eş'arî'nin sisteminde imanun hakikati tasdik olduğundan, imanun artmasından bahsedilir, ancak eksilmesinden söz edilemez. Zira imanda teceddüt mümkündür, daha önce olmayıp da sonradan inanılması gereken yeni şeyler olabilmektedir. Meselâ Allah'ın cisimlerin yaratıcısı olduğuna iman, O'nun Hz. Muhammed'i elçi olarak gönderdiğine imandan başkadır. Bir insan, peygamberi tanımadan da Allah'a "hâlik" olarak iman

¹²⁵ Eş'arî, *Usûlü Ehli's-sünne*, s. 158.

¹²⁶ Eş'arî, *Usûlü Ehli's-sünne*, s. 158-159.

¹²⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 155.

eder, peygamber geldikten sonra da Allah'ı "mürsil" olarak tanıır ve böylece onun imanını artır. Bu durumda Allah'ın "mürsil" olduğuna iman, O'nun cisimlerin yaratıcısı olduğuna imandan ayrılmış olur. İmanda eksilme ise iki sebepten dolayı reddedilir. İlki, noksanlık övülen bir nitelik olmadığı gibi, aksine kendisinde bir çeşit tahkîr ve ayıp vardır.

İkincisi ise iman tek bir özelliştir, nassa göre ondan bir parçanın gitmesi, hepsinin gitmesi anlamına gelmektedir. Ona göre Hz. Muhammed'i inkâr eden kişi, her ne kadar aklen Allah'ı da inkâr etmiş sayılmasa da, sem'î olarak O'nu inkâr etmiş sayılmaktadır.¹²⁸ Ancak o, imanın eksilmesinden kastedilenin, iman edilmesi emredilen şeyler hakkında şüphe etmek ve onu bilmemek olduğunu da belirtir. Zira bu durum küfürdür. İmanda olan eksiklik, mertebe-i ilim ve ziyâde-i beyânda eksikliktir. Nitekim her birimiz kendimize vâcip olan şeyi edâ ettiğimiz halde Resûlullah'ın itâatiyle bizim itâatlerimiz farklıdır.¹²⁹

Eş'arî **muvâfât teorisinin**¹³⁰ bir yansıması olarak imanda **istisnâyı** da mümkün görmüştür. O, "İnşâallah mü'minim" söyleminin kullanılmasını doğru bulmakla birlikte bunun sebebinin Ehl-i Hadis'in savunduğu gibi amellerdeki endişeye değil, İbn Küllâb'ın muvâfât teorisine, yani kişinin son andaki durumuna bağlamaktadır. Dolayısıyla İbn Küllâb ve Eş'arî, insanın ölüm anındaki iman ve küfrün önemli olduğunu düşünerek imanda istisnâyı gerekli görmüşlerdir. İlk olarak İbn Küllâb'ın ortaya attığı bu teoriye göre, kişinin mü'min ya da kâfir olarak değerlendirilmesi, bulunduğu hâle göre değil, bilakis âkîbetine göredir.

¹²⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 153.

¹²⁹ Eş'arî, *Usûlü Ehlî's-sünne*, s. 157-158.

¹³⁰ Muvâfât olarak da adlandırılan bu teoriye göre Allah, mü'min olarak öleceğini bildiği insanlardan ezelden beri râzıdır. Buna karşılık kâfir olarak öleceğini bildiği insanlara ezelden beri gazapta bulunur. Bir insanın gerçek mü'min veya hükmen mü'min olması da bu bakış açısıyla ilişkilidir. Bu noktada kişinin mü'min olup olmadığı hususunda ölümden önceki son hâli göz önünde bulundurulur. Bkz., Yusuf Şevki Yavuz, (2006), *"Muvâfât", TDVİA*, İstanbul: İSAM Yayınları, XXXI, s. 409.

Müslüman olarak ölen kimse Allah'ın, annesinin o henüz kar-
nundayken saâdetine hüküm verdiği kimsedir. Kâfir de aynı şe-
kildedir, yani kişinin **saîd** ya da **şakî** olacağı anne karnında ya-
zılmıştır.¹³¹ Çünkü saîd şakî, şakî de saîd olamayacağından, ki-
şinin şu anki durumundan ziyâde son ânındaki âkıbeti önemi-
lidir. Bu sebeple kişinin “İnşâallah mü'minim” veya “Ümid ede-
rim, mü'minim” demesi, “Ben gerçekten mü'minim” demesin-
den daha uygundur.¹³²

Eş'arî'nin kaleme aldığı *er-Risâle fi'l-îmân* adlı eser, onun
İbn Küllâb, Hâris el-Muhâsibî ve Ca'fer b. Harb'e karşı Ahmed
b. Hanbel'in tarafını tutarak imanun yaratılmış olmadığını sa-
vunduğu bir çalışmadır.¹³³ O, bu risâlede mü'min kavramını
“îmân etmiş kişi” mânasından ziyâde, bilgi (ilim) ve kelâm dü-
zeyinde Allah'ın ezeli sıfatlarından biri olarak kabul etmekte-
dir.¹³⁴ Eş'arî'ye göre imanun mahlûk olduğu söylenirse, bu onun
yaratılmadan önce var olmadığı anlamına gelecektir. Şüphesiz
bu da iman yaratılmadan önce Allah'ın varlığı, birliği vb. hu-
susların olmadığı bir duruma işaret edecektir.

¹³¹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 151-152; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 249, 250; İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî en-Necdî, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991, VII, 509. Eş'arîler'den Ebû Sehl Muhammed b. Süleyman es-Sa'lûkî ve İbn Fûrek imanda istisnâyı kabul ederken; Ebû Abdullah b. Mücâhid, Bâkîllânî ve Ebû İshak el-İsferâyînî bu görüşü reddetmektedir bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, s. 278-279.

¹³² Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980, s. 221.

¹³³ Bu görüş aynı zamanda Ebû Hanîfe başta olmak üzere Buhara ulemâsından İmam Ebû Bekir Muhammed el-Fazl, Ebû Muhammed İsmâil b. Hüseyin ez-Zâhid, İmam Ebû Muhammed b. Hâmid, Ebû Hafs es-Sefekverdî ile Ferganalı âlimler tarafından da benimsenmiştir. Hattâ îmânın yaratılmışlığını kabul eden bu kimseler, aşırıya varan görüşleriyle bu hususta çekimser kalmayı dahi hatalı bulmuşlardır. Bkz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 221-222.

¹³⁴ Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Sela-
hattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2018, s. 251- 254.

“Ortada ‘mü’min’ yokken nasıl olur da iman var olur?” şeklindeki yöneltilmesi muhtemel itirazı ele alan Eş’arî, imanın en temel anlamının tasdîk ve tevhîd olduğunu belirterek, Kur’ân’da Cenâb-ı Hakk’ın kendisini ezeli (kadîm) ve sâdık olarak nitelendirdiğine dikkat çeker. Kezâ insanın yaratılışından önce de O, “İlâh Benim, Benden başka ilâh yok!” diyerek sadâkatini her zaman ifade etmiştir. Yani ortada tevhîde veya tasdîkte bulunacak biri yok iken tevhîdin ve tasdîkin kendisi, yani iman mevcuttur. Dolayısıyla iman mutlak anlamda anlaşılıp herhangi bir varlığa atıf olmadan kullanıldığında ilâhî vasıflardan biridir. Eş’arî, insana nispet edilmesi dolayısıyla imanın ilâhî bir vasıf olamayacağını söyleyenlere, “Allah’ın yaratılmışlara benzediğini, fânî varlıklara has bir vasıf ile vasıflandığını ileri sürmek yanlıştır. Bu yanlış anlayış, yalnızca yürüttükleri yanlış mantık sebebiyle benim tezime karşı çıkanlara hastır” sözleriyle karşı çıkar. O, “ilim” ve “kelâm” sıfatlarının da insânî vasıflar arasında bulunmasına rağmen, aynı zamanda ilâhî sıfatlardan sayıldığını ve bu sıfatların mahlûk olarak nitelendirilmediğini belirtir.¹³⁵ Şu halde Eş’arî’nin nazarında iman, Allah’ın ezeli bir sıfatıdır.¹³⁶

4.6. Nübüvvet

Eş’arî “Allah’ın insanlara peygamber göndermesi zorunludur” görüşünü savunan bazı Mu’tezile âlimlerinin bu yaklaşımını reddederek Allah’ın peygamber göndermesinin caiz olduğunu söylemiştir. Allah’ın insanlara nebîler ve resûller göndermesi lütuf ve ihsândır, fakat göndermemesi de noksanlık değildir. Allah’ın peygamber gönderdiği zaman kavminin kendisine inanacağı veya küfrünü arttıracacağı bilinse bile bu fiili terk etmesi de kötü değildir. Allah dilerse bütün insanlığa sadece bir

¹³⁵ Eş’arî, er-Risâle fi’l-îmân, nşr. Wilhelm Spitta, *Zur Geschichte Abu’l-Hasan al-Ashari’s* içinde, Leipzig 1876, s. 138-140. Karşılaştırma İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, s. 251-253.

¹³⁶ Eş’arî’nin îmân hakkındaki teorisini “Allah’tan başka kadîm yoktur” görüşüyle çelişkili bulan İzutsu, onun bu konudaki karışık görüşlerin zihnindeki karışıklığa işaret ettiğini belirtir. İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, s. 253.

resûl, dilerse her kavme ayrı bir resûl gönderebilir. Zira hiçbir şey Allah'a zorunlu kılınmaz.¹³⁷

Eş'arî'nin nübüvveti delillendirirken başvurduğu en önemli ispat yöntemi ise "mûcize"dir. Zira peygamberlerin gönderilmesi mümkün olan hususlardan olsa da, gönderildikten sonra onların mûcizelerle desteklenmesi ve helâk edici günahlardan korunmaları gereklidir. Çünkü mucize, Allah'ın nübüvvet iddiasında bulunan kimseye "sen doğrusun" sözü yerine geçen bir fiildir. Peygambere uyacak kimselerin peygamberlerin iddialarının doğruluğunu bilmeleri gerekir. Bu doğruluk da yalnızca mûcize ile anlaşılır. Mûcize tabiatta bulunan kanunları aşan ilâhî bir fiildir. Mûcizenin amacı, doğru sözlü ile yalan söyleyeni ayırmak olduğundan, o sadece doğru söyleyen peygamberlerde ortaya çıkar.¹³⁸

Eş'arî'nin sisteminde elçilerin elçilikten önce **günah** ve **zelle** işlemeleri câizdir, ancak peygamberlerin elçi olarak gönderildikten sonra günah işlemelerinin câiz olduğuna dair bir nas mevcut değildir. Elçiler, bütün büyük ve küçük günahlardan korundukları gibi, çok küçük hatalardan da mâsumdurlar. Dolayısıyla peygamberlerin **ismet sıfatı**, kendisine nübüvvet görevi verildikten sonra geçerlidir ve elçinin bu niteliği, onun gayptan haber vermesi, dinî hükümleri bildirmesi ve bu tür bilgilere kendisi vasıtasıyla ulaşılmasından kaynaklanmaktadır.¹³⁹

Eş'arî, peygamberler dışındaki kimselerin de mûcize gösterebileceğini kabul ederek mûcizenin benzeri olan **kerâmeti** veliler için mümkün görmüştür. Mûcizelerin benzeri ve cinsinden olan fiiller, evliyâ ve sâlih kimseler tarafından kerâmet yoluyla ortaya konabilir. Mûcize, peygamberin doğruluğunun bir kanıtı iken, kerâmet de velilerin hâl ve makamlarında doğru olduklarının bir kanıtıdır. Ancak peygamberler mûcize ile meydan

¹³⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 174-175; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 89.

¹³⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 176-177; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 89.

¹³⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 176, 181; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 241.

okurken (**tehaddî**), velîler bu olağanüstü hâdiseyle kimseye meydan okuyamazlar.¹⁴⁰

4.7. İmamet

Eş'arî, Hz. Peygamber'in vefâtından sonra İslâm ümmeti arasında meydana gelen ve günümüze değin insanlar arasında devam eden ilk ihtilâfın **imâmet** konusu olduğunu belirtir.¹⁴¹ Bu sebeple onun Selef'ten devraldığı imâmet hakkındaki görüşleri Şîa'yı reddetme amaçlıdır. Eş'arî'nin bu konuyu işleyen önceki âlimlerden farkı ise *el-Lüma'* ve *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*'nın son kısmında imâmet bahsine müstakil olarak yer vermesi ve imâmeti, hem naklî hem de aklî delillerle ispatlamasıdır.¹⁴² Böylece kendisinden sonra bu konu kelâm eserlerinde işlenir hâle gelmiş ve dört halifeyi siyâsette ve üstünlük (**efdalîyyet**) sıralamasında sırasıyla kabul etmek Ehl-i Sünnet'in prensiplerinden biri haline dönüşmüştür. Yani Eş'arî'nin imâmet bahsine katkısı, kitap, sünnet, icmâ ve akılla ispatladığı bu konuya resmî bir hüviyet kazandırmasıdır.

Eş'arî'ye göre imâmetin âyet ve hadislerde mevcut olması ve Selef'in görüş birliği içerisinde bulunması, bu meselenin dinî hükümlerden biri olarak vücûbunu gerekli kılar. Ancak imâmet **nas ve tâyinle** değil, **ittifâk ve seçim** yoluyla gerçekleşir. Çünkü kimin imâm olacağı konusunda herhangi bir nas bulunsaydı, nakledilmesi için birçok imkân mevcut olur, gizli kalmaz ve mutlaka bilinirdi.¹⁴³ Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Ebû Bekir'in halife olacağının belirtildiğini ve Hz. Ömer'in hilâfetine de işaret edildiğini söyleyen Eş'arî, ikisinin hilâfetinin Kur'ân'a uygun olduğunu söyler.¹⁴⁴

¹⁴⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 176-177.

¹⁴¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 2.

¹⁴² Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 134; a.mlf., *el-İbâne*, s. 165 vd.; a.mlf., *Usûlü Ehli's-sünne*, s. 100.

¹⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 90-91.

¹⁴⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, 146-148; a.mlf., *Usûlü Ehli's-sünne*, s. 163-164.

Eş'arî'ye göre Hz. Peygamber'in geleceğe dâir verdiği haber gereği, kendisinden sonra hilâfet otuz yıl sürmüştür. İmamların sırası, tarihte gerçekleştiği gibi Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali şeklindedir. Bu sıralama, aynı zamanda Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletliilerinin sıralamasıdır. Eş'arî dört halifenin meşrûluklarını, Şâfiî'nin belirlediği dört aslın hepsiyle de kanıtlamaya çalışır. Bu bağlamda önce bazı âyetlerden te'villerde bulunarak Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine dair "işaret"ler çıkarır. Daha sonra Hz. Peygamber'in, "Ümmetimde hilâfet otuz yıldır. Ondan sonrası krallıktır"¹⁴⁵ şeklindeki hadisi ele alan Eş'arî, bu rivâyetin ardından râvinin şu sözünü zikreder: "Ebû Bekir, Ömer, Osman, sonra Ali b. Ebû Tâlib'in hilâfetlerini hesapladım ve toplamı otuz yıl buldum."¹⁴⁶

4.8. Âhiret

Kelâm ilminde Allah'ın âhirette görülmesi, kulların fiilleri ve sıfatlar üzerinde yapılan yoğun tartışmaların aksine, dirilişin imkânı ve mâhiyeti gibi **sem'ıyyât** bahsiyle alâkalı tartışmalara pek rastlanmamaktadır. İnsan bu sahayla ilgili bilgilerinin ancak haber yoluyla elde edilebileceğini ve haberlerde vârid olduğu şekliyle anlaşılacağını bildiren Eş'arî, sem'ıyyât bahislerinde aklın rolünün haberlerde verilen bilgileri onaylamakla sınırlı olduğunu belirtir.¹⁴⁷ Bu sebeple onun kelâm sistemi içerisinde akıl, fiillerin güzel ve çirkin olmasını belirleyemediği veya vâcip, sünnet vb. dinî bir hüküm koyamadığı gibi âhiret hayatıyla alâkalı meselelerin de mâhiyetini bilemez. Dolayısıyla sem'ıyyât bahsiyle ilgili bilgilerimiz büyük oranda âyet ve hadislerle sınırlandırılmak durumundadır.¹⁴⁸ Onun âhiret halleriyle ilgili açıklamalarını daha çok *el-İbâne* ve *Usûlü Ehli's-sünne ve'l-Cemâ'a* isimli eserinde bulmak mümkündür. Burada

¹⁴⁵ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 9; Tirmizî, "Fiten", 48.

¹⁴⁶ Eş'arî, *el-Lüma'*, 146-149. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 189; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 91.

¹⁴⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 153, 170.

¹⁴⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 170.

kabir azâbı, havz ve şefâat konularına değinen Eş'arî, konu ile ilgili hadislerle ve Selef'in rivâyetlerine yer vermekle yetinir.

Eş'arî, **rûhu** "soyut bir cevher" şeklinde tanımlayanlar karşısında Ebû Ali el-Cübbâî'nin diltillerin tanımlarına uygun düşen "rûh latîf bir cisimdir" görüşünü kabul etmiştir. Diltiller "İnsanın rûhu çıktı" sözüne dayanarak rûhun araz değil, bir cisim olduğunu kabul eder.¹⁴⁹ Eş'arî'ye göre bedenden ayrı bulunan rûh, insanın uzuvları içerisinde dolaşan latîf bir cisim ve özel bir nefistir. Zira "İnsanın rûhu çıktı" sözü ve "can boğaza geldiğinde" meâlindeki âyette¹⁵⁰ yer alan "çıkma ve boğaza gelmek" ifadeleri, "intikal etmek" demektir. İntikal de cisim ve cevherlerin bir özelliğidir.¹⁵¹

Eş'arî her insanın ve her ümmetin Allah tarafından tayin edilmiş bir **ecelinin** bulunduğunu, bu vakit geldiği zaman ecelin ne geri ne de ileri bir tarihe alınacağını belirtir. Bu sebeple insanın bir başkasının ömrünü uzatmaya, eceline bekletmeye, eceline ulaştırmaya ve ruhunu çıkarmaya gücü yetmez.¹⁵² Eş'arî, âhiretle ilgili bilgilerin ancak haberle sâbit olacağı ilkesi gereği **kabir azâbının** hak olduğunu ifade eder. Çünkü kabir azâbını haber veren âyetlerin¹⁵³ yanında, Hz. Peygamber'den, "Kabir azâbından Allah'a sığınırım", "Eğer gizlenmemiş olsaydı ben kabir azâbı hakkında işittiklerimi size duyurmasını Allah'tan dilerdim." şeklinde bazı hadisler nakledilmiştir.¹⁵⁴

Sırat'ın hak olduğunu ve haberlerde belirtilen niteliklerde cehennem üzerine uzatılmış bir köprü olduğunu belirten Eş'arî, onu kurtuluşa erecek veya helâk olacak kişilerin durumlarının

¹⁴⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 333-334.

¹⁵⁰ el-Vâkıa 56/83.

¹⁵¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 257, krş. Mert, *İnsan Nedir*, s. 47-49.

¹⁵² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 135-139.

¹⁵³ Eş'arî kabir azâbının varlığına Kur'ân'dan şu âyetleri delil gösterir: "Ateş sabah-akşam ona sunulur. Ve kıyâmet günü firavunun âilesi azâbın en çetin olanına girin! denilir" (el-Mü'min 40/46); "Biz onlara iki kere azap edeceğiz." (et-Tevbe 9/101)

¹⁵⁴ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 163-164; a. mlf., *Usûlü Ehli's-sünne*, s. 159-160.

belli olacağı bir işaret olarak tasvir eder. **Mîzân** ise kulların amellerinin konulduğu iki kefesi bulunan bir tartıdır. Mîzânın günahların tartıldığı kefesi ağır gelirse insan hüsrâna uğrayarak cehenneme düşecek, iyiliklerin tartıldığı kefesi ağır gelirse de kurtuluşa ererek cennete girecektir.¹⁵⁵

İbn Fûrek, araz olan amellerin terazide tartılması konusunda Eş'arî'ye atfedilen amellerin cisimlere çevrilerek tartılacağı şeklindeki görüşün doğru olmadığını, bunun Neccâriye'den bazılarına ait bir düşünce olduğunu belirtir. Eş'arî ise, mîzânın kulların amellerinin yazıldığı kitapların tartılması biçiminde olabileceği gibi, amellerin miktarının belirlenmesi şeklinde gerçekleşmesinin de ihtimal dâhilinde bulunduğunu ifade etmiştir. Yine ona göre, insanın ya sevapları ya da günahları ağır gelecektir, günah ve sevapların eşit olması durumu söz konusu değildir.¹⁵⁶

Hz. Peygamber'in **havz** hakkında pek çok şey söylediğine dair sahâbenin görüş bildirmesi ve müslümanların duâ ederken Hz. Peygamber'in havzından içmekten mahrûm bırakılmamak üzere niyâzda bulunmaları, Eş'arî'nin nazarında havzın varlığının ispatı niteliğindedir. O, bazı rivâyetlere dayanarak Hz. Peygamber'in bu havuzun yerini de bildirdiğini ifade eder. Buna göre havzın iki tarafı arasındaki mesafe, Eyle ve Mekke arası (veya San'a ile Mekke arası) kadardır. Kapları gökteki yıldızlardan çoktur.¹⁵⁷ Eş'arî'ye göre Hz. Peygamber, ümmetinden tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi mü'min kimseler için **şefaatçi** olacaktır.¹⁵⁸

Sonuç

Ehl-i Sünnet kelâmının en önemli mekteplerinden birisinin kurucusu kabul edilen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî hayatı, ilmî mücâdelesini ve kurduğu sistemle pek çok düşünür için ilham kaynağı olmuş ve onun ortaya koyduğu fikirler kısa sürede ge-

¹⁵⁵ Eş'arî, *Usûlü Ehli's-sünne*, s. 160; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 171.

¹⁵⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 172.

¹⁵⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 161-162; a. mlf., *Usûlü Ehli's-sünne*, s. 161.

¹⁵⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 167.

niş kitlelerin ortak kanaati haline dönüşmüştür. Mu'tezile mezhebinden ayrıldıktan sonra kendisini İslâm dininin akîdevî esaslarını Kur'ân ve sünnete dayalı olarak insanlara doğru bir şekilde anlatmaya adanmış Eş'arî, bu uğurda pek çok eser kaleme almış ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.

Mu'tezile karşısında cedelî açıdan zayıf duran Ehl-i Sünnet akâidini kelâmî metodla savunma görevini üstlenen Eş'arî, Ehl-i Hadis ile Mu'tezile arasında dengeli bir yol çizerek akıl ile nakil arasında uzlaştırmacı bir yöntem takip etmiş, kendine özgü bir metodla iki taraf arasında orta yol denebilecek görüşlerin savunucu olmuştur. O, görüşlerini aklî bir zemine oturtabilmek amacıyla çeşitli istidlâl metodlarından da istifade etmiştir. Bunlar arasında en önemli olanı şahitle gâibe kıyâsta bulunmaktır. O bu yöntemi özellikle sıfatların ispatı noktasında önemli bir delil olarak görmektedir.

Eş'arî, Mu'tezile içinde doğup geliştiği için Ehl-i Hadis tarafından dinî ilimler içerisine dâhil edilmeyen kelâm ilmini yeniden ele alarak bu ilme dinî bir hüviyet kazandırmıştır. Ona göre nasıl sonradan ortaya çıkan fikhî meseleler üzerinde görüş bildiriliyorsa kelâmî meseleler hakkında konuşmak da bidat değildir, aksine bizzat dinin özünde var olan bir düşünme biçimidir. O, kelâm ilminin geliştirdiği cedel yönteminin herkes tarafından bilinmesi gerektiğini, İslâm dışı akımlara karşı mücadele vermenin her Müslümanın üzerine düşen zorunlu bir görev olduğunu belirtir. Eş'arî böylelikle kendi döneminde kelâm ilmine karşı duyulan sert tavırları yumuşatmayı başarmış, bunu yaparken de pek çok kelâmî meseleleri sünnî çevrelere benimsetebilmiştir. Diğer taraftan Eş'arî, kendi dönemine kadar ortak bir kanaat haline dönüşmüş inanç ilkelerine daha önce Ebû Hanîfe ve İbn Küllâb gibi şahıslar tarafından da dile getirilen bazı yorumları ekleyerek Ehl-i Sünnet ile Ehl-i bidat'î birbirinden ayıran temel kıstasları belirlemiştir.

Kurduğu kelâm sisteminin merkezine Allah'ın kudret sıfatını yerleştiren Eş'arî, kelâm görüşlerinde hep bu ilkeyi gözetmiş ve Allah için hiçbir şeyin zorunlu kılınamayacağını, her şeye gücü yeten bir yaratıcı olarak O'nun fiillerinin gerisinde illet ve hikmet gibi sebepler aranmayacağını savunmuştur.

Kaynaklar

Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Resâilü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Muhammed Nûr el-Hasan, Karaçi: el-Ma'hedü'l-merkez li'l-ebhâsi'l-İslâmiyye, 1964.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-il-miyye, 2002.

Âlûsî, Ebü'l-Berekât Hayreddin, *Cilâü'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*, nşr. Dâni b. Münîr Âl-i Zehvî, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2006.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, trc. İlyas Çelebi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.

Bulğen, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Burkân, İbrahîm, "Eş'arî'nin İki Kitabı el-Lüma' ve el-İbâne'nin Te'lif Zamanı Problemi", çev. Hikmet Yağlı Mavil, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XIV/2 (2016).

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamîd, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002.

Çelebi, İlyas-Güdekli, Hayrettin N., "Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı: İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

Demir, Osman, *Kelâm'da Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcıların da Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klâsik Yayıncılık, 2015.

Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden: en-Neşretü'l-İslâmiyye, 1980.

Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Abbas Sabbâğ, Beyrut 1994.

Eş'arî, *Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend, Kahire: Külliyyetü Dâri'l-ulûm, 1987.

Eş'arî, *er-Risâle fi'l-îmân*, nşr. Wilhelm Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Ashari's* içinde, Leipzig 1876.

Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı: el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016,

Esen, Muammer "Sünnî Kelâm'ın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İFD*, XLIII/1.

Eş'arî, *Risâle fî İstihsâni'l-havz fî ilmi'l-keîâm, Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* ile Birlikte, nşr. Muhammed Seyyid el-Celyend, Kahire: Külliyyetü Dâri'l-ulûm, 1987.

Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Ömer Dönmez, İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.

Izutsu, Toshuhiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

İbn Asâkir, *Tebyînü Kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Ahmed Hicâzî es- Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1995.

İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* nşr. Abdurrahman b. Süleyman b. el-Useymîn, Riyad: el-Emânetü'l-âmmе li'l-ihfâf, 1419/1999, III.

İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1987.

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl, el-Keşf an menâhici'l-edille*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.

İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî en-Necdî, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991, VII.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrâhim Ramazan, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1997.

Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, trc. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınları, 1988.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihî Süreçte Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Karadaş, Cağfer, "Tecdüdü-i emsâl", *TDVİA*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, XL.

Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, Beyrut, Dâru Sâdır, ts., II.

Mavil, Kılıç Aslan, "Eş'arî'nin el-Lüma'ında Sünnî Kelâmın İnşası", *Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu-Eş'arîlik-*, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

Mavil, Kılıç Aslan, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet*, Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn, *Tebîrâtü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.

Pines, Shlomo, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir, İstanbul: Klâsik Yayınları, 2017.

Semerkindî, Ebü'l-Leys, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ebsat*, nşr. Hans Daiber, Tokyo: Institute for the Study for of Languages and Culture of Asia and Africa, 1995.

Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, trc. Kâsım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Lafziyye", *TDVİA*, Ankara 2003, XXVII.

Yavuz, Yusuf Şevki (2006), "Muvâfât", *TDVİA*, İstanbul: 2006, XXXI.

Yağlı Mavil, Hikmet, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Yağlı Mavil, Hikmet, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sisteminde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Cedel", *Kelâm Araştırmaları*, 10: 2 2012.

MÜZÂKERELER

Hülya ALPER*

Öncelikle “Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri” üst başlıklı bir çalıştay tertip ettikleri için İslâmî İlimler Araştırma Vakfı ile ev sahipliğimizi üstlenen İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi’ne teşekkür etmek istiyorum. Zira böyle bir başlık İslâm medeniyetinin kurucu ve yön verici şahsiyetlerinin kendi mekânı ve zamanından kopuk olarak değil onlarla birlikte inceleneneğini ima etmekte; bu bakımdan da birbirinden ayrı düşünce ve yaklaşımlar ile tartışma konularının doğmasına imkân verecek disiplinlerarası çalışmayı gerektirmektedir.

Nitekim günümüzde artık müstakil çalışmalar yanında, farklı ilim dallarına mensup araştırmacıların, bir konuyu değişik bakış açılarıyla birlikte ele alacağı ortamlara ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bu bakımdan İslâm düşüncesinin öncü şahsiyetlerini belirli bir ilim havzası içinde konu edinmek önem arzemektedir. Tabii böyle bir çalışma İslâm ilim ve fikir tarihinde belirleyici konumu olan ana merkezleri, gerek şehir tarihi gerekse medeniyet ve müessesler tarihi bakımından da aydınlatacak bilgiler içermesiyle de takdire şayandır.

Böyle bir düşünceyle iştirak edilen bu toplantının Bağdat’ın kuruluşu, siyasî ve kültürel tarihi üzerine odaklanan ilk oturumunda kendi alanında bu bağlamdaki sorulara yeterli cevaplar verilmiştir. Ancak diğer oturumlarda çalıştay başlığının “Bağdat ilim havzasında”ki bölümü âdeta yok sayılarak, devamına yani “İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri” kısmına

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, hulyaalper@hotmail.com

odaklanılarak tebliğler hazırlandığı görülmüştür. Halbuki böyle bir başlık altında yapılacak çalışmaların, müstakil bir şekilde bir âlimin hayatını ve fikirlerini inceleyen bir araştırmadan, yöntem ve meseleler bakımından en azından bazı farklılıkları içermesi beklenmektedir.

Nitekim tarihin tanıklığı ve süzgecinden geçerek fikirleriyle günümüze kadar gelen her bir büyük düşünür, indirgemeci bir bakış açısıyla sadece içinde yetiştiği çevrenin ürünü olarak görülemez. Ancak onun varlık buluşu kendi döneminden tamamen bağımsız bir şekilde de değerlendirilemez. Esasen seçkin bir âlimin varlığını, çevresine bağlamak ona karşı yapılmış bir haksızlık şeklinde düşünülebileceği gibi, onu muhitinden kopuk olarak değerlendirmek de kapsamlı ve çok yönlü bakış açısına imkân vermediğinden bir anlamda eksik kalacaktır.

Doğrusu bu durumda birinden diğerine doğru seyreden tek yönlü bir süreçten ziyade, karşılıklı bir etkileşim ve değişimden bahsetmenin daha uygun olacağı düşünülmektedir. O halde düşünce tarihimizin seçkin ve öncü her büyük âlimini konu ederken onları var eden ortam kadar onların da var ettiği bir ortam olduğunu dikkate almak gerekir. Şüphesiz herkes gibi onlar da bir sosyal çevrede dünyaya gelmiş, ancak içinde yetiştikleri ortamın tipik bir temsilcisi olmayarak kendi toplumlarının gidişatında, değişimi ve dönüşümünde belirleyici bir rol icra etmişlerdir.

Kanaatimce bu çalıştayda sunulan tebliğler, bu gibi hususları da gözетerek mekân, zaman ve öncü şahsiyetler arasındaki ilişkiyi anlamaya ve irdelemeye temerküz etseydi ana konuyla uyum daha iyi bir şekilde gerçekleşmiş olurdu.

Bu bağlamda işaret etmek istediğim diğer bir husus ise İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) Bağdat ilim havzası öncü şahsiyetleri arasında konumlandırılışıdır. Her ne kadar İbn Sînâ kendisinden sonraki İslâm düşüncesini çeşitli açılardan etkilemiş, "eş-şeyhü'r-reîs" unvanını almayı hak etmiş, ilim tarihimizin zirve isimlerinden biriye de hayatı hakkındaki yazılanlardan öğren-

diğimiz kadarıyla, Bağdat'la direkt irtibat içinde bulunmamıştır.¹ Dolayısıyla onun bu çalıştayda Bağdat ilim havzasına dâhil edilerek anılmasının hangi gerekçelere dayandığı muğlak kalmaktadır.

Müzakeremin bundan sonraki devam eden kısmında hayatının büyük bir bölümünü Basra'da geçirmekle birlikte yaklaşık son 25 yılında Bağdat'ta yaşayan, ilmî faaliyetlerine bu şehirde devam eden, dolayısıyla bu ilim havzasının öncü şahsiyetlerinden biri sayılan Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'den (ö. 324/935-36) hareketle Eş'arî düşünce geleneğini doğru bir şekilde değerlendirebilmek ve yorumlayabilmek için gerekli gördüğüm bazı temel meselelere değinmek istiyorum. Bunların bir kısmı herhangi bir fikri doğru bir şekilde anlamanın genel anlamdaki şartları olarak düşünülebilirse de diğer bir kısmı sadece Eş'arîlik özelinde ehemmiyet verilmesi gereken hususlardır.

Ehl-i sünnet kelâmı bağlamında İmam Eş'arî ve Eş'arîliğin göz ardı edilemeyecek bir mevkiî bulunduğu aslında müsellemdir. Ancak günümüz Türkiye'sinde bu konudaki bazı kalıp ifadelerin ve önyargılı yaklaşımların mezhep imamını ve ekolünü doğru bir şekilde anlama ve değerlendirmenin önünde bir takım engellere yol açtığı görülmektedir. Bu sebeple İmam Eş'arî'nin görüşlerinin ele alındığı bu toplantıda böyle bir meseleyi gündeme getirme ihtiyacı hâsıl olmuştur.

Hatice K. ARPAGUŞ*

Tabiatçı Düşünce ve Bağdat

Şüphesiz Bağdat denilince burada ortaya çıkan düşünceler ve bunların ortak özelliklerinin dikkate alınması önemlidir. Bu bağlamda fikirlerime geçmeden önce teknik bazı noktalar üzerinde durmak istiyorum. Bunlardan birisi Bağdat dediğimizde benim aklıma hemen Bağdat Mu'tezilesi gelmektedir. Meselâ İslâm düşünce merkezi olarak burada onun genelinden

¹ İbn Sînâ'nın yaşadığı coğrafyanın harita görünümü için bk. Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İstanbul: İSAM Yayınları 2008, s. 23.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, arpagush@yahoo.com

veya bir temsilcisinden bahsedilseydi iyi olurdu diye düşünüyorum. Bu bağlamda kelâm kısmında iki tebliğde Eş'arî'yi anlatmak yerine Hayyat veya Ka'bî yanında -her ne kadar tarihî açıdan konu edinilmiş olsa da- Bağdat ve Mihne'nin İslâm düşüncesine ne tür etkileri olduğu hususunun incelenmesinin katacağı zenginlik çok daha yerinde olurdu.

Nitekim -Gürbüz Beyin tebliğinde açıkça ortaya çıktığı üzere- tabiatçılık konusu önemli düşünce merkezlerimizden biri olan Bağdat'ta başta Kindî olmak üzere burada oluşan veya yolu geçen oluşumlara etki etmiş görünmektedir. Bu durumun yansıması Bağdat Mu'tezile'sinde bariz bir şekilde görülmektedir. İslâm merkezlerinin her birinin temayüz ettiği yönler vardır, Bağdat denildiğinde de tabiat meselesi dikkat çekici bir tarzda kendini hissettirmektedir. Şüphesiz tabiat konusu felsefeden mülhem olarak mı İslâm düşüncesinin gündemine girmiştir ya da İslâm'ın kendi dinamikleri içinde bu husus var mıydı? şeklindeki sorular müstakil olarak başka bir çalışmanın alanına girmektedir. Ancak tabiat kelimesinin kök itibariyle "t-b-a" şeklinde Kur'an-ı Kerîm'de geçtiği ve genellikle konu kalbin mühürlenmesi yanında yaradılış ve davranışlar sayesinde kalbe nakşedilen şeyi ifade ettiği dikkati çekmektedir.²

Yani tabiat kişinin tabını/fitratını göstermesi yanında alışkanlıkları neticesinde kendisinde oluşturduğu huy ve tabiatına da işaret etmektedir. Dolayısıyla felsefe dikkate alınmadığında da Kur'an-ı Kerîm'in insandaki "tab'"adan bahsettiği anlaşılmaktadır. Felsefeden mülhem yorumlardan bahsedilebilecek yönler de İslâm düşüncesinde yok değildir. Ancak bunların da İslâm felsefesi şeklinde olanları ile kelâm şeklinde olanlar arasında ciddi farkların bulunması, bu kavramların naslardan hareketle yorumlandığını göstermektedir.

Meselâ bu anlamda Sümame, Câhız Nazzam, Kindî, Ka'bî ve Mâtürîdî gibi isinler hemen ilk planda akla gelenler arasında

² Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, Kahira 1961, "t-b-a".

sıralanabilir. Ancak bunlar da geçmişten itibaren farklı tarz-
larda tasnif edilecek yöntem ve muhtevadadırlar.³ Nitekim
Gürbüz beyin tasnifi de bunlardan birini oluşturmaktadır. Bu
isimler arasında Sünnî camiada tabiatçılığı ilk defa gündeme ge-
tiren isim de İmam Mâtürîdî'dir. Bu konuda bazı çalışmalar bu-
lunmuş olsa da İmam Mâtürîdî'nin niye bu düşüncüyü benimse-
diği ya da kendisinden sonra bu yaklaşımın neden devam etme-
diği sorusu henüz aydınlanmış görünmüyor. Gürbüz beye katkı
amaçlı olmak üzere onun biraz daha kısa geçmiş olduğu
Mâtürîdî tabiatçılık üzerinde durmak uygun olacaktır.

Mâtürîdî'nin Tabiatçılığı Üzerine

Mâtürîdî'nin bu konuyu neden benimsediği sorusu ya-
nında kendisinden sonra neden devam etmediği, müstakil ola-
rak incelenmesi gereken başlıklardan birini oluşturmakla bir-
likte ben mevcut araştırmalarımın hareketle iki hususun
önemli olduğu kanaatindeyim. Şüphesiz tarih olarak İmam
Mâtürîdî muhtemelen kendisinden önce adalet prensibinden
hareketle Mu'tezile'den farklılaşan ve onlardan ayrılan ehl-i is-
pat denilen isimlerin ortaya koyduğu sistemi geliştiren ve yeni-
den inşa eden bir isim olarak temayüz etmektedir. Yine bu isim-
lerin çoğunun İmam Ebû Yusuf'un öğrencileri arasında yer al-
dığı ve bunlardan bazısının Bağdat/Irak Hanefiliğiyle alakalı
oldukları bilinmektedir.

Nitekim İmam Mâtürîdî'nin de hüsün-kubuh gibi konu-
larda Irak Hanefilerinden bir kısmıyla paralel düşünmesi, onun
sisteminde Irak Hanefiliğinin etkisi bulunduğu gerçeğini gös-
termektedir. Bu durum onun kaynakları yanında -aynı tarzda
olmasa da- özellikle tabiatçılık hususunda bu bölgede üretilen
düşüncelerden etkilendiğine işaret etmektedir. Nitekim İmam
Mâtürîdî Sünnî muhitte ilk defa tabiat düşüncesini benimseyen
isim olarak temayüz etmektedir. Onun tabiat düşüncesi, büyük

³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Marie Bernand, "Tab' Kavramının
Kelâmî Eleştirisi", Mâtürîdî Gelen-Eki, İstanbul İstanbul 2016, s. 575-
605.

oranda ehl-i ispat ve Irak Hanefiliğinin devamı mahiyetinde olması şeklindeki kanaati paylaşmak, yeterli olmasa da şimdilik ikna edici görülmektedir. İlham aldığı bu kaynaklara Mâverâü'n-nehir bölgesinde etkisi bulunan Kindî ve Ka'bî gibi isimlerin de eklenmesi gerekmektedir. Hatta onun sıklıkla bahsettiği ve bölgede etkin olan Seneviyye ve Batnîliğin de bu anlamda onun düşünce dünyasını anlamada önemi dikkate alınmalıdır. Ancak mevcut kanaatlerin ayrıntılarını açığa çıkaracak geniş çaplı araştırmalara ihtiyaç hissedildiğinin de altı çizilmelidir.

Yine tabiatçılığın İslâm'a uygun hal alması ya da nasslar çerçevesinde yorumlanması kaçınılmaz olarak birden fazla tabiatçılık görüşünün ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bunlar içinde eşyanın özünde tabiatın dıştan ilah tarafından verilmesi şeklindeki görüş diğerlerinden farklı olarak İmam Mâtürîdî'ye ait bir düşüncedir. Dolayısıyla Mâtürîdî Câhız ve Nazzam'inkinden farklı olarak tabiatların tabiatının içkin olmayıp (müdahale) dışarıdan ilah tarafından verildiği kanaatindedir. Söz konusu tabiatların içkin olmamaları da onların buldukları ortamda iki zıddı içerecek muhtevayı kapsamalarını mümkün kılmaktadır. Söz konusu tabiatlar insan dâhil olmak üzere tüm varlıklara şamil bir durumdur. Ancak insandaki tabiatlarla ilgili olarak Mâtürîdî olumsuzdur. Bunlar insanın aklı ve dinin ışığında dengelenecek yapılardır.⁴

Eş'arîlik

Eş'arîlik'le ilgili olarak tebliğler farklı açılardan meseleyi güzel özetlemiş olmakla birlikte Eş'arî'nin düşünce sistemi merkezli ilerlediklerinden bu konuda mevcut durumun nasıllığı konusu, biraz daha karışacak tarzda, hatta zaman zaman bazı açılardan birbirlerinden farklılaşacak şekilde ilerledikleri ortaya çıkmaktadır. Meselâ bunlardan birisi Eş'arî'nin te'vil konusundaki tavrı ve özellikle haberî sıfatlar hususundaki tutumunun ne olduğuyla ilgilidir. Şüphesiz onun eserlerini hangi dönemde

⁴ Hatice K. Arpaguş, "İmam Mâtürîdî'ye Göre İnsanın Hürriyeti ve Kaynakları", *İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2019, s. 656-658.

yazmış olduğu da verdiği bilgiler açısından önem arz etmektedir. Özellikle *İbâne*'nin ona aidiyetinin şüpheli oluşu da buradan elde edilen bilgilerden hareketle onun özellikle te'vile mesafeli durduğu şeklinde bir kanaate varmayı problemlili hale getirmektedir.

Diğer önemli bir husus da kesb konusundaki Eş'arî'nin tutumunun kaynağının Neccar olması şeklindeki bilgidir. Yaptığım araştırmalarda Neccar'ın mezhep olarak Hanefî ve re'y ekolüne mensup olması, insan fiilleri konusunda İmam Mâtürîdî'nin kaynakları içinde yer almakla birlikte⁵ Eş'arî'nin kaynakları arasında olabilme ihtimali bana mesafeli duracağım bir bilgi olarak görünmektedir. Bu hususun yeniden gündeme alınmasının faydalı olacağı kanaatindeyim.

Felsefe ve İslâm

Felsefenin İslâm dünyasına ne kattığı şüphesiz tartışmasız bir konu olmakla birlikte onun ortaya koyduğu sistem dinin felsefesi ve özellikle İslâm'ın felsefesi olarak algılandığında ve o tür bir yerde konumlandığında uluhiyyet ve nübüvvet açısından bir takım çıkmazların beraberinde getirdiğini görmek gereklidir. Uluhiyyet ve âlem anlayışında Gazzâlî'nin itirazları malumdur. Ben yöntem olarak değil de yalnızca felsefenin metafiziksel yaklaşımı sonucu ortaya koyduğu Tanrı tasavvurunun İslâm'ın Allah anlayışına karşılık gelme ihtimali olmadığını yenilemek istiyorum. Çünkü birçok araştırmacı bu konuyu dillendirmektedir.

Şöyle ki: Bir anlamda İslâm dinin felsefesi olan kelâm sıfat teorisiyle felsefeye cevap verirken aynı zamanda yaratılmış evren anlayışını da ortaya koymaktadır. Ancak bunun dışında Kur'ân-ı Kerim'in üzerinde durduğu esma-i hüsnâ İslâm'da ilaha nasıl dua edileceği ve O'na yaklaşmayı ifade eden tanımlamalardır. Yani felsefenin tanrı tasavvuru bize ibadet edilebile-

⁵ Geniş bilgi için bk. Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî* (trc. Özcan Taşçı), İstanbul 2016, s. 277-279; Hatice K. Arpaguş, a.g.m. s. 645-668.

cek ya da dua edebileceğimiz bir ilah sunmak gibi bir hedefi olmayıp aksine metafiziksel olarak sistem içindeki kavramlarla yerini almaktadır.

Diğer önemli bir konu da nübüvvet konusunda zuhur etmektedir şüphesiz Farâbî ve İbn Sînâ peygamberi olmayan bir felsefeye (kral filozofu) peygamber (filozof-peygamber) tasavvurunu var etmeleriyle kayda değer hizmetlerde bulunmuşlardır. Yine Farâbî, Aristo'dan farklı olarak müstefad akıl kavramını sisteme inşa ederek vahyin alınması potansiyeline imkân sağlamıştır. Ancak diğer taraftan peygamber nefsinin duyuların etkisinde kalmadan levh-i mahfuzdan bilgiyi alabilecek kapasitede olması yorumuyla yeni bir anlayışı da hediye etmişlerdir. Dolayısıyla sistem inşa eden Farâbî peygamberin vahyî elde etmesiyle ilgili üç hususu gündeme getirmiştir:

1. Sıradan insan aklına benzemeyen peygamberî akıl, olağanüstü yeteneklerle donatılmıştır.

2. Olağan anlamda filozof ve sûfînin aklına benzemeyen Peygamber akli, dışarıdan bir öğretiyeye ihtiyaç duymadan bilgi edinebilir.

3. Böylece nebevî akıl faal akılla iletişime geçip ittisal etmesi sayesinde bilgiyi alır veya kazanır.⁶

Peygamberî aklın faal akılla ittisali tahayyül gücü vasıtasıyladır ve söz konusu yeti peygambere hastır. Tahayyül gücü sayesinde peygamberî akıl, faal akıldan tikelleri ve akılsalları taklid yoluyla alır. Ancak tahayyül gücü bunu, sembolleştirerek veya dönüştürüp temsil ederek almaktadır. Böylece Farâbî dinin Peygamber tarafından sembolleştirilen ve fiiliyata dökülen bir sistem olduğunu ortaya koymuştur.⁷ Ancak Peygamberin tahayyül gücü sayesinde dönüştürdüğü şey hakikatın bizzat

⁶ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, London 1958, s. 31, Hatice K. Arpaguş, *Fazlur Rahman'a Göre Allah ve İnsan*, İstanbul 2010, s. 154.

⁷ Aydın ışıık, "Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazzâlî Örneği", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, I, sy.1, s. 122.

kendisi değil, halkın anlayabileceği bir yöndür. Diğer bir ifadeyle Peygamber tarafından lafza dökülen kelâm hakikatin kendisi değil, halkın anlayabileceği bir şeklidir. Şüphesiz bu yorum başlangıçtan itibaren birçok eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Meselâ Gazzâlî'nin eleştirisi de Peygamber'in vahyi alması doğrudan Allah'ın emri altında meydana gelen bir bilgi olmamasıyla alakalıdır Çünkü bu bakış açısına göre semavî varlıkların ruhları ile nebînin zihninin ittisali neticesinde vahiy oluşmaktadır.⁸

Peygamberî aklın tahayyül gücü sayesinde nebi vahyî tecrübeyi sembolize eder ve bu sembolleri zihninde bulur. Mucize ise peygamberin zihinsel gücü sayesinde meydana gelmektedir. Vahyin lafzı saf hakikat olmayıp hakikat peygamberin güçlü muhayyile kudretiyle meydana getirdiği sembolik temsillerdir. Mucize de insanî nefsin veya peygamberî aklın oluşturduğu şeydir.

Farâbî ve İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisi ve nebevî aklın konumu felsefe açısından büyük bir kazanım olarak görülebilecek bir muhtevayı oluşturmaktadır. İslâm açısından ne tür kazanımı ya da dezavantajı olduğu hususunun da dikkate alınması gerekmektedir. Bu konuyu müstakil olarak çalışmalarında inceleyen Fazlur Rahman İbn Hazm, Gazzâlî, Şehrîstanî gibi isimlerin anlatımlarında bakarak Peygamber'in yaşamış olduğu vahiy tecrübesini anlamaya yönelik katkıları bulunduğunu ve özellikle psikolojik halin anlaşılması açısından İslâm düşünce tarihine önemli katkıları bulunduğunu ifade eder. Ancak aynı teori İmam Mâtürîdî'nin Batînîlerin mana Allah'a lafız peygambere aittir şeklindeki vahyî anlama biçiminin İslâm içinde legalleşme zemini bulmasının da önünü açmıştır.

Nitekim Gazzâlî de özellikle bu konuda felsefe ile Batınyenin birbirine yakın olduğunu ve Batînîlerin felsefeden beslendiği tespitinde bulunmaktadır. Modern dönemde Fazlur Rahman ile başlayan, Nasr Hamid Ebû Zeyd, Abdülkerim Sürüş, Şebusterî gibi isimlerle temsil edilen vahyi tarihî bakış açısıyla

⁸ Hatice K. Arpaguş, *a.g.e*, s. 158.

değerlendiren yorumların buradan beslenip geliştiği bilinmektedir. Aslında modern dönem öncesinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Molla Sadra, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, İkbâl gibi isimler de bu düşünceye sistemlerinde yer vermektedirler.

Özetleyecek olursak Farâbî ve İbn Sînâ nübüvvet teorisini felsefî sistem içine alarak kayda değer gelişme ortaya koymakla birlikte Batınıyye tarafından lafzın peygambere ait olması şeklindeki tezi de legal bir zemine getirmek suretiyle bugünkü modernist teorinin esin kaynağı olmuşlardır. Aslında peygamberin vahiy tecrübesini nasıl bir tarzda yaşadığı peygamber tarafından anlatılmadığından gayp olma niteliğini muhafaza etmektedir. Bu sistem nefis psikolojisi ve peygamberin vahiy tecrübesini elde etmesi anlamında felsefî düşünce içinde yeni bir yön kazandırmış görünmekle birlikte dine uygulanması neticesinde yeni sorunları da beraberinde getirmektedir.

İslâm'da vahiy tecrübesi bilinmemesi yanında Allah Teâla'nın da kadir-i mutlak, emreden ve irade eden bir ilah kolumunda olup bu vasfı otomatik olarak vahiy ve mucize konusunda da devam ettirmesi beklenen bir durumdur. Ancak felsefenin nübüvvet teorisinde vahyin oluşumu faal akıl ile nebevî yeti ya da zihin arasında gerçekleşmekte olup Muharrik-i evvelin bu konuda doğrudan bir fonksiyonundan bahsetme imkânı bulunmamaktadır. Yine bu sistemde aktif olan nebevî akıl ve peygamberin tahayyül gücü olup ilahın bu konuda etki veya fonksiyonundan bahsetme imkânı yoktur.

Vahyin kendisine gelince, o da hakikatın bizzat kendisi değil de halkın anlayabileceği ve peygamber zihni tarafından dönüştürülmüş sembolik bir halidir. Mucize de peygamber nefsinin meydana getirdiği bir şeydir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim hakikatın bizzat kendisi olmayıp peygamberin nefsi tarafından halkın anlayabileceği şekilde dönüştürülmüş sembollerden ibarettir.

İşte vahyin bu tür yorumu lafzın peygambere ait olması, Kur'ân-ı Kerim'in icazı gibi bir durumun olmaması Kur'ân-ı Kerim'in kaynak olmasıyla ilgili büyük bir sorunu da beraberinde getirmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim peygamber zihninin

kendi şartları içinde halkın anlayabileceği şekilde sembollere dönüştürülmüş halidir. Hatta Peygamber vahyi doğrudan Allah'tan değil de müstefad akıl sayesinde faal akılla ittisal ederek almaktadır. Yani vahyin kaynağı ilah değil göksel cisimlerdir, Allah da doğrudan vahyi belirleyen değildir. Bu durumda kitap hakikatin kendisi olma niteliğini taşımamakta ve icaz gibi bir vasfı da ihtiva etmemektedir. Bu durumlar felsefî nübüvvet teorisinin İslâmî olabilme niteliğini haiz olmadığı gerçeğini gündeme getirmektedir.

Mahmut ÇINAR*

İslâm Düşünce Tarihinde Bağdat ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Yöntemi

Bağdat, İslâm Dünyasının siyasî anlamda en güçlü olduğu bir dönemde kurulmuştur. Siyaseten genişleyip güçlenen Abbâsîlerin bu dönemi, aynı zamanda ilmi anlamda da açılım ve gelişmelere sahne oldu. İslâm dünyasının yeni tanıştığı coğrafyalardaki kültür ve inanç birikiminden istifade etmek amacıyla tercüme hareketine geniş imkânlar tanınmış, ilim insanlarının ilmi çalışmalarını yapması için, her anlamda uygun ortamlar sağlanmıştır.

Hız. Peygamber'in vefatını takip eden süreçte, Hulefa-i Rasidîn ve Emevîlerden sonra kurulan Abbâsîler, kısa süre içerisinde bir imparatorluk haline gelmiş ve hem siyasî hem etnik hem de fikri anlamda, birçok unsuru içinde barındırabilmiştir. Söz konusu çok renklilik ve açılımcı tavır; felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi bütün alanlarda, etkileri asırlar sonrasında devam eden büyük ilim ve fikir insanlarının yetişmesini sağlamıştır. Felsefede İbn Sînâ, Tasavvufta Ebü'l-Kâsım el-Cüneyd ve kelâmda da Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, bu ilim insanlarının ilk akla gelenleridir. Şüphesiz bu isimlere Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan gibi fakihlerle Ahmed b. Hanbel gibi hadisçileri de eklemek mümkündür.

* Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi Öğretim Üyesi, cinarmahmut02@gmail.com

Her imparatorluk gibi, Abbâsîler döneminde de zaman zaman din ile siyaset iç içe girmiş, siyasî kaygılarla dinî düşünce üzerinde etkili olmaya çalışılmıştır. Abbâsîlerin ikinci halifesi olan Ebû Cafer el Mansur'un oğluna Mehdî adını vererek mehdiliğin dinî nüfuzundan yararlanmaya çalışması ve Mehdî'nin bu misyona uygun olarak siyasî faaliyetlerde bulunması, bu duruma örnek olarak verilebilir. Bu durum aynı zamanda din-siyaset ilişkisinin çok erken bir dönemde başladığına da işaret etmektedir.

Gerçi Abbâsî devriminin kendisi baştan itibaren, Hz. Peygamber'e akrabalık başta olmak üzere birçok unsuru kullanarak, zaten dinî unsurlardan yararlanma çabası içerisine girmişti. Bu çabalar her zaman tabîi seyrinde gitmemekte, zaman zaman baskıcı ve sindirici bir boyut almaktaydı. Bunun en bariz örneği, ileride değinileceği gibi, mihne ve karşı mihne uygulamalarıdır. Ancak bütün olumsuzluklarına rağmen, Abbâsîler dönemi, İslâm düşünce tarihinin en parlak dönemidir. Yukarıda anılan ilim ve fikir insanlarından başka birçok ilam adımı yetişmiş, tercüme ve telif faaliyetleri olabilecek en üst seviyeye ulaşabilmiştir.

Günümüzde kitlesel ya da düşünsel anlamda etkili olan mezheplerin teorik zemininin önemli ölçüde bu dönemde oluşturulduğu, Haricilik gibi siyasî bir hareket olarak ortaya çıkan Şia'nın da doktrinel temellerini bu dönemde oluşturduğu görülmektedir. Diğer taraftan Mu'tezile en parlak dönemini bu esnada yaşamış, günümüzde bile etkileri süren tartışmalar ve çözümler, bu dönemde sunulmuştur. Ayrıca tek başına İslâm ümmetinin ana kitlesini oluşturan Ehl-i sünnet ekolü bu dönemde kurumsallaşmış ve sorun çözücü yöntemini bu dönemde geliştirmiştir.

Bağdat'ın geniş ilmi atmosferinde, mutasavvıflar da kendilerine yer bulabilmiş ve faaliyetlerini rahat bir şekilde sürdürme imkânı bulmuşlardır. Bağdat kelâm, fıkıh ve hadis gibi İslâmî ilimlerde yetkinlik kazanmış birçok şahsiyete ev sahipliği yaptığı için, burada yaşayan sûfler de göreceli olarak İslâm'ın formel kısmını daha çok dikkate almış, sözgeli Horasan ve

Mısır gibi coğrafyalardaki sûfilerde olduğu gibi aşırılıklar artmamıştır. Tasavvuf tarihi boyunca en etkili sûfilerden biri olan Ebü'l-Kâsım el-Cüneyd'in (Cüneyd-i Bağdâdî) (ö. 297/909) şerîata bağlı bir yöntemi benimsemiş olması, bu anlamda dikkate değerdir. Başta İmam Şa'rânî (ö. 973/1565) olmak üzere, mutedil müteahhirîn sûfiler tarafından övgüye layık görülen ve yöntemi benimsenen Cüneyd, müteşerrî (şerîata bağlı) bir sûfî olarak tanımlanmakta ve onun üzerinden bu yöntem teşvik edilmektedir.

Şüphesiz Cüneyd'in yaşadığı dönemde henüz felsefî tasavvuf gelişmemiş ve batını-sûfî yöntemi benimseyen sûfilerin hem sayısı hem de etkinliği daha azdı. Ancak her şey rağmen Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/922) gibileri de Bağdat'a çok uzak değildi. Cüneyd'in önemi, daha o zamandan itibaren diğer dinî ilimleri de dikkate alan ve tasavvufun dindarlığın derunî boyutunu inşa etme işlevinin yanı sıra, özellikle kelâm ve fıkıhın dinin teorik ve şeklî boyutu konusundaki hassasiyetlerini de dikkate almasıdır. Cüneyd'in bu yöntemi benimsemesinde, onun sürekli olarak tasavvufun derinliklerine dalmak yerine, bunu da ihmal etmeden günlük hayatın içerisinde aktif olarak yer almasının etkisi büyüktür. Zira geçimini sağlamak için ticaretle de uğraşmakta ve böylelikle hayatın gerçekleriyle iç içe yaşamaktaydı.

Sosyal hayatın içinde birebir yaşaması, onun insanların anlayış, eğilim ve önceliklerini daha yakından anlamasını sağlamış, makul ve mutedil bir tavır almasına katkı sağlamıştır. Ancak Cüneyd'in bu tavrına karşılık, siyasî hileli yollara maruz kalan diğer ilmî ve fikrî çevrelerin zaman zaman aşırı eğilim ve tavırları benimsediklerini, kendilerinin dışında kalanlara müsamahasız davrandıklarını da görebilmekteyiz.

İlmî ve fikrî anlamdaki bütün başarılarına rağmen, Abbâsîler döneminde karşılaşılan çok önemli problemlerin varlığından da kuşku yoktur. Özellikle Halife Hârûn'un vefatından sonra oğulları Emin ve Memun arasındaki hilafet rekabetinin, Mu'tezile-Ehl-i Hadis çatışmasına dönüşmesi, hem manidar hem de trajiktir. Başta 'Halku'l-Kur'ân' olmak üzere, tamamen

teorik konular etrafında yapılan tartışmalar, daha sonraları devletin verdiği yetkiler kullanılarak, tarafların birbirini sindirme aracı haline getirilmiştir. Halife Memun'un Halku'l-Kur'ân konusunda Mu'tezile gibi düşünmesinin ve bunu başkalarına dayatmasının teorik kaygılarla olması mümkün ise de asıl nedenin bu düşüncüyü temsil edenlerin Mevali kökenli olmasının, onun bu ekolü desteklemesinde daha etkili olduğundan kuşku yoktur.

Babası tarafından veliaht tayin edilmesine rağmen, hilafete geldikten sonra, önce Memun'u etkisiz hale getirmeye çalışan daha sonra da onu veliahtlikten azleden kardeşi Emin'e karşı, Mevali kökenlilerden destek görmüştü. Buna karşılık Bağdat'ta bulunan Emin, daha çok Arap kökenli tebaadan destek almıştı. Bu durum siyasetin etnisite gibi oldukça tehlikeli unsurları harekete geçirmesini beraberinde getirdi. Memun'un Mevaliden destek almasında, cariye kökenli olan annesinin Mevaliden olmasının etkili olması mümkün ise de en az bu kadar da Memun'un bu sırada Merv valisi olması da etkili olmuştur. Karşılıklı mücadele esnasında, Arap kökenlilerin Emin'den Mevalinin ise Memun'dan yana tavır alması daha da netleşmişti. Taraflardan öldürülen ve etkisiz hale getirilenler, bu durumu kan davası haline getirmiş, karşılıklı kutuplaşmalar daha da keskinleşmiştir.

Dinî metinlerin literal anlamına bağlı kalan Ehl-i Hadisin öncüleri, daha çok Arap kökenli ilim insanlarından oluşmaktaydı. Genel olarak dinî geleneğe bağlı, akli yorum ve teorik tartışmalardan uzak, sade bir düşüncüyü benimsiyor, bunun dini anlama ve yaşamanın tek yöntemi olduğunu düşünüyorlardı. Daha çok hilafetin merkezinde yani Bağdat'ta yaşamaktaydılar. Halife Emin'in annesinin Arap kökenli olması kadar, onun Bağdat'ta bulunması da bu çevrelerin desteğini kazanmasında etkili olmuştur. Buna karşılık birçok inanç ve kültür mirasının hâlâ hayatta olduğu coğrafyalarda yaşayan Mevali, dinî metinlerin daha çok aklileştirilme sürecine önem atfetmekteydi. Zira bir kısım literal anlamlar, kadim din ve inançlarda şirk başta olmak

üzere ciddi sorunlara yol açmıştı. Bu nedenle nasların literal anlamlarından daha ziyade mana ve maksat ön plana çıkarılmaktaydı.

Şüphesiz bütün coğrafyaları ve bütün insanları içine alma iddiasında bulunan İslâm dinine mensup olan ümmetin tamamının aynı yöntemi benimsemesi beklenemez. Hatta farklı düşünceler, farklı yöntemler zenginlik katar. Ayrıca yorum ve yöntem farklarından dolayı, karşılıklı sindirmeye varacak suçlamaların, İslâm dininin evrensel bakış açısı ve ön gördüğü hoşgörü zeminiyle bağdaşması mümkün değildir. Ne var ki siyaset başta olmak üzere din dışı kaygılar, dinî ve fikrî manipülasyonlara neden olmuş, istenmeyen çevreler, dinî gerekçeler üretilerek sindirilmeye çalışılmıştır.

Memun'un Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân görüşünü benimseyerek, bunu Ehl-i Hadise dayatması ve kabul etmeyenleri mihneye tabi tutması da daha çok siyasî kaygıların etkisiyle gelişmiştir. Yine Halife Mütevekkil'in Ehl-i Hadis taraftarlarına yakın durarak benzer gerekçelerle Mu'tezile mensuplarını karşı mihneye tabi tutarak sindirmeye kalkışması da aynı kaygıları taşımaktaydı.

Ehl-i Hadis ile Mu'tezile arasında geçen mihne ve karşı mihne dönemleri, ümmetin duyarlı çevrelerini derinden zümüş, bu süreçte tartışma konusu yapılan hususlarla ilgili makul çözümlerin bulunması arayışı ortaya çıkmıştır. Hicrî III. asra tekabül eden bu dönemin sonundan itibaren, Bağdat ve Basra'da İbn Küllâb el-Basrî ve Kalanîsî gibi duyarlı şahsiyetlerin çözüm arayışları, daha sonraları ümmetin ana gövdesini teşkil eden Ehl-i Sünnet ekolünün doğmasını beraberinde getirmiştir. Bağdat'ın dışında ve taşra kabul edilebilecek bir coğrafyada Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından sistemleştirilen bu yöntem, eş zamanlı olarak Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından bu coğrafyada, yani Basra ve Bağdat'ta benimsenerek sistemleştirilmiştir.

Erken yaşlardan itibaren ilim tahsiline başlayan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, henüz çocukken babasını kaybetmiş ve annesiyle evlenen dönemin Mu'tezile imamı olarak kabul edilen Ebû Ali el-Cübbâî'nin halkasına katılmıştır. Kırk yaşına kadar bunlarla

birlikte kalarak İ'tizâlî düşünceyi benimsemiş, zaman zaman karşıt görüş sahipleriyle münazaralara katılmıştır. Kırk yaşına geldiğinde, Mu'tezilenin kullandığı yöntemin, dinî problemlerin çözümünde yetersiz kaldığını düşünerek, Ebû Ali'den ayrılmıştır. Bu esnada Ehl-i Hadisin saflarına geçtiğini ilan etmiş ve Bağdat'a giderek onların arasına katılmıştır. Ancak burada da umduğunu bulamamış ve ileri sürdüğü mutedil yöntem ve bu çerçevedeki görüşleri Ehl-i Hadis çevreler tarafından ciddi tepkilere yol açmıştır. Dönemin Ehl-i Hadis imamı olan Berbeharî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi Mu'tezilî olmakla suçlamış, onun etkisini önlemek amacıyla sert tedbirler almıştır. Bu durum Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin zihninde, Ehl-i Hadis'in yönteminin de problemlerin çözümünde yetersiz olduğu kanaatinin oluşmasına ve yeni arayışların başlamasına neden olmuştur.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin kelâmı lafzî ve nefsi olmak üzere ikiye ayırarak 'Halku'l-Kur'ân' meselesi için önerdiği çözüm, onun genel olarak ihtilafli konular için sunduğu yaklaşım ve yöntemi hakkında fikir vermektedir. Bu yöntem, meselelere daha geniş çerçeveden bakabilen ve fanatik bir tarafgirlikten uzak, kuşatıcı bir perspektif önermektedir. Gerçekten de sonraki süreçlerde bıraktığı etki ve İmam Matürîdî ile birlikte ümmetin kahir ekseriyetinin mensup olduğu bir çağır açmasına bakıldığında, söz konusu yöntemin İslâm'ın evrensel mesajının ruhuna ne kadar uygun olduğu anlaşılmaktadır.

Eş'arî'nin meşhur eserine "*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn eve ihtilâfü'l-musallîn*" ismini vermesi, onun ümmetin tamamını kapsayan söylemi ve kuşatıcı yöntemininecessüm etmiş halidir. Zira burada "Müslümanların görüşleri" derken Şiîsiyle, sünnîsiyle, Haricisiyle, Mu'tezilîsiyle, kendilerini Müslüman olarak tanımlayan bütün çevrelerin görüşlerine yer vermiş ve hiç kimseyi dışarıda tutma hakkını kendisinde görmemiştir. Bu yöntem, özellikle mihne ve karşı mihne süreçlerinden sonra daha da anlam kazanmıştır.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, başlangıçta Mu'tezilî, kırk yaşından sonra kısa bir süre Ehl-i Hadis ve nihayet hayatının son dili-

minde orta yolu temsil eden Ehl-i sünnet yöntemini benimseyerek, hayatının sonuna kadar buna bağlı kalmıştır. Onun izinden giden Bakıllanî, Gazzâlî, Râzî, Amidî ve Beyzâvî gibi âlimler bu yöntemi geliştirmiş, kendi dönemlerindeki problemleri çözme kapasitesini gittikçe artırmışlardır. Eş'arî'nin kapsayıcı bakış açısı sayesinde, Eş'arîlik, felsefe, tasavvuf, usûlü'l-fıkıh gibi birçok alanda kendisine yer bulabilmiş, bütün meşreplere mensup şahsiyetler, Eş'arîlik şemsiyesi altında kendilerine imkân bulabilmişlerdir.

Ramazan YILDIRIM*

Tebliğci hocalarımızın yaptıkları bu sunumdan dolayı teşekkürlerimi bildiriyorum. Ancak bu toplantımızın genel başlığını ve konusunu göz önünde bulundurduğumuzda Kelâm oturumunun gayesinin gerçekleşmediğini düşünüyorum. Öğleden önceki oturumda Prof. Dr. Nahide Bozkurt hocamız Abbâsîlerin Bağdat'ı hakkında çerçeve belirleyici güzel bir tebliğ sundular. Ardından Dr. Abdülhamid Dündar'ın Bağdat'ın demografisi hakkındaki sunumunu da dinleyince Kelâm ilminin çok önemli gelişmelerine sahne olduğu Bağdat merkezli bir okuma yapacağımız beklentisi içinde oldum. Ancak Kelâm başlığı altında sunulan tebliğlerimiz İmam Eş'arî ve kelâmî görüşleri etrafında gerçekleşen ve sanırım sadece biz kelâmcıların ilgisini çeken zevkli bir fikir ziyafetine dönüştü.

Ben şimdi biraz hem tebliğlerde dile getirilen hususlar ile ilgili hem de Abbâsîler-Bağdat eksenli genel bir değerlendirme yapmak istiyorum. Her şeyden önce Abbâsîler Bağdat'ı inşa etme sürecinde aslında fikirde, düşüncede ve dinî anlayış ve yaşayışta bir fetih hareketini gerçekleştirmeye çalışmışlar. Emevîler dönemi ise coğrafi fetihlerin yapıldığı ve tamamlandığı bir dönemdir. Abbâsîler de bu coğrafi fetihlerin tamamlandığı coğrafyalarda Müslim ve gayr-ı Müslim, Arap ve Arap olmayan birçok etnik, din ve mezhep unsurlarının bir arada yaşadığı dönemde yeni bir şehir inşa ediyor. Böylece yeni bir dil,

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fikriyat@hotmail.com

yeni bir anlayış ve yeni bir bakış açısı inşa ediliyor. Belki de İmam Eş'arî'yi, Ehl-i hadîsi, Mu'tezile'yi, bunların din-devlet ilişkisini bu bağlamda göz önünde bulundurmak gerektiğini düşünüyorum. Bu anlamda Abbâsîler döneminde Müslüman bünye içinde çatışma ve hesaplaşma yaşanıyor anladığımız kadarıyla. Ehl-i re'y ve Ehl-i hadîs olarak ortaya çıkan iki dinî yorum, siyasî iktidar çatışmalarına sahne oluyor farklı alanlarda. Arap kökenli unsurlar ile acem kökenli unsurlar arasındaki iktidar kavgaları din dili üzerinde yapıyor. Yani bu etnik kimliklerin bu düşünceler üzerinde ne kadar bir etkisi var bunu görüyoruz.

Bir diğer husus da İslâm tarihinin ilk dönemlerini özellikle de Emevîler dönemini değerlendirirken ideolojik tarih yazıcılığının etkisinde oluşturulan bakış açısının hepimizi kuşattığını burada da müşahede ettik. Emevîleri şeytanlaştıran bir dil ve yaklaşım Abbâsîler döneminde inşa edilmiştir. Bu yaklaşım tarzının sorunlu olduğunu düşünüyorum. Yani bu yaklaşım tarzının bir realite olduğu varsayımından hareketle biz de kendi zihin dünyamızda Emevîleri şeytanlaştıran bir yaklaşımla o meseleleri ve problemleri bağlamından kopararak okumaya çalışıyoruz. Bu tavır da sorunları beraberinde getiriyor. Hâlbuki Emevîler dönemi ilk dört halifenin doğal bir siyasî uzantısıdır.

Emevî hanedanlığını bu anlamda bütün kötülüklerin anası olarak görmek doğru değildir. Yani Abbâsîler yeni bir devlet ve yeni bir iktidar inşa ettikleri için burada onlar bu dili kullanabiliyor yani Emevî hanedanlığını şeytanlaştırebiliyor. Bu da Arap unsurlar içerisinde daha çok kendisini Ehl-i hadîs üzerinden ifade eden Arap unsurlar içerisinde rahatsızlığa yol açıyor.

Buradan Mihne ve Me'mûn dönemine değinmek istiyorum. Özellikle de Me'mûn döneminde başlayan ve tarihe 'Mihne' olarak geçen hadise ve sonrasında karşı mihne olarak değerlendirebileceğimiz süreç İslâmî ilimlerin ve fikrinin teşekkülünde bir kırılma noktasıdır. Yani İslâm düşüncesinin Sıffîn'idir. İlk Sıffîn'de nasıl ki İslâm siyaset pratiği bir kırılma yaşadıysa ve siyasî iktidar "babadan oğula tevarüs" eden bir geleceğe dönüştüyse İkinci Sıffîn olarak nitelediğimiz bu dönemde

de Ehl-i hadisîn galip olduğu ve rivayet merkezli literal okuma biçimlerinin egemen olduğu zihniyet geleneği yaygınlaşmıştır.

Mihne süreci ve Me'mûn dönemi, Arap olmayana karşı Arap üst kimliği diğer Araplara karşı Kureyş üst kimliği, Kureyş kimliğine karşı da Ehl-i beyt üst kimliği etrafında politik ve teolojik bir kavgaya sahne oluyor. Şimdi Mihne dönemine gelince bu sanki Abbâsî hanedanlığının kendi iç kavgası olarak gözüküyor. Bizim bütün kaynaklarımız Abbâsî halifesi Me'mûn'un felsefeyi ve kelâmı sevdiğini belirtir. Dolayısıyla Mu'tezile'yi de sevdiği için onları yanına aldı ve onlar ne dediyse onları yaptı düşüncesi, bana çok naif bir bakış açısı olarak geliyor. Çünkü genellikle siyasî iktidarlar pragmatisttirler ve herhangi bir ideolojiye veya dinî yoruma körü körüne bağlanmazlar. Kendi dönemlerinde hangi ideoloji ister dinî ister etnik olsun iş görüyorsa onunla amel ederler.

Mihne olayında sanki bunu göz önüne bulundurmuyoruz gibi geliyor. Özellikle Cemalettin Hocanın tebliğinde bu vardı. Yani Arap etnik unsuru daha çok kardeş Emin; diğerleri ise Me'mûn etrafında kenetlenmiş oluyor ki, burada iktidar kavgasındaki Ehl-i beyti temsil eden başka bir muhalefet grup var ki bunların üzerinde bugün hiç konuşmadık. Ehl-i hadîs Emin'den yana tavır koyarak güçlü bir toplumsal muhalefet hareketine öncülük yapıyor Me'mûn'a karşı. Çünkü dönemin kaynaklarından öğrendiğimize göre herhangi bir muhaddis herhangi bir şehre geldiğinde otuz bin-elli bin kişi şehrin dışında onu karşılıyor. Bu kitlesel karşılama, rivayete ya da gelen muhaddise gösterilen bir muhabbet ya da sevgiden dolayı değildir, aksine onun üzerinden siyasî bir mesaj vermek anlamına geliyor. Dolayısıyla Me'mûn da Ehl-i hadîsin bu toplumsal etkinliğini kırmak istiyor.

Yani Mu'tezile'yi sevdiğinden ya da Mu'tezilî olduğundan -bazı kaynaklar böyle söylüyor- ya da Mu'tezile'ye ait bir görüşü devlet ideoloji haline getirip sevdiğinden dolayı değil. Bir devlet adamını düşünün ki Bizans ile savaş için cepheye gidiyor. Tarsus'tan Bağdat'a mektup üstüne mektup gönderiyor. Şunları çağırın imtihan edin şu görüşü dayatın; kabul ederlerse

havuç politikası etmezlerse sopa politikası. Şimdi bununla kendisinden sonra güçlü Ehl-i hadîs etrafına kenetlenmiş olan güçlü muhalefeti çökertmek istiyor. Yoksa Mu'tezilî olsa niçin sadece "Kur'ân mahlûktur" anlayışını dayatmak istesin. Mu'tezile'nin başka görüşlerinden başlar. Çünkü dayattığı bu konu Ehl-i hadîsin en hassas olduğu ve asla taviz vermeyeceği konudur. Eğer sorguya alınan muhaddisler "Kur'ân mahlûktur." derse zaten onun kendi tebaası üzerindeki etkinliği sıfırlanır, itirafçı olur. İtirafçılar sevilmmez. Ki, bazı muhaddisler böyle yapmıştır yani kendilerine dayatılan resmi görüşü kabul ettiklerini söylemişlerdir. Şayet dayatılan görüşü kabul etmeyecek olurlarsa Ahmed bin Hanbel örneğinde olduğu gibi onlara da sopa politikası uygulanmış ve onlara tabi olanlara bir gözdağı verilmiş oluyordu. Ayrıca Ahmed b. Hanbel o dönemin muhaddisleri içerisinde öncü bir konumda değildi. Onu öncü konumuna geçiren tavizsiz duruşudur. Ondan sonra kahraman olmuştur. Şimdi Me'mûn böylece siyasî iktidarını Ehl-i hadîs ve Arap unsurundan oluşan etno-dinsel yapının dışındaki farklı bir asabiye dayandırmak istemiştir. Bu asabiyenin de entelektüel müdafaa dili mevâlînin başını çektiği ve çoğunluğu Arap olmayanlar tarafından güçlü bir şekilde temsil edilen felsefe ve kelâm olmuştur.

Ancak buna karşı Ehl-i hadîs de siyasî asabiye değişimine 'din elden gidiyor' söylemi üzerinden rivayetlerle karşı çıkmaya çalıştı. Bir diğer husus da burada belki Eş'arîliği Mihne ile ilişkilendirirken, ilk Mihne değil de karşı Mihne ile ilişkilendirmek gerekiyor. Çünkü İmam Eş'arî'nin ortaya çıktığı dönem karşı Mihne dönemidir. O karşı Mihne döneminin sosyolojisini iyice analiz ettiğimizde belki Mu'tezile'den niçin ayrıldığına dair de kesin bir hikâyemiz olur. Bununla ilgili çok farklı hikâyeler var zira. Çünkü o dönem aslında karşı Mihne, Ehl-i hadîsin zaferidir, yaygınlaşmasıdır.

O dönemden önce herhangi bir İslâm âlimi herhangi bir rivayeti zikretme ihtiyacı hissetmeksizin kendi görüşünü dile getirirken, sonraki dönem tedvinâtına baktığımızda aslında herkesin rivayetlerin otoritesine sığınmak zorunda kaldığını görürüz. Tabii ki yasak savma kabilinden girişilen bu yeni yöntem

de beraberinde birçok sorunu getirmiştir. Bunların başında naslara parçacı bir yaklaşımın başladığını veya naslardan bir meşrûiyet devşirme zihniyetinin egemen olduğunu görüyoruz. Yani bahsetmiş olduğu konu ile sadece literal bir benzerlikten hareketle ayetin bir parçasını ya da hadisin bir parçasını söyleyeceği metnin içerisine koyuyor bunu da zırh olarak kullanıyor. Dolayısıyla Eş'arî, karşı Mihne sürecinin bir ürünüdür. Bu dönemde şeytanlaştırılmış bir Mu'tezile var. Hikmet Hanım güzel ifade etti meselâ İmam Eş'arî, *İbane'*de 'Ehl-i kible tekfir olunmaz' anlayışını benimsediğini söylüyor ama Mu'tezile'ye ait bir görüşü eleştirirken "Bunlar kardeşleri Mecûsilerin görüşlerinden daha aşırı gitti." diyor. Kâfir demekle eş değer bir söylem aslında bu.

Cemalettin Erdemci Hoca, muhtemelen İmam Eş'arî'nin bu Mu'tezile nefretinden hareketle yapmış olduğu değerlendirmesinde; Eş'arî'yi Ehl-i hadîse yaranmak istemesi şeklinde yorumladı. Cemalettin Hoca'nın, -zannettiğim kadarıyla bir Eş'arî olarak- objektif bir şekilde İmam Eş'arî değerlendirmesi yapması ayrıca takdire şayandır. Nitekim İmam Eş'arî de bir insandır ve kendi döneminin olaylarından etkilenmiştir. Karşı Mihne sürecinin içinde yaşayan İmam Eş'arî bu süreçte şeytanlaştırılmış Mu'tezile'ye karşı durmak zorundaydı. Onun bu davranışı teolojik olmaktan çok politiktir. Bu sürecin baş aktörleri olan Ehl-i hadîsin içinde de durması mümkün olmadığı için Ehl-i re'yin Mihne sonrası yeniden ihyasına çalışmıştır.

Sözlerime son verirken başta tebliğci arkadaşlarımız Prof. Dr. Cemalettin Erdemci ve Dr. Hikmet Yağlı Mavil olmak üzere bu toplantıda emeği geçen herkese teşekkür ediyorum.

Sinan ÖGE*

İslâm Düşüncesine Etki ve Katkılarıyla İmam Eş'arî

İmam Eş'arî'nin İslâm düşüncesindeki yerinin tespitinde özelde Kelâm ilmine genelde ise İslâm düşüncesine etki ya da

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı, sinanoge@hotmail.com

katkılarının tespit ve değerlendirilmesi önemlidir. Bu değerlendirmeler yapılırken tarihi ve coğrafi durum, ilgili âlimin fikrî altyapısı, usûl ve söylemi birlikte ele alınmalıdır. Sunulan tebliğlerde Bağdat havzasının tarihî ve kültürel özellikleri, bu bağlamda İmam Eş'arî'nin hayatı ve farklı hususlardaki görüşleri ele alınmış oldu.

1. Müsbet Katkıları

İslâm düşüncesi ve Kelâm ilminin genel akışı içerisinde İmam Eş'arî'nin katkıda bulunduğunu düşündüğüm iki hususu vurgulamak isterim. *Bunlardan ilki* Mihne sonrası süreçte Kelâm ilmi ve metodolojisini sahiplenmesi ve korumasıdır.

Bilindiği üzere Memun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde Mu'tezilî bir siyasetle Halku'l-Kur'ân görüşü şemsiyesinde o dönemde Ehl-i sünnetin temsilcileri olan Ehl-i hadise ciddi baskılar uygulanmıştı. Mütevekkil'le birlikte bu süreç sona erse de siyasî ve ilmî etkileri devam etmişti. Bir taraftan Mu'tezilî itikada sahip eski yöneticilere tepki gösterilirken diğer taraftan Mu'tezile'nin kurup geliştirdiği Kelâm ilmine ve yöntemine de siyasî ve ilmî reaksiyonlar oluşmuştu. Dolayısıyla dışlanan ve yıpratılan sadece Mu'tezile değil, aynı zamanda İslâm düşüncesindeki tevilci, nazar ve istidlalci damardı.

Mihne dönemindeki tavizsiz duruşuyla sembol isim haline gelen İbn Hanbel ve devamında takipçileri artık Ehl-i sünnetin muhafızları konumundaydı. Böylece siyasî ve dinî hayatta Hanbelî etkisi ve baskısı ciddi bir şekilde kendini hissettirmişti. Kelâm ilminin yöntemini kullanmak, daha önce tartışılan meselelerden bahsetmek yani "Kelâm yapmak" bidat, bunu yapanlar da Ehl-i bidat olarak damgalanmaktaydı. Siyasi ve sosyal atmosferin bu şekilde teşekkül ettiği bir ortamda kırk yıllık Mu'tezile geçmişine dolayısıyla bidatçi imajına rağmen İmam Eş'arî'nin Ehl-i hadisin hususen Hanbelîlerin tahakkümünde bulunan Selef akidesini benimsemesi ve bu akideyi Kelâm yöntemiyle savunması Ehl-i sünnet akaidinde yeni bir ivmenin başlamasını sağlamıştı. Öte yandan ciddi bir dışlamaya maruz kalan itikadî alandaki akılcı söylemin muhafazası ve idamesi için de önemli bir adım atılmış oldu.

Bu noktada İmam Eş'arî'nin İslâm düşüncesine katkılarından *ikincisi olarak* Sahabe ve Tabiûn neslinden nakledilen geleneksel akideyi (sünnî/selefi) büyük oranda muhafaza etmesi ve önceden sadece esercilik ve tabiiyyet üzerinden savunulan esasları Kelâm yöntemini kullanarak yani nazar ve istidlalle savunmasıdır. Böylece Selef-i Salihin diye ifade edilen öncü neslin dolayısıyla geleneğin Ehl-i hadis ya da Hanbelîlerin tekelinde kalmasını hem teorik düzeyde hem de fiilen engellemiş oluyordu. O dönemde Ehl-i hadisle diğer itikadî ekollerin ihtilaf ettiği meseleleri düşünürsek İmam Eş'arî'nin büyük oranda selefi akideyi savunduğu ve devam ettirdiği görülecektir. İlahi sıfatlar, teşbih ve tescim, halku'l-Kur'ân, ru'yetullah, büyük günah işleyenin hükmü ve imamet gibi mezhepler arası ayırdedici nitelikte olan meselelerde Selef ve seleflerle aynı kanaattedir.

Öte yandan Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra İbn Hanbel'in fikirlerine tabi olduğunu ilanı da bu doğrultuda pekiştirici bir unsurdur. Buna rağmen o, Hanbelîler tarafından hüsn-ü kabul görmemiştir. Bu durum çeşitli yönlerden değerlendirilebilir. Ancak Mihne sonrası süreç göz önüne alındığında dinî söylemde oluşan tekelin kırılmaması ve dinî otoritenin paylaşılması adına Ehl-i hadisin ve özellikle Hanbelîlerin bu dışlayıcılığını anlayabiliriz. Tabiri caizse, düşman mahalleden (Mu'tezile) gelen birinin, tasvip edilmeyen silahıyla (Kelâm) kendi mahallelerinde söz sahibi olmalarını istememekte idiler. Her ne kadar zaman, Kelâmcıların daha etkin ve de söz sahibi olacağını gösterecek olsa da...

2. Menfi Etkileri

İmam Eş'arî'nin İslâm düşüncesinin oluşum ve gelişim sürecinde menfî olarak telakki edeceğim iki yaklaşımını belirtmek istiyorum.

Bunlardan ilki mutlak irade merkezli ulûhiyet anlayışıdır. Bilindiği üzere Eş'arî'nin özellikle Mu'tezile'ye reaksiyon mahiyetinde oluşturduğu ulûhiyet alanındaki kavramsal yapı tamamen irade merkezlidir. Yaratma, teklif, adalet, hikmet, hüsn-kubuh, hidayet-dalalet, lütuf, tevfik-hızlan gibi Allah-insan iliş-

kisindeki ana kavramlarda “fayda”yı dolayısıyla nesnel ve insanî veçheyi esas alan Mu’tezile’ye karşı, ilâhî tercihi dolayısıyla öznel veçheyi savunmuştur. Yukarıdaki kavramların tanımları incelendiğinde nihayette şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Keyfiyeti ve sonuçları sorgulanmaksızın, muhataptaki karşılığına bakılmaksızın, herhangi bir sebebe ve illete mebni olmaksızın, her şey sırf Allah irade ettiği ve yaptığı için adaletlidir, güzeldir ve hikmetlidir.

Allah’ın her yaptığıının şüphesiz bir şekilde adaletli, hikmetli ve güzel olduğu tüm inananların ortak kabulüdür. Ancak problemlili olan nokta; adalet, hikmet ve hasen kavramlarının sadece yüklemde yer alması, içerik açısından ahlâkî/vicdanî bir değer taşıyıp taşımadığıdır. Dolayısıyla söz konusu değerler varoluşsal ve hakiki değil yüklemsel ve izafidir. Vaki olmayacak olsa bile mü’min bir kulun ebediyen cehenneme atılması, mahlûkatı ilk başta azaplandırması hatta bu azaba çocukları da dâhil etmesi adalettir.⁹ Bu gibi farazî soru(n)ların cevabında, bunların hem caiz (mümkün) görülmesi hem de -şayet uygulanacak olsaydı- bu fiillerin ilâhî iradeye muvafık olarak gerçekleşeceği ve mülkte tasarruf olacağı için adaletli ve hasen olmasının varsayılması bu problemin muayyen teorik örnekleridir. Ahlâkî kavramlarla ilgili bu bakış açısıyla, Allah ne yaparsa yapsın, tüm fiilleri güzel, hikmetli ve adil olacaktır.

Aslında zikredilen bu tür fiillerin Allah hakkında kabul edilmesi teorik düzeydedir. Gerçekte Allah’ın bu tür fiilleri yapmayacağı herkesin kabul ettiği hatta etmek zorunda olduğu bir hakikattir. Ancak bu yapmayışın gerekçesini ifade ediş farklıdır ve problem de oradadır. Eş’arî’ye göre Allah’ın bunları yapmama sebebi, bu şeylerin haddi zatında kötü olması değil, Allah’ın yapmayacağına dair va’didir. Allah’ın, verdiği haberde yalancı olması câiz olmadığı için, va’dettiklerinin aksi gerçekleşmez.¹⁰

⁹ Eş’arî, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Luma’ fi’r-Reddi Alâ Ehli’z-Zeyğî ve’l-Bida’*, Tah. Abdulaziz İzzuddin es-Seyrean, Lübnan, 1987, s. 149.

¹⁰ Eş’arî, *el-Luma’*, s. 149.

Eş'arî ulûhiyet tasavvurundaki bu sorun, hem tarihte hem de günümüzde Allah sevgisini ve Ona olan güveni tesis etme ve muhkem bir temele bağlama bakımından son derece kusurlu ve tehlikelidir. Zira objektif ve evrensel değerlerle tanımlanması gereken ve varoluşsal hakikatler olarak düşünülen ahlâkî kavramların otoritenin tercihiyle mukayyet kılınması, Allah-insan ilişkisinde oluşturacağı güvensizlikle birlikte, insanların bireysel ve kurumsal ilişkilerinde de ahlâka değil otoriteye itibar etmesine dinî bir zemin hazırlayacaktır. Böylece adaletin ve iyi olmanın ölçüsü hakkaniyet değil, güçlünün, amir kişi ya da kurumun iradesi olacaktır.

İkinci problem olarak, sebepliliğin reddini ifade edebiliriz. Gazzâlî ve Râzî gibi son dönem müntesiplerinin aksine, İlk dönem Eş'arî kelâmcıları ilâhî fiillerde sebeplerin varlık ve tesirini yani kozal (causale) zorunluluğu kabul etmemişlerdir.¹¹ Hatta bu yüzden insanın evreni düzen ve süreklilik içerisinde algılamasını sağlayan *inayet delilini* değil de, ayrılık-süreksizlik esasını onaylayan cevher-i fert teorisi üzerine kurulu *hudûs delilini* tercih etmişlerdir.¹² Onlara göre tabîî olaylar arasında birbirine bağımlı şekilde gerçekleşen hiçbir olay yoktur, her şey yeni bir yaratmadır.¹³ Bu kabullerinin temelinde şu gerekçe yer almaktadır: İlâhî kudret ve meşîetin kapsam ve nüfûzuna bakıldığında sebeplerin ispatı ona aykırı düşer. Bu nedenle Allah'ın ya-

¹¹ Bkz., Râzî, Fahrüddin, *Tefsîr-i Kebîr*, Ter. Heyet, Ankara, 1988-1995, XV, 534; Bolay, Süleyman Hayri, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, İstanbul, 1999, s. 38.

¹² Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul, 1999, s. 315. Câbirî bu düşüncenin temelinde Allah'ın mutlak kudretinin ve onun her şeyi kuşatan bilgisinin temellendirilme düşüncesinin yer aldığını belirtir. Öte yandan bu kabulün temelinde, çöl ortamındaki monoton ve tekdüzelik gibi çevresel faktörlerin de yer aldığını düşünür. Bkz., Câbirî, a.e., s. 314, 317, 318.

¹³ Afîfî, Ebü'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İstanbul, 2000, s. 39.

ratma ve tesirdeki teklifi ve fiillerinde tevhide için sebepleri reddetmişlerdir. “*Kesbettikleriniz sebebiyle*”¹⁴, “*ellerinizin hazırladığı şey sebebiyle*”¹⁵ gibi ayetlerdeki sebebiyet harfi olan “-ba”yı, “musâhabe (birliktelik) ba”sı olarak düşünmüşlerdir.¹⁶ Bu anlayıştan hareketle iyileşmek için sebep olan ilacı ya da doktoru şifayı veren olarak kabul etme; sıcaktan ve soğuktan korunmak için sebep olan elbiseyi sıcağı ve soğuğu gideren olarak kabul etmek küfür olarak kabul edilmiştir.¹⁷

Oysa Allah’ın var etme ya da diğer herhangi bir fiilinde sebeplere muhtaç olmaması, sebeplerin, varlık ve oluşumlarındaki tesirini inkâr anlamını taşımaz. Meselâ “*Gökten su indirdik ve o su ile farklı bitkilerden çiftler çıkardık*.”¹⁸ ayetinin zahiri, Allah’ın indirmiş olduğu su sebebiyle yeryüzündeki bitkileri var ettiğini göstermektedir. Böylece bitkilerin çıkarılmasında suyun bir tesiri olmuş olur. İlk dönem Eş’arî kelâmcıları bunu kabul etmemiş ve suyun bu konuda kesinlikle bir tesirinin olmadığını söylemişlerdir. Ancak Râzî, suyun etkinliği kabulünün, İslâm’ın temel inançlarından herhangi birine zarar veremeyeceğini, çünkü ona bu karakteri verenin yine Allah olduğunu ifade ederek seleflerinin görüşlerinden haklı olarak ayrılmıştır.¹⁹

Aynı şekilde sebep ve sonuç arasındaki bağlantıyı inkâr etmeyen Gazzâlî, bu bağlantının zarûrî olmayıp sadece bir “alışkanlık” bağlantısı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre tabiat olayları arasındaki mevcut münasebet Allah’ın kanunlarına uygundur. Sebep-sonuç arasındaki ilişki zarûrî olmayıp, mümkündür ve bu münasebet aynı tarzda devam edebilir.²⁰ Böylece

¹⁴ A’raf, 7/39; Yûnus, 10/52.

¹⁵ Âli İmrân, 3/182; Nisa, 4/62; Enfâl, 8/51.

¹⁶ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, İstanbul, 1339, 1341, II, 128.

¹⁷ Bkz., Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, Tah. Dr. Veliyyuddin Muhammed Salih el-Ferfur, Dımaşk, 2000, s. 144.

¹⁸ Tâhâ, 20/53.

¹⁹ Bkz., Râzî, *Tefsîr*, XV, 534.

²⁰ Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993, s. 145, 147; a. mlf., *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk*

Gazzâlî, kozal zorunluluğa karşı çıkararak, sebeple sonuç arasındaki bağı zorunlu olmadığı fikrini, bu ihtiyacı çok sonraları fark eden batılı filozoflardan asırlarca önce ilan etmiştir.²¹

Oysa kâinatta fizikî ya da sosyal ilişkilerde müşahade edilen determinasyonları, Allah'ın geçerli kıldığı kanunları olarak kabul etmek gerekir. Geleneksel kültürde bunlara genel anlamda "sünnetullah" denmiştir. Allah, gücünü ve kudretini bu yasalar aracılığı ile izhâr etmektedir. Sünnetullah, Allah'ın hikmetini ve kâinattaki tedbirini temsil etmektedir. Bu yüzden sünnetullah'a yaklaşma, Allah'dan uzaklaşma değildir. Hem ilgili kanunları tespit etme hem de bunların Allah'tan olduğunu bilme, insanın Allah'a dayanarak hareket etmesini ve bu yasalardan istifade etmesini temin eder.²²

Sonuç olarak İmam Eş'arî ve ilk dönem Eş'arîler'in sebepliliği reddetmesi İslâm düşüncesi ve ilmî araştırmalarının istikbali için önemli bir risk oluşturmuştur ve vakit kaybettirmiştir. Zira sebep aramama sonucu da anlamlandıramama demektir. Böylece akledilebilir düzene değil taklide yönelmeyi doğurur. Ancak sonraki süreçte bu kabulün reddedilmesi ya da esnetilmesi din-bilim ilişkisi açısından oluşması muhtemel bir krizi engellemiştir.

Kılıç Aslan MAVİL*

Burada yapacağım müzakerede, iki kıymetli araştırmacı tarafından yukarıda sunulan tebliğleri birlikte ele alarak Bağdat ilim/kültür havzası ve Eş'arî'nin kelâmî görüşleri hakkında bazı ilave tespitlerde bulunmaya çalışacağım. Öncelikle Bağdat

Doktrini, s. 407; Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kâsım Turhan, İstanbul, 1992, s. 205-207.

²¹ Bolay, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, s. 405.

²² Sadr, Muhammed Bâkır, *Kur'ân Okulu*, Çev. Mehmet Yolcu, Ankara, 1996, s. 77.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, kma-vil@ibu.edu.tr

şehrinin İslâm düşünce tarihinin yeni ve farklı bir safhasını temsil ettiğini söylememiz gerekmektedir. Bu yeni safha, “hicaz dönemi” adını verebileceğimiz bir zaman ve mekân kesitinde İslâm’ın temellerinin atıldığı “teşekkül” evresinin ardından gelmektedir. Bağdat’ın sembolik bir öneme sahip olduğu bu yeni safha, yöresel veya bölgesel bir din ve devlet görünümünden beynelmilel bir medeniyet ve imparatorluğa geçişi ifade etmektedir.

Dar anlamda Hicaz Araplarına, daha geniş manada ise Arap yarım adasında yerleşik bulunan tüm Arap kabilelerine hitap eden İslâm vahyi²³ insanlara kendi dil ve düşünce evrenleri üzerinden yine aynı düşünce evrenini paylaşan “Arabî” bir peygamber vasıtasıyla hitap etmiştir. Sözlü (ümmî) kültürün hâkim olduğu bu coğrafyada Kur’ân yine şifahî olarak inmiş, muhataplarının sade ve basit akıl yürütmelerine aynı yalınlıkta meydan okuyarak çok tanrıcı kabile anlayışının yerine sosyal adalet eksenli tevhit inancının yerleşmesini sağlamıştır. İslâm düşüncesinin “Selef” dönemi olarak da adlandırılan bu ilk evresinde Sâmi/ Arap bir dil ve üslup hâkimdir. Bir başka ifadeyle bu dönemin konu ve problemleri M. A. el-Câbirî’nin ifadesiyle söyleyecek olursak “Arap Akı” tarafından belirlenmekte, dolayısıyla ilâhî beyan ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) açıklamaları da aynı konular etrafında şekillenmekte ve onların düşünce düzeyine indirgenmiş (inzâl/tenzîl edilmiş) bulunmaktadır.

İslâm fetihlerinin önce Irak, Suriye ve Mısır bölgesine daha sonra da Kuzey Afrika, İran ve İç Asya’ya uzandığı râşid halife-

²³ Mekke döneminde inen âyetler daha çok Mekkeliler ve Kureyş’e mensup kimselerin düşünce dünyasını muhatap alırken Medine’de vahyin hitap ettiği düşünce ufkunun bölgede bulunan bütün Arap kabilelerini kapsayacak biçimde genişlediği görülür. Ancak bu durum yine de ele alınan meselelerin yerel ve kültürel unsurlardan bağımsız bir biçimde akademik (evrensel) bir üslupla takdim edildiği anlamına gelmez. Meselâ bu dönemde “insanlar” (nâs) kelimesiyle bütün Çin, Hint, Rum ve İran halkları değil, yalnızca farklı Arap kabilelerine mensup bulunan ve Arapça konuşan insanlar kastedilir (bkz. en-Nasr, 110/1-3).

ler ve Emevîler devri, müslümanların “Hicaz-Arap dönemi”nde yakından tanımadıkları üst kültür ve medeniyetlerle karşılaşmalarına şahitlik etmiştir.

Dönemin akademik/evrensel düşüncesi olarak niteleyebileceğimiz Helenistik felsefe geleneğini sürdüren farklı okullarla birlikte köklü bir kültür ve devlet geleneğine sahip çeşitli kavimlerle de yüz yüze gelen müslümanlar, siyasî üstünlüklerine rağmen entelektüel açıdan insanlığın o güne değin biriktirdiği medeniyet mirasına sahip bulunan yazılı kültürler karşısında, temel inanç ve ibadet alanının dışında kalan pek çok sahada daha geri bir konumda bulduklarını fark etmekte geç kalmamıştır. Bu nedenle bir “geçiş dönemi” özelliği taşıyan Emevîler’in kısa süren hâkimiyetlerinin ardından 132/750 yılında kurulan Abbâsî devleti, aynı zamanda İslâm düşüncesinin “ikinci evresi” olarak nitelendirdiğimiz yeni bir dönemin de kuruculuğunu üstlenmiştir.

Kabaca “Arap-İslâm” düşünce ve ilim anlayışına karşı “mevâlî-İslâm” düşüncesinin öne çıktığı söz konusu dönemin ilk emareleri henüz Emevîler asrında görülmeye başlanmıştır. Gerek zındıkla suçlanan ilk kelâmcılar, gerekse Hicaz/Arap dönemi bilgi ve din anlayışını tahkim ederek sürdürme gayreti güden Ehl-i hadis karşısında “ılımlı akılcılık”ı temsil ehl-i re’y hareketinin mevcudiyeti, İslâm toplumunda eskiyi sürdürmek isteyenler ile yeni duruma uygun bir bilim yöntem ve anlayışı geliştirme taraftarı olanlar arasındaki gerilimin oldukça erken bir dönemde ortaya çıktığına işaret etmektedir.

Hicrî 100’lü yıllardan itibaren halifenin emriyle hadis derlemeciliğinin başlamış olması ve yine ilk kelâmcıların değişik nedenlerle sürgün edilme veya öldürülmeleri Emevîler zamanında eski yöntemi sürdürme eğiliminde olanların daha baskın olduğunu göstermektedir. Abbâsîler devrinde ise durum tersine dönecek ve özellikle “mihne” olaylarına gelinceye kadar geçen zaman diliminde bir devlet politikası olarak dönemin “ileri” bilim ve felsefe anlayışını yansıtan eserler Arapçaya çevrilerek başta kelâm ve felsefe gibi aklî disiplinlerden başlamak

üzere zamanla tüm dinî ilimlere sirayet edecek bir aklıleşme süreci yaşanacaktır.

Her ne kadar fetih hareketleriyle yayılmacı bir görünüm arz etse de esasen dışa kapalı bulunan ve ötekilerle ilişkilerini asgari seviyede tutmaya çalışsan, bu sebeple başka milletlerden İslâm'ı kabul edenleri dahi "mevâlî" olarak adlandıran Emevî (Hicaz-Arap) dünya görüşünün aksine, ilmî ve felsefî tüm meydan okumalara cevap vermeyi hedefleyen "Abbâsî İslâm medeniyeti projesi" ilk iş olarak kendisine merkez teşkil edecek bir mekân arayışına girmiş ve halife Mansûr döneminde bu büyük ideale uygun bir başkent olarak Bağdat şehri kurulmuştur. Hârûn er-Reşîd ve oğlu Me'mûn devrinde yürütülen sistemli tercüme faaliyetleri, re'y ekolünün en önemli temsilcisi Ebû Hanîfe'nin talebesi olan Ebû Yûsuf'un başkadılık görevine getirilmesi ve halife Me'mûn'un kelâmî düşüncüyü muhafazakâr ulemaya devlet gücünü kullanarak benimsetmeye çalışması gibi hususlar yeni kurulan Bağdat şehrinin eski Yunan, Roma ve İran şehirleri gibi dünya çapında büyük değere sahip bir medeniyet merkezi oluşturma hedefinin ürünü olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Bu hedefi, doğu ve batı medeniyetlerinin kesişme noktasında hem aklî hem de dinî mirası bir araya getirmek ve bunları harmanlamak suretiyle bir "İslâm Medeniyeti" inşa etmek biçiminde ifade etmemiz de mümkündür.

Mihne sonrası bu idealin çöktüğünü söylemek pek isabetli değildir. Bilakis mihne sürecinin sonunda yanlışlığı ortaya çıkan husus öncelikle, rüyasında Aristo'yu görececek derecede akılcı yönetime büyük bir hayranlıkla bağlı bulunan halife Me'mûn'un halkı ya da halka önderlik eden muhafazakâr hadis bilginlerini eski tür geleneksel ("sünnî") din anlayışından vazgeçirip akla dayalı "evrensel" bir din yorumuna yükseltme hedefiyle uyguladığı baskıcı, tepeden inme ve pratik çözüm yöntemidir. Yine Mu'tezile'nin "eski" döneme ait (Selefi) din yorumuyla ("sünnet") yüzleşme ve onu bir biçimde iknâ etme veya dönüştürme (te'vil) ihtiyacı duymayan salt rasyonel ve katı ilmî

yöntemi de dönemin sosyokültürel zemininde umduğu karşılığı bulmamıştır.²⁴ Tüm bunlara ve hadis (eski dönem) taraftarlarının halife Mütevekkil ile birlikte elde ettikleri geçici zafere rağmen mihne sonrasında da akılcı arayışlar bütün hızıyla varlığını sürdürmüştür. Bu çerçevede bir taraftan Mu'tezile kelâmı güçlenmeye devam ederken diğer taraftan da hem Ehl-i hadis cephesinden hem de re'y taraftarları içerisinde kelâma ilgi duyanların sayısı gün geçtikçe artmıştır.

Ebû Hanîfe'nin takipçilerinden İmam Mâtürîdî'nin Mâverâü'n-nehir bölgesinde sürdürdüğü akılcı yorum faaliyetleriyle eş zamanlı olarak Mu'tezile içerisinde kazandığı kelâm formasyonu ile Ehl-i hadis çevrelerinde hayli geç kalmış olan akılcı dönüşümü gerçekleştirmek üzere yola çıkan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, ilk olarak tıpkı halife Me'mûn gibi kolay yolu deneyerek doğrudan Hanbelîlerin Bağdat'taki temsilcisi Berbehârî'nin desteğini almaya çalışmıştır. Naklî (dinî) bilgi ile aklî (felsefî/ilmî) bilgi arasında bir köprü kurma çabasının Selefi çevreler tarafından kolaylıkla kabul edilmeyeceğini anlayan Eş'arî, bu denemenin ardından kendi kelâm sistemini tesis etme çalışmalarına başlamış ve bunu yaparken Mu'tezile'nin hatalı bulunduğu görüşlerini eleştirmekten de geri durmamıştır.

Eş'arî ve takipçileri kendi kelâm anlayışlarını tüm Ehl-i sünnet çevrelerine mal etme gayreti içerisinde bulunsalar da esasen onların ortaya koydukları bu yeni dinî-felsefî anlayış tarzı hiçbir biçimde Ehl-i hadis'in ilk kelâmcılar (Kaderiyye ve Cehmiyye) ya da Mu'tezile karşısında savunduğu akıl karşıtı

²⁴ Akıl söylemi adına nassın söylemiyle "yüzleşme" diyebileceğimiz te'vil yöntemi elbette Mu'tezile kelâmının kurucu unsurlarından biridir. Bununla birlikte Mu'tezile'nin te'vili daha çok Kur'ân'a yönelir, geleneksel yorumu ise yadsır veya görmezden gelir. Daha sonra kurulacak olan sünnî kelâm okulları ise te'vili sünnete uygulayacaklar ve bu bağlamda akıl ile sünnet (kurucu nesle ait geleneksel din anlayışı) arasında bir uzlaşma kurmaya çalışacaklardır. Mu'tezile'nin yaptığı ilk olması bakımından daha önlemleri görülebilir de sünnî kelâmcıların çalışmaları, aklî yöntemi detaylarda uygulayabilme ve sosyolojik vakıayı dönüştürme becerisi göstermesi bakımından kuşkusuz daha başarılıdır.

dinî tavır ile örtüşmez. Aksine Eş'arîliğin, Me'mûn'un rüyasını gördüğü akıl ve nakil uyuşmasına dayanan "İslâm Medeniyeti" projesine hizmet ettiği ilerleyen safhalarda daha açık bir biçimde anlaşılacaktır. Ne var ki Eş'arî, bu rüyayı Mu'tezile'nin desteğini alan Me'mûn'un aceleci ve zecrî yöntemiyle gerçekleştirmeye çalışmaz. Aksine o, dinin salt rasyonel hakikatlerden ibaret bulunmadığı, aynı zamanda kültür ve gelenek içerisinde yaşanan sosyal bir olgu olduğu gerçeğinden yola çıkarak değişim ve yeni döneme geçişin uzun yılları gerektirdiğinin farkında bir tavır sergiler.

Sosyal tabana sahip her başarı öyküsü gibi Eş'arî'nin kurduğu rasyonel teoloji okulu da felsefî ideallerden bazı tavizler vermek zorunda kalacaktır. Başka bir ifadeyle Mu'tezile'nin kelâmî/felsefî görüşlerinin, Hicaz/Arap dönemi akîde anlayışını ilelebet sürdürme kararlılığındaki Ehl-i hadis çevreleri ile muhtemelen gelenekçi tutumları sebebiyle onların bu nakilci söylemini daha "güvenilir" (eslem) ve otantik bulan geniş halk tabakaları nezdinde yarattığı olumsuz havayı kendi hayatında bizzat gözlemlene imkânı bulan Eş'arî'nin bu kelâmî anlayış ve yöntemi aynen takip etmesi düşünülemezdi. Bu noktada Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılma sebepleri arasında zikredilen "üç kardeş meselesi" bize onun kelâm yöntemini Ehl-i sünnet dairesine taşırken hangi noktalarda akılcılıktan taviz vereceğine dair önemli ipuçları vermektedir.

Söz konusu hikâyede onun, hocası Ebû Alî el-Cübbâî'ye yönelttiği soruların salah-aslah meselesi ile ilgili olduğu dikkate alınrsa, genel anlamda Eş'arî'nin kuracağı sünî kelâm düşüncesinde özellikle salah ve aslah tartışmasının da asıl kaynağını teşkil eden Mu'tezilî "adl" ilkesine dayalı herhangi bir anlayışa yer verilmeyeceği çıkarsamasında bulunmak mümkün hale gelir. Dolayısıyla Eş'arî, tevhit (ulûhiyet) ile ilgili konularda "gâibin şâhîde kıyası" yöntemini kullanmak ve Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri hususunda Mu'tezile'de görüldüğü gibi ispat ile tenzih arasında bir denge kurmaya çalışmak bakımından bugün "Selefiyye" terimiyle ifade ettiğimiz hadisçi akîde yönteminden ayrılır. Ancak Mu'tezile'nin ikinci sıradaki ve belki de en önemli

prensibi olan “adl” (adalet) ve ona bağlı konularda Eş’arî tavrını açıkça Hanbelîlerden yana koyacaktır.

“Tevhit” ilkesi çerçevesinde Allah’ın varlığı, birliği ve yetkin niteliklerini ontolojik ve epistemolojik bakımdan ele alan Mu’tezile bu bağlamda Allah’a nispet edilmesi aklen vâcip, mümkün ve müstahil olan sıfat ve durumları tespit eder. Bunu yaparken fizik evrende (şâhit) gözlemlenen durumlardan yola çıkarak aklın değişmez ilkelerine bağlı bir takım kesin hükümlere ulaşmaya çalışır. Daha sonra aynı hükümleri, aralarındaki ontolojik (vücût) süreklilik sebebiyle metafizik alana (gâip) uygular. Onlara göre gözlemleyebildiğimiz evrende varlıksal ya da bilgisel açıdan zorunluluk ifade eden bir husus duyularımızın ötesinde kalan evrende de aynı şekilde zorunluluk ifade eder. Keza aklen mümkün veya imkânsız olarak nitelendirdiğimiz şeyler de metafizik evrende aynı doğrultuda mümkün veya imkânsızdır. Söz konusu aklî-tecrübî ilke, hüküm ya da çıkarımlara (istidlâl) uygun düşen âyetler Mu’tezile açısından “muhkem”, bunlarla çelişen âyetler ise “müteşâbih” kabul edilir. İlâhî vahyin, aklın kesin doğrularıyla çelişmesinin imkânsız olduğu düşüncesinden hareket eden Mu’tezile bilginleri, aklî hükümlerde kapalılık olmamasına karşın dilsel ifadelerin manâ itibarıyla “hakikat” ve “mecâz” şeklinde ikili bir yapıda bulunduğunu dikkate alarak aklın hükmüne ters düşen müteşâbih ifadelerin te’vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Yöntemsel olarak ne Eş’arî ve takipçilerinin kelâm anlayışı ne de İmam Mâtürîdî ve talebelerinin yaklaşımı yukarıda özetlemeye çalıştığımız Mu’tezilî kelâm yönteminden ciddi bir farklılık içermez. Kelâm ilmini kabul etmek demek, bir bakıma aklı nakle önceleyen ve “ortak akıl”ın ilkelerini temel hareket noktası sayan bu metodu dinin aslı (usûlü’ d-dîn) sayılan inançla ilgili felsefî/metafizik meselelere uygulamak anlamına gelmektedir. Öte yandan Eş’arî’nin zâta ilave (sübûtî) sıfatların ispatı, “rü’yetullah”ın kabulü, “halku’l-Kur’ân”ın reddi, haberî sıfatların tedrici olarak te’vili vb. meselelerde Mu’tezile’den farklı olarak sünnî/gelenekçi bir tavır benimsemesi tevhit meselelerinde kelâmî-Mu’tezilî yöntemi terk ettiği, başka bir deyişle rasyonel teoloji yapmaktan uzak durduğu anlamına gelmez.

Bilakis buna benzer meselelerdeki görüş ayrılıkları, bizim bugün “sünnîlik” olarak adlandırabileceğimiz, ümmetin bazı hususlardaki geniş katımlı konsensüsü (icmâ) bulunan hususlarda geleneksel anlayıştan yana tavır takınma yaklaşımını akılcı yöntem ile bir arada sürdürme hassasiyetinden kaynaklanmaktadır. Bu durumu gelenekle (özellikle “sünnet” ve onun daha sonraları kayda geçirilmiş halini ifade eden “hadis” ile) tümüyle bağlarını koparmama adına aklın söyleminden verilen “küçük” ve “önemsiz” tavizler olarak değerlendirmek de mümkündür.²⁵

Mu‘tezile ontolojik sahada olduğu gibi ahlâk (etik) alanında da evrensel (aklî) ilkelerin mevcut olduğunu ve bunların şâhit ile gâip arasında eşit konumda bulunduğunu savunarak “adl” ilkesi çerçevesinde bu yaklaşımı teolojiye başarılı bir şekilde uygulamıştır. Onlara göre nasıl ki fizik evrende adaletli davranmak iyi, zulmetmek kötü ise metafizik alanda da bu iki davranış aynı hükmü alır ve bunları Allah işlediğinde de aynı değer yargısıyla nitelenir. Dolayısıyla insanlar açısından ahlâken zorunlu olan fiiller kendi konumuna göre Allah için de zorunlu, ahlâken mahzurlu fiiller de yine Allah hakkında da mahzurlu ve kötüdür. Eş‘arî’nin Mu‘tezile kelâm yönteminden tümüyle yüz çevirdiği ve kendi sistemine asla taşımak istemediği husus işte bu “ahlâkîlik ilkesi”dir.

Allah’ın “ahlâk üstü” bir varlık olduğu varsayımından yola çıkan Eş‘arî’ye göre esasen iyi ve kötü gibi ahlâkî değer yargularının bir gerçekliği yoktur.²⁶ Bizim bir kısım davranışları iyi,

²⁵ Sübûtî sıfatlar meselesi bu söylediğimizin bir istisnası gibidir. Bu konuda sünnî kelâmcıların yaklaşımı “zât-sıfat” ayrımına dayanan kelâmî ontolojiye daha uygundur. Mu‘tezile’nin yaklaşımı ise nispeten daha felsefî bir ilke olan tenzih kaygısına dayanır. Bu sebeple Mu‘tezile bilginleri kendi konumlarından asla taviz vermemekle birlikte Ehl-i sünnet kelâmcıları karşısında güçlü bir sıfat teorisi geliştirememiştir.

²⁶ Selefiyye’nin “Dinî meselelerde akıl bir bilgi kaynağı olamaz. Akıl sahipleri neyin doğru neyin yanlış olduğu hususunda görüş birliğine varamamıştır. Dinî bilgi vahye dayanır, bu bilginin akıl tarafından teyit edilmesi gerekmez” şeklindeki tek boyutlu bilgi anlayışını ahlâk

diğer bir kısmını ise kötü olarak değerlendirmemizin nedeni insanlık tarihi boyunca muhatap olageldiğimiz vahiyle emredilen şeylerin iyi yasaklanan şeylerin de kötü olduğu şeklindeki izafi bilginizdir. Dolayısıyla vahiyle emredilenler şayet yasaklamış olsaydı bugün “insanlık vicdanı” onları kötü olarak değerlendirecekti. Bu şekilde bilgi ve varlıktan sonra felsefenin üçüncü temel araştırma alanı olan “ahlâk” sahasının nesnel gerçekliğini reddeden Eş’arî, herhangi bir emre muhatap kılınması imkânsız olan Cenâb-ı Hakk’ın ister iyi, isterse kötü bütün fiilleri meydana getirmesinin mümkün olduğu tezini öne sürerek kelâm tarihinde ciddi bir “ahlâkî sübjektivizm” problemine neden olmuştur.

Ona göre Allah Teâlâ’nın her türlü fiili irade etmesi ve irade ettiği her şeyi kudretiyle meydana getirebilmesi dışında başka bir ahlâkî yetkinliği (hikmet) bulunmaz. Bu “tanrısal ahlâkî özgürlük”ün tek istisnası “yalan söyleme” fiilidir. Eş’arî’ye göre Allah’ın iradesiyle gerçekleşmesi düşünülemeyen yegâne fiil yalan söylemektir. Ancak Allah’ın yalan söyle(ye)memesinin sebebi bu davranışın insanlarda olduğu gibi kötü bir fiil olması değildir. Zira sözün realiteye uygun olmaması anlamına gelen yalan (kezib/kizb) ve onun zıddı olan doğruluk (sıdk) Allah’ın mümkün fiilleriyle alakalı değil, aksine vâcip sıfatları arasında yer alan “kelâm” sıfatıyla ilgili bir vasıftır. Allah’ın kelâmı ise gerçeğe uygun olanı haber vermek anlamında “ilim” sıfatına bağlı gerçekleşen bir yetkinliktir. Dolayısıyla ilmin ya da kelâmın hakikate muhalif olması etik açıdan değil, ontolojik bakımdan muhaldir.

Sonuç olarak, her ne kadar tebliğciler tarafından dile getirilmiş olmasa da, Eş’arî kelâmının günümüze miras kalan en önemli açmazlarından biri üzerinde konuşulabilecek ciddi bir

sahasında aynen benimsemiş görünen Eş’arîler, aklın iyilik ve kötülük (hüsün-kubuh) konusunda hiçbir önbilgiye sahip olmadığı tezinden hareketle emir ve nehiy dışında ahlâkî davranışı tanımlayan bir ölçütün bulunmadığını savunmuşlardır. Bu sebeple onlara göre gerek insanın gerekse Tanrı’nın ahlâkîliği vahiye belirtilen hususların ötesinde bir kelâmî araştırma (istidlâl) konusu yapılamaz.

ahlâk teorisine sahip olmamasıdır. Halbuki kendileriyle aynı kulvarda yer alan Mâtürîdîler, günümüzde henüz yeterince anlaşılabilmiş olmasa da Mu'tezile'nin "adl" ilkesinin karşısında konulabilecek bir ahlâk teorisine sahiptir.²⁷ Muhtemelen Mu'tezile'nin ahlâk teorisi kaynağını ilk kelâmcılardan Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî'den alırken Mâtürîdî ahlâk (hikmet) öğretisine de Ebû Hanîfe kaynaklık etmiştir. Eş'arî'nin sınırsız güç ve irade temeline dayanan teolojik ahlâk öğretisi ise Selefî düşüncenin sorgulanamaz/anlaşılamaz (bilâkeyf) tanrı fikrinin bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Şu halde mihne sonrası büyük oranda Hanbelîler tarafından işgal edilen Ehl-i hadis (Ehl-i sünnet) tabanına hitap edecek bir kelâm ekolü kurma idealinin Eş'arî'yi rasyonel bir ahlâk teorisinden feragat etmek zorunda bırakmış olması pek tabiidir. Ancak kimi zaman ulûhiyet meselelerinde de karşımıza çıkan "kelâmî/aklî olandan feragat ederek Selefî/naklî olana yönelme" biçimindeki bu pragmatik tavrı Eş'arî'nin kelâm sisteminde önemli boşluklar doğmasına sebebiyet vermiştir. Onun ahlâk alanında bıraktığı söz konusu boşluk ise zaman içerisinde Yeni Eflâtuncu unsurlarıyla dikkat çeken sûfî determinist "aşk" teorisince doldurulmaya çalışılmaktadır.

²⁷ Bu konuda bkz. Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlâhî Adalet: Tanrısal Ahlâk Problemi Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme*, Ankara: Fecr Yayınları, 2019, s. 96 vd.

14 Aralık 2019 Pazar

III. OTURUM: İSLÂM FELSEFESİ

Başkan: Prof. Dr. Mahmut KAYA

İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi(Emekli)

V. Tebliğ: “el-Kindî ve Mirası”

Tebliğci:

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi

VI. Tebliğ: “İbn Sînâ”

Tebliğci:

Prof. Dr. Ali DURUSOY

Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi

SERBEST MÜZÂKERELER

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

Prof. Dr. Fuat AYDIN

Prof. Dr. Ömer TÜRKER

Doç. Dr. Eşref ALTAŞ

Doç. Dr. Engin ERDEM

Doç. Dr. Mehmet BULGEN

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim ÜÇER

Dr. Öğrt. Üyesi Sever IŞIK

KİNDÎ ve MİRASI

Gürbüz DENİZ*

a- Hayatı

Ebû Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî, meşşâî felsefî ekolün ilk filozofudur. Arap filozofu (feylesofu'l-Arap) olarak bilinir.¹ Soylu bir ailenin çocuğu olarak Kûfe'de bazı rivayetlere göre ise Basra'da 796 veya 801 yılında doğdu. Dedesi Eş'as, 631 yılında İslâm'ı kabul ettiği için Hz. Peygamber'in ashabından sayılmıştır. Ancak sonraları irtidat etmiş ve tekrar Müslüman olmuştur. Babası İshak b. es-Sabbah, Halife el-Mehdî (775-785), oğlu Hârûn Reşîd (786-809) dönemlerinde (775-808) Kûfe valiliği yapmıştır.² Babasının uzun yıllar valilik yapması, Kindî'nin iyi bir eğitim aldığı için önemli işaretlerinden sayılmaktadır.³ Kindî öncelikle Basra'da ve daha sonra da zamanın yüksek ilimlerini öğrenmek üzere Bağdat'a gitmiştir. Bağdat'taki hocalarının Süryaniler ve Antakya'dan gelen bilginler olduğu muhtemeldir.⁴ Felsefe, tıp, fizik, matematik, astroloji ve diğer birçok alanda yetkinliğini kanıtlamıştır.⁵ Latince Alkindus olarak bilinir.

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, gurbuzdeniz2002@yahoo.com

¹ Ancak İsmail Hakkı İzmirli, Kindî'nin aslen Süryanî olup Yemen'de yerleşen mutearibe (Araplaşmış) araplarından olduğunu ifade eder. İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Haz. N. Ahmet Özalp, 1995, İstanbul, s. 69.

² Said el-Endelûsî, *Tabakatu'l-Umem*, Çev. Ramazan Şeşen, Yazma Eserler Başkanlığı, İstanbul, 2014, s. 142.

³ Zekeriya Beşir İmam, *Târîhu'l-Felsefetu'l-İslâmiyye*, Dâru's-Sudaniyye li'l-Kutup, Hartum, 1998, s. 73.

⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 70.

⁵ İbn Cülcül, *Tabakatu'l-Etibba ve'l-Hukema*, Thk. Fuad Seyyid, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1985, s. 73

Beytü'l-Hikme'de önemli görevler icra etti. Bu görevi esnasında Aristoteles'e yanlışlıkla atfedilen *Esûlüciya/Theologia'nın* (Plotinus'un *Enneadlar'*ının 4, 5, 6. Bölümleri) tercüme edilmesi, meşşâî felsefenin metafizik kurgusunun Yeni Platonculuk üzerinden oluşmasına sebep oldu.

Bilim ve felsefe sahasındaki yetkinliği dolayısı ile halife Mu'tasım tarafından saraya davet edilmiş, adına bir kütüphane açılmış ve halifenin oğlu Ahmed'e hocalık yapmıştır. Felsefe ve bilimin birçok sahasında yenilikler getirmiş, katkılarda bulunmuştur. Düşünce tarihçisi Geremino Gardano, Kindî'yi insanlığın on iki harikasından biri kabul eder.⁶

İslâm dünyasında Yunan felsefesine Kindî'den önce Mu'tezilîler nispeten aşına idi. Kindî'nin kariyerinin ilk dönemi, Mu'tezile'nin siyasî olarak hüküm sürdüğü zamana denk geldiğinden aklî ilimlere özel önem vermesinden dolayı Mu'tezilî muhibbi olarak takdim edilmektedir⁷. Ancak Kindî eldeki eserlerinden hareketle değerlendirildiğinde, onun bazı ayırt edici düşüncelerinin Mu'tezile'den farklı olduğu görülecektir. Bunlardan en önemlisi; akıl ile nakilden birini tercih etmek söz konusu olduğunda Kindî, nakli öncelemiş yine Kur'ân'ın kadîm ve ilâhî olduğunu ifade etmekten geri durmamıştır.⁸ Kindî, hiçbir zaman Mu'tezilî topluluğa metodoloji anlamında katılmamıştır.⁹ Çünkü o, kelâmî metodoloji değil felsefî metodoloji üzerinden bilgi üretmiştir. Yine Kindî'nin Mu'tezilî olduğunu iddia

⁶ Bkz.Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 1999, s. 160

⁷ M.Saed Sheikh; *Stadies Muslim Philosophy*, Lahor, 1973. s. 60

⁸ Alfred L. Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics, A Translation of Ya'qub İbn Ishaq al-kindî's Treatise "On First Philosophy*, 1974, Albany, s. 132. Mutezilenin önemli teorisyen ve uygulamacılarından kabul edilen Kâdî Abdülcebbar, Kindîyi görünürde Müslüman esasta ise mühlid olarak isimlendirmektedir. "Kindî, zahiren Müslüman görünen mühlidlerden biridir ve Kufelî'dir." Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüve*, Çev: M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın, İstanbul,2017, s. 1172

⁹ Henry Corben, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev: Hüseyin Hatemi, 2015, İstanbul, s. 279.

edenlerin temel hareket noktaları, onun mihne olaylarına ve diğer bazı mutezili söylemlere doğrudan karşı çıkmadığıdır.¹⁰ Kindî'nin eserlerini Mu'tezilî olan Abbâsî sultanlarına ithaf etmesi de onun Mutezli oluşuna delil olarak gösterilmektedir.¹¹ Bu iddialarla Kindî, bir düşüncenin, yani Mu'tezile'nin ortağı addedilemez. Ancak Kindî'nin yaşadığı siyasî ortama itiraz etmediği anlamına gelebilir.

Kindî'nin İslâm dininin inanç ve değerlerinin bazılarını müslüman ve ehl-i kitaptan olmayan filozofların düşünceleriyle temellendirmeye çalışması, ona aynı zamanda kötü bir şöhret de kazandırmış ve bazı kimselerin tepkilerine maruz kalmıştır.¹² Vâsık-Billah'tan sonra felsefe ve kelâm gibi konulara ilgi duymayan halife Mutevekkil-Alellah (874-861) zamanında Kindî'nin sarayla ilgisi kesilmiştir. Ancak daha sonra halife olan Mütevekkil döneminde beş yıl daha sarayda kaldığı rivayet edilmektedir.¹³ Bu dönemde felsefe ile ilgilenen bazı insanlar bile muhtemelen, kıskançlıklarından dolayı (Muhammed b. Musa ve Ahmet b. Musa) Kindî'ye ihanet etmiş, onu saraya jurnallemiş ve hatta kitaplarına bile el koymuşlar.¹⁴

¹⁰ Alfred L. Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics*, s. 132.

¹¹ Richard Walzer, *Greek into Arabic/ Essays on Islamic Philosophy*, 1962, Oxford, s. 176.

¹² Sibğatullah İğde, *Kindî'nin Meşşâlik ve Mu'tezile'ye Fikirsel Aidiyetinin Tahlili*, Basılmamaş Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2018, s. 3; Ayrıca Bkz. İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-Enba fî Tabakati'l- Etibba*, Thk. Nizar Rıda, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, 2010, s. 244.

¹³ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan, İstanbul, 2014, s. 46.

¹⁴ İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-Enba fî Tabakati'l- Etibba*, Thk. Nizar Rıda, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, 2010 s. 244; Kindî bu karakterdekilere şunları söylemektedir: "Layık olmadıkları halde, hakkı temsil durumunda kalsalar da bunların kıt zekâları gerçeğin esprisini anlamaktan âcizdir. Bilgileri ise yüksek düşünce sahiplerini takdir etme, yararı herkese ve onlara da dokunacak olan ictihad yapma düzeyinde değildir. Bunların hayvanî nefislerinde yer haset kiri ve düşünce ufuklarını kaplayan karanlık, gerçeğin nurunu görmelerini engellemiştir... Amaçları riyâset ve din tacirliğidir." Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, 2015, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, İstanbul, s. 150.

Kindî, fikirlere ve onları nakledenlere karşı kadirşinas olduğunu her fırsatta ifade etmektedir. Aynı zamanda felsefeyi veya Müslümanların üretmediği/üretmediği fikirlerin zem edilmemesi gerektiğini, aksine düşünce aktarımı yapanların atamız ve ortağımız olduklarını kabul etmenin şerefli bir davranış olduğunu açıkça belirtmiştir. Değil geçmişte ortaya konmuş düşünceleri reddetmek ve onlardan faydalanmamak, aksine Aristoteles'in de ifade ettiği üzere, onları bizlere nakledenlere müteşekkir olmamız gereklidir. Yine bilgiyi taşımakla/nakletmekle o bilgidan faydalanmanın farklı şeyler olduğunu beyan etmesi, bir Müslümanın Müslüman olmayanların ürettikleri bilgiye verdiği değeri göstermesi açısından kayda değerdir. Bunun yanında Kindî, varlık hakkındaki bilginin (felsefî bilgi) tek bir insan veya gruba mal edilemeyeceğini aksine büyük bilgi ırmağının oluşumunda küçük derelerin önemine özellikle vurgu yapması, Müslümanların da bu nehre su taşımaları gerektiğine öncülük yapmıştır. Bu bağlamda Kindî; İslâm felsefesinde eklektisizmi ilk gerçekleştiren ve İslâm felsefesinden önce var olan eklektik felsefî geleneği devam ettiren bir filozoftur.¹⁵ Netice itibariyle Kindî, felsefeye İslâmî anlayış üzerinden yeni bir yön/yorum tayin etmiş, bu yön tayinini kendisinden sonra doğrudan filozoflar, dolaylı olarak ise diğer Müslüman düşünürler devam ettirmişlerdir.¹⁶

Kindî'nin yazdığı toplam eser sayısı; 241 veya 300 adet civarında olmak üzere kayıtlara geçmiştir¹⁷. Astronomi 16, Geometri 32, tıp 22, fizik 12, felsefe 22, mantık 9, Psikoloji 5 ve müzik 7¹⁸. 1258 yılında Bağdat'ı talan eden Moğol istilası sonucu

¹⁵ Mehmet Murat Karakaya, *Kindî'de Nefs, Beden ve Kötülük*, Diyanet İlmî Dergi, c. 54, sayı: 2, 2018.

¹⁶ Cevher Şulul, *Kindî Metafizigi*, İstanbul, 2003, s. 32.

¹⁷ Kindî'nin bize ulaşan ve ulaşmayan eserlerinin adedi, adı ve diğer detayları için bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, Çev. Mehmet Yolcu, 2017, İstanbul, s. 653 vd.

¹⁸ Bkz. Mahmut Kaya, *Giriş, Kindî Felsefi Risaleler*, Klâsik, İstanbul, 2002, s. 3.

Kindî'nin eserlerinin çoğu kaybolmuştur. Günümüze ancak 40 civarında eseri ulaşmıştır.¹⁹

c-Felsefeye Bakışı

Felsefe dediğimizde varlığın, varlık ve varoluş sebepliliğini bilmeyi anlamaktayız. Varlığın varlık sebebini bilmek, ilk başta düşünce üretmenin gerekli ve zorunlu olduğuna bizi sevk eder. İkinci olarak felsefe yapmak, medeniyet inşa etmeye düşünsel zemin hazırlamak demektir. Tarihte Müslümanların başarısızlıklarının temel sebeplerinden biri varlığın sebepliliğini bilmeyi göz ardı etmiş olmalarındandır. Halbuki varlığın özünü bilmeye gayret etmek, onun ne işe yaradığını bilmeye gayret etmek demektir.

Düşünce ve medeniyet; varlığın kabiliyetleri üzerine kurulanıp, inşa edildiğine göre eşyayı sebepleri ile bilmek bu anlamıyla -var olabilmek için- bir zorunluluktur. Bunu temin eden ise ilk etapta felsefedir yani felsefî bilgi ve metodlarla varlığın tabiatını keşfetmektir. Aynı zamanda metafizik alanı bilmenin imkânı da ancak felsefî usûlle kavranılır.

Kindî şöyle der: "Akla göre açık seçik olan bir bilginin, somut kavramını arayan kimse -tıpkı yarasanın güneş ışığındaki açık seçik nesnelere görmediği gibi- onu göremez."²⁰ Bu ifadeleri ile Kindî, metafizik zihniyeti somut varlıklara ilişkin bilgilerden daha kavî ve hakikate daha yakın görmektedir. Ayrıca Kindî, "bir ilim dalında araştırma yapanların öncelikle o ilmin alanına giren şeylerin sebeplerinin ne olduğunu araştırmaları gerekir." der.²¹ Her ilim dalı kendi bağlamında ve tabiri caiz ise kendi ontolojik hinterlandında kendisini konumlandırmak zorundadır. Birbiriyle ilişkileri olmayan ilimleri birbirlerine temel yapmak; meseleleri karmaşıktırdığı gibi o ilim hakkında olumlu sonuçlara ulaşmayı da zorlaştırmaktadır. Yine

¹⁹ Bkz. Roy Jackson, *İslâm Felsefesi*, Çev. Atilla Alan, İstanbul, 2017, s. 69.

²⁰ Kindî, *Nefs Üzerine*, Klâsik s. 146.

²¹ Kindî, *Age*, s. 147.

Kindî'nin Aristoteles'ten ödünç aldığı şu ifadeleri ilimlerin ontolojik statüleri için önem arz etmektedir. "Fizik (tabiiyât) değişenin, metafizik ise değişmeyenin ilmini verir. Bir şey kendisinin sebebi olamaz, değişmenin sebebi değişme, değişenin sebebi de değişen değildir."²²

Her bilgi alanını diğerlerinden ayıran kendine özgü bir metodu vardır. Her ilim kendi metodu ile kendisini ortaya koyar. Birbirleriyle ilgili ve ilişkili olmayan metodları birbirlerine karıştırmak kargaşa ve düşünsel kaosa sebep olur. Bununla beraber az veya çok her ilim, diğerini destekler durumdadır. Hiçbir şey mutlak anlamda diğerinden bağımsız değildir. Ancak her şeyi ontolojik konumunda değerlendirmek gerekir. Bu sebeple, "metafizikte duyu ve analojiyi, tabiat ilminin ilkelerinde kıyası, belagatta ispatı ve ispatın ilkelerine ait bilgilerde ispat metodunu kullanamayız."²³

Peki, nasıl felsefe yapacağız yani felsefe yapmaya nereden başlayacağız ve felsefe yapmak ne işimize yarar? Şeklinde sorular soran Kindî, bu sorulara cevabı şöyledir: "Felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi; "ilk felsefe" dir. Bununla her gerçeğin sebebi olan "İlk Gerçek (Hakikat) hakkındaki bilgiyi kastediyorum. Çünkü sebebin bilgisi, sebeplinin bilgisinden daha değerlidir."²⁴ Varlık ve varoluş sebepliliğinde esas etken varlık; varlığa ve varoluşa sebep olan İlk Sebeb'i bilmektir. Sebebin bilgisi Kindî'ye göre, ilk felsefe yani Tanrı'yı bilmektir. Tanrıyı bilmek ve O'nu sebeplerin sebebi olarak konumlandırmak, her yaratımı veya varlığı bir sebep bağlamıyla bilmek demektir. Böylece var olan her şeyin bilinebilir bir nedeninin olduğu ortaya çıkar. Aynı zamanda bu durum, Kindî'ye göre, kainâtın bir sahibinin olduğuna da işaret eder. Tanrıyı varlığın sebebi ya da Mutlak Sebeb kabul etmek, var olan her şeyin

²² Kindî, *İlk Felsefenin Birinci Bölümün İkinci Kısmı*, Klâsik, s. 147.

²³ Kindî, *Age.*, s. 148.

²⁴ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 139-140; Kindî'nin felsefe hakkındaki tanım ve söylemlerinin hemen büyük çoğunluğu, Aristoteles ve onun şarihlerinin söylemleriyle paralellik arz etmektedir. Bkz. Alfred L. Ivry, *Age.*, s. 115-121.

insan aklıyla anlaşılabilir olduğunun imkânına delalet eder. Varlık bir sebebe dayanıyorsa, varlık ve onun varoluşu hakkındaki bilgi mitik/hurafi olmayıp aklî olarak anlaşılabilir demektir. Bu makamda hikmet, varlığın sebeplerini bilmektir. Cehaleti hikmet sayıp, bilmemeyi ya da bilmeyi engellemek için, “vardır bu işte bir hikmet” deyip onu kutsamak, cehaletin bizâtihi kendisi olup asla hikmet değildir.

Kindî’ye göre felsefe, insanî faaliyetlerin en yüksek rütbeli fiilidir.²⁵ Onunla biz doğru bilgiye ulaşır ve hayatımızı güvence altına alırız. “Konusu itibariyle felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir.”; “Yani bu âlemde şanı yüce Yaratıcı ile akıl âlemi hakkında soru sormak (felsefenin temel görevidir.)”²⁶ İşte felsefe, varlığın ve var olmanın anlamlandırılması ve konumlandırılmasıdır. Aynı zamanda insan zihnini meşgul eden muhtemel soruyu ya da soruları sormaktadır. “Bilgelik; küllî varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmaktan ibarettir.”²⁷

Bu açıklama ile felsefenin insanda ilim ve amel bütünlüğünü sağladığını anlamaktayız. İlim ve amel bütünlüğünü nefsinde sağlamış bir kimsenin Kindî’ye göre; huzura ve fazilete ulaşması zordur.

Kindî perspektifinden ahlâkî manada felsefeyi tanımlayıp yorumlarsak: Felsefe; “etkisi açısından; insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah’ın fiillerine benzemesidir. Bununla filozofun tam faziletli olması gerektiği kastedilmiştir.”²⁸ Bu ifadelerden İlahî olan fiillerin ve esmanın anlam içeriklerinin felsefe ile uğ-

²⁵ Roy, Jackson, *Age*, s. 70.

²⁶ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 192.

²⁷ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB s. 194; Zikri geçen felsefe tanımlarının ve felsefî görüşlerinin çoğunun kaynağı Grek felsefesidir. Bkz. Adamson Peter, *Age*, s. 25vd.; Ancak Kindî kendi yorumunu bu tanımlarla bütünler bir tarzda meseleye dahil etmiştir.

²⁸ Kindî, *Tarifler Üzerine*, ((*Felsefi Risaleler* Kitabı İçinde), TYEKB, s.

raşan kimsenin zihnine ve fiillerine tecellisini anlamaktayız. Felsefe kemâl yolunda yürümek olup, bu da Allah'ın esma ve sıfatlarının bir Müslümanın hayatı üzerinde varoluş alanına çıkmasıdır ki, bu ahlâka konu olan faziletli yaşama imkânıdır.²⁹ Allah mutlak ilim sahibidir. Bir Müslüman düşünür bu ilimden ne kadar pay alırsa/alıyorsa Rabbine o kadar benzemiş olur. Diğer bütün isim ve sıfatlarda da durum böyledir.³⁰ Yine bu bağlamda felsefe; "ölümü tercih etmektir (ya da ölüme hazırlıktır). Bundan kasıt, insanın arzularını öldürmesidir. Çünkü fazilete giden yol arzuları öldürmekten geçer."³¹

Arzularını frenleyen ya da arzularını aklının kontrolünde tutan kimse, güçlü biridir. Böyle bir insan, arzularının değil aklının önderliğinde yürüyen kimse olacağından, o kimsenin hayattan ve ölümden korkmasına gerek yoktur. Ölüm; insanın dünyevî beklentilerinin son bulmasından dolayı insana zor gelen bir durumdur. Ancak dünyevî beklentilerini aklî olarak sonlandıran ve onların peşinde olmayan kimsenin ölümden korkmasına gerek yoktur. Diğer taraftan ölüm mutlaka gerçekleşecekse ve bir insan da ölümlerle yok olmayacak şeyler kazanıyorsa (bunlara Kindî aklî kazanımlar demektir) o insanın yine ölümden korkmasına gerek yoktur. Hatta Kindî'nin haleflerinden İbn Sînâ ölümü, insanın kemâlî olarak tanımlar.

Gayesi itibariyle "Felsefe, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir."³² Bu tanımla şunu anlıyoruz: Her sanatın ve her ilmin metodolojisini/usulünü felsefî akıl verir ya da oluşturur.³³ Akla, mantığa ya da kıyasa uygun tarzda oluşmamış bir ilme,

²⁹ Müfit Selim Saruhan, *İslâm Meşşâî Felsefesinde Filozof*, 2017, Ankara, s. 81

³⁰ Bkz. Gürbüz Deniz, *İlahî İsimlerin Müslüman Ahlakına Etkisi, (İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi Kitabı İçinde)*, 2013, Ankara, s. 75-100.

³¹ Kindî, *Tarifler üzerine*, TYEKB, s. 191.

³² Kindî, *Tarifler Üzerine*, Klâsik, s. 191.

³³ Bu rütbe/anlam, Gazzâlî tarafından *el-Mustasfa* adlı kitabında kelâm ilmine verilmiştir. Gazzâlî, Ebû Hamid, *el-Mustasfa*, Çev. Yunus Apaydın, İstanbul, 2006, s. 8, 9.

sahih ilim demek mümkün değildir. Böyle bir şeye malumat denir. Bu bağlamda -büyük çoğunlukla- Kindî'den sonra İslâmî ilimler; metodolojilerini felsefî usûlden devşirmişlerdir.

Kindîye göre; felsefî bilgiyi ta'n eden biri varsa onun şu şahsiyetli tavrı ortaya koyması gerekmektedir. "Felsefeye karşı olanların mantığına göre kendilerinin de felsefe yapmaları gerekir. Şöyle ki: Onlar felsefe yapmanın ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gereklidir derlerse bu gerçeği yerine getirmeleri icap eder. Gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun sebebini ortaya koyup ispat etmeleri gerekir. Oysa sebep gösterme ve ispat etme, varlığın hakikatini bilmenin (felsefeyi bilme) alanına girer. Bu durumda, kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları bir gereklilik haline gelmektedir."³⁴

"Sen (felsefî) olan bu ön bilgileri iyi öğren ki bunlar, gerçekleri bulmanda sana kılavuz, bilgisizliğin karanlığından ve tereddüdün verdiği sıkıntıdan kurtulmanda akıl gözünü aydınlatan bir meşale olsun."³⁵

Netice olarak felsefe; genel manada varlık; özelde tanrı, varlığın tabiatından hareketle bilgi üretmek ve ahlâklı yaşamı tazammun eden beşerî en üst bir uğraş alanıdır.

b- Öncü Miras'ın Öncülüğü

Kindî; İslâm dünyasında kelâmdan felsefeye yani kelâmî yöntemden felsefî yöntem ve temellendirmelere yönelen ilk kimse olması açısından felsefî manadaki İslâmî düşüncenin öncü şahsiyetidir. O, bu bağlamda kelâmda olduğu üzere bir meseleye yalnızca tartışma (cedel) zemininde değil aynı zamanda ve çoğunlukla analitik (burhanî) cihetten bakmıştır. Ona göre "felsefe (akıl); anlamı olan lafızlara dayanır, anlamsızlarla uğraşmak felsefenin işi değildir."³⁶ Bu sebeple de bir meseleyi

³⁴ Kindî, *Tarifler Üzerine*, Klâsik, s. 142.

³⁵ Kindî, *İlk Felsefenin Birinci Bölümün İkinci Kısım*, Klâsik, s. 146.

³⁶ Kindî, *Felsefî Risaleler, İlk Felsefe Üzerine*, Çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, (TYEKB) İstanbul, 2015, s. 182.

bir mesele olarak ele almak gerekir, mugalataya, cedele, retoriğe gerek yoktur. Allah ve kainât (varlık) hakkında görüş beyan ederken -kendisinden önceki- Müslüman düşünürlerden farklı olarak felsefî yani aklî tutarlılık açısından meselelere bakmayı ilke edinmiş bir filozoftur. Bu aklın kaynağı; Pythagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotinus, Proclus vs. dir.³⁷ Onun anlayışında akıl kelâmcılarda olduğu gibi günceli kurtaran bir alet değil, insanî bir yeti olarak ispatın ve tutarlılığın kaynağıdır.

Bazı kimseler Kindî'nin din dışı olana yöneldiğini söylese-ler de³⁸ bize göre Kindî, evrensel akla iltifat etmiştir. İslâm dünyasında akıl hakkında müstakil risâle yazan ilk kimsedir.³⁹ O, tercüme faaliyetlerinin yanı sıra hem kadim felsefe geleneğine katkı sağlamış hem de kendinden sonra gelen Müslüman ve gayr-i müslim filozoflara örneklik teşkil eden eserler vucûda getirmiştir.

Kindî'nin ilk ve en önemli katkısı; Yunan felsefî düşüncesinin ve felsefî terminolojinin İslâmî dünya görüşüne intikalinde ciddi tercihlerde bulunmuş olması ve öneriler sunmasıdır.⁴⁰ *İlk Felsefe Üzerine ve Tarifler* adlı risâleleri bu iddiaya şahitlik edecek malzemeyi fazlasıyla bünyelerinde taşımaktadır. Bu nedenle Kindî, felsefî kavramsalın İslâm Düşüncesine etki etmesinde Câbir b. Hayyan'ın ilmî mahiyetteki *Hudud* risâlesinden farklı olarak felsefî manada ilk *Hudud* risâlesi yazan düşünürdür.⁴¹ Eserlerinde felsefî terminolojiyi kullanmaya özellikle önem vermiştir. Meselâ; Allah için İlk İllet (el-İlletu'l-Evvel)⁴², Mutlak Gerçek (el-Hakku'l-Evvel), Basit ve el-Hakk gibi

³⁷ Bkz. Eyüp Şahin, *Kindî ve Antik Yunan Felsefe Geleneği*, Diyanet İlmî Dergi, c.54, sayı: 2, 2018, Ankara, s. 67-82.

³⁸ Bkz. Peter Adamson, *Al-Kindî*, Oxford UP, 2007, p. 25.

³⁹ Bkz. Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde, Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa, 2008, s. 82.

⁴⁰ Walzer, Richard, *Age*. s. 175.

⁴¹ Enver Uysal, *Age*. s. 32, 33.

⁴² Bu kullanımlardan dolayı Kindî, İbn Hazm tarafından eleştirilmiştir. Bkz. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul, 2017, s. 344 vd.

kavramları kullanmıştır. Âlemin kıdemi meselesinde de üzerinde duracağımız üzere, yaşadığı düşünce ortamında âlemin yoktan yaratılması için kullanılan “adem” kavramını kullanmayıp bunun yerine, ‘yoksunluk’ manasındaki “leys” ve varlığa geliş için de “eys” kavramlarını kullanması dikkat çekicidir. Kendisinden sonra gelen İbn Sînâ bu kavramları Kindî gibi kullanmıştır. O da leysi yokluk anlamında değil “yoksunluk” anlamında kullanmıştır.⁴³ Kendisinin felsefî anlayışına uygun olarak İbn Sînâ, yokken anlamına gelen leys’i ve var olma, varlığa gelme manasında ise eys’i kullanmıştır.⁴⁴ Yine Kindî, İslâm dünyasında Hıristiyan teslis inancına mantık temelli ilk reddiye yazan kimsedir.⁴⁵

Beytü’l-hikme’nin başında bulunduğu zamanlarda, Plotinus’un *Enneadlar*’ının bazı bölümlerinin Aristoteles’e ait imiş gibi *Teologya (Kitabu’t-Teolojiya)* adıyla tercüme edilmesi, Kindî felsefesine doğrudan olmasa da dolaylı olarak ciddi bir şekilde etki etmiştir.⁴⁶ Ayrıca bu konu müstakil olarak araştırılmaya değer. Bu eser, Kindî sonrasında meşşai felsefenin önemli temsilcileri Fârâbî ve İbn Sînâ felsefelerine ziyadesiyle etki etmiştir.

⁴³ Bkz. Uysal, *Age*. s. 79.

⁴⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifa, İlahiyat*, II, Nşr. G. C. Anawati, Kahire, 1962, s. 266 vd.

⁴⁵ Kindî, *Makâle fi’r-Redd ale’n-Nasara*: “Kindî şöyle dedi: Mantık temelinde çıkan manalarla Nasâra’nın davasının fesadını gördüğümüz bu şey, meşhur İsağoci kitabını okuyan için açıktır. Deriz ki, bu üçü/üç uknum, eğer ezeli olan cinslere ve cins, türlerin cinsi ise ve tür şahısların türü ise bunlar ezeldir. Şu halde üç cins, şahısların türüdür ve cins şahısların tabiatında arazlarla müstakil olarak birlikte mevcuttur. Bu duruma göre ezeli olan mürekkeptir ve her mürekkep olan şey ise ezeli değildir. Bu durumda ezeli olan ezeli değildir. Bu da muhal olanların en kötüsüdür.” Anlaşıldığı kadarıyla Kindî, teslisi Porfirus’un İsağoci’nin ortaya koyduğu beş tümel dolayında çürütmüştür. Augustin Perier, “Un Traite de Yahya ben Adi Defense du dogma de la Trinite les objections d’al-Kindî” *Revue de l’orient christian*, 22, 1920, s. 3-21.

⁴⁶ M. Saed Sheikh; *Age*. s. 64-66.

d- Tanrı

Kindî'nin felsefî manada, İslâm düşüncesine önemli katkılarından birisi tanrı hakkındaki söylemleridir. Bu mevzudaki ifadeleri Kindî'yi kendisinden önceki Müslüman düşünürlerden önemli ölçüde ayırmaktadır. Ona göre "İnsan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü felsefedir. Felsefe; "İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir."; Bu hakikatın zirvesi ise Hakk-ı Evvel'in gerçekliğidir. Böylece felsefî söylemin en değerlisi "ilk felsefe" yani her şeyin İlk İlet'i olan İlk Hakk hakkındaki bilgidir.⁴⁷

Kindî, hiçbir kategorinin varlığı 'mutlak fail' olamayacağını ve Allah'ın kategorilerden beri olduğunu tartışıp ispatladıktan sonra⁴⁸ İlet-i Evvel-i şöyle tenzih eder: Gerçek Bir (el-Vâhidu'l-Hakk); hareket değildir, gerçek Bir akıl değildir, gerçek Bir, benzer isim türünden olan bir değildir, maddeyi anımsatan birlik çeşitlerinden hiçbirini O'na denk gelemes. Böylece gerçek Bir, kavramların (ma'kûlât) hiçbirine dâhil değildir. Hareket, nefis, akıl, küll, cüz', cemi' ve ba'z da değildir.⁴⁹ Hakk-ı Evvel dört nedenden de beridir.⁵⁰ Varlığı tam olduğu için ezeldir. Onun öncesi ve sonrası yoktur. Varlığı başkasından olmayıp kendindedir. Sebepsiz varlıktır. Bütün var olanların sebebidir.⁵¹ O'nun cinsi, türü, faslı olmadığından o cisim değildir.⁵² Bu sebeple O'nun tanımı yapılamaz. Ancak O'nun varlığını bilmeye yol vardır. O; ezeldir; değişmez, hareket etmez.

Değişim ve hareket cisme ait özelliklerdir. Bu sebepten fizik (tabiiyyât) değişenin metafizik (mâ fevke tabiiyyât) ise değişmeyenin ilmidir. Ezeli, zorunlu (ızdırari) olarak tam ve yetkindir.⁵³ Netice itibariyle O, salt (mahza) Bir'dir.⁵⁴ Mutlak Bir ya

⁴⁷ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 144.

⁴⁸ Bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 214-242.

⁴⁹ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 230, 232, 234, 236, 242.

⁵⁰ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 146.

⁵¹ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 162.

⁵² Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 164.

⁵³ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 160,161, 164.

⁵⁴ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 242.

da mahza Bir; asla çok olmayan ve birliği ile zâtı (hüviyeti) aynı olandır.⁵⁵ “O’nun inniyesi (varlığı) hakktır; O’nda ebediyen yokluk olmaz ve O’nda varlık ebediyyen zail olmaz. O, Dirî’dir, Vâhid’dir. O’nda elbette çoğalma ve kesret olmaz.”⁵⁶ Kindî’nin tanrıyı anlatmada öncelikli olarak başvurduğu “Bir” kavramı Yeniplatoncu köklere sahipken, Peripatetik gelenekten ise uzak görünmektedir.⁵⁷ Bu anlam; İbn Sînâ’da Allah için “Ehad” yani mutlak teklik olarak tezahür etmiştir.

Tanrı’nın ispatı hususunda Kindî’nin görüşlerini şöyle özetleyebiliriz.

1- İlliyyet, yani bir şeyin kendi varlığının nedeni olmaması itibariyle bir faile ihtiyacının zorunlu olması, Kindî tarafından tanrının varlığına en güçlü delil olarak takdim edilmiştir.

2- Mümkün varlığın sonsuzluğunun imkânsızlığından (noksanlığından) dolayı onun sonsuz bir faile ihtiyaç duyması nedeniyle Allah’ın varlığı hudus diye adlandırılan delil üzerine inşa edilmiştir.

3- İnyet ya da ihtira delili ise Kindî’den sonra gelen hemen her Müslüman filozofun başvurduğu delildir ki, o da âlemdeki düzenin ihtişamı ve âlemdeki her varlığın sebepli olmasının bir faile olan ihtiyacına işaret etmesidir.⁵⁸

Bu delillerin tamamı tanrının mutlak failliğini ispat noktasında birleşmektedirler.

Kindî mutlak fail kabul ettiği Tanrı’nın failliğini ise şöyle temellendirir: “İlk Gerçek Bir (el-Vâhidu Hakku’l-Evvel)’den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından, onlara sununca, her var-

⁵⁵ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 244.

⁵⁶ Kindî, *Resailu’l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdulhadi Ebû Ride, Kahire Dâru’l-Fıkri’l-Arabî, 1950, s. 1: 215.

⁵⁷ Bkz. Yaşar Aydın, *Kindî’nin Tanrı Tasavvuru Üzerine*, Diyanet İlmî Dergi, c. 54, sayı: 2, Ankara, 2018, s. 45, 47.

⁵⁸ Bkz. Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, TYEKB, s. 306 vd.

lık vücud bulmuştur. Şu halde varoluşun (varlığın) gerçek sebebi Bir'dir ki O, birliğini başkasından almış değildir, tersine O bizâtihi Bir'dir. Varlığın sebebi İlk Gerçek Bir olduğuna göre yaratmanın (el-ibdâ') sebebi de ilk gerçek Bir'dir.⁵⁹ Hatta Tanrı'nın birliği bütün var olanlarda bir olarak mevcuttur. Bu da O'nun mutlak sebep olmasından dolayıdır.⁶⁰

Sebepli varlıkların her birinin birliği zatından (hüviyetinden) başkadır. Ancak Mutlak Bir asla çok olmayan ve birliği ile zatı (hüviyeti) aynı olandır.⁶¹ Bu söylemde de Yeni Platoncu nüveler fazlasıyla kendisini hissettirmektedir. Şöyle ki: Gerçek Bir; varlık ve mahiyetin aynı olduğunu tazammun ederken O'ndan feyz eden sebepli varlıkların ise varlık mahiyetleri farklıdır. Bu anlayış muhtemelen daha sonraları İbn Sînâ'da mümkün-zorunlu varlık ayırımına öncülük etmiştir. Aynı şekilde O'nun, kendi varlığından diğer varlıklara varlık sunması da güçlü bir şekilde sudûr imâsına sebep olmaktadır.

... Kindî, tanrının varlığa olan failliğini O'nun birliğinin/tekliğinin ispatı olarak temellendirmektedir. Kindî'ye göre, "cismin yaratılmışlığı (mantikî) bir zorunluluktur. Yaratılmış (el-muhdes) olan, bir yaratıcının (el-Muhdis) eseridir. O halde her varlığı zorunlu olarak leysten var eden bir yaratıcısı vardır. Bu durumda yaratıcı ya bir ya da çok olacaktır. Eğer çok ise çok olanlar birleşiktir (mürekkeptir). Çünkü onların hepsinin iştirak ettiği bir tek durum (nitelik) söz konusudur yani hepsi etkin (fa'il) durumundadır. Şu var ki bir niteliğin hâkim olduğu şeyin çokluk ifade etmesi, ancak kısımlarının bazı özellikleriyle birbirlerinden ayrılmasıyla olur. Buna göre eğer yaratıcı çok ise, kendisinde birçok ayırım (fasl) var demektir. Böyle olunca o, genel ve özel niteliklerden oluşmuş bir birleşiktir.

Birleşik olanı bir birleştiren vardır. Çünkü birleşen ve birleştiren izafi kavramlardır. Öyleyse her etken'in bir etkini vardır. Eğer etkin bir ise o İlk Etkin'dir (el-Fa'ilü'l-Evvel), çok ise,

⁵⁹ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 246.

⁶⁰ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 212.

⁶¹ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 244.

çoğun etkin'i daima çok olacaktır. Dolayısıyla bu durum sonsuza kadar sürer. Bu durumda bir şey başlangıcında bilfiil sonsuz olur. Demek oluyor ki, her etkin için bir etkin mevcut değildir. O halde etkin çok değil, çokluk kabul etmeyen Bir'dir."⁶² Tanrının mutlak teklifi failliğinin teklifi dolayısıyladır. Eğer yaratıcı tek değilse ya da O'nun zatında çokluk var ise o zaman faillikte de ortaklık var demektir. Bu konu yani Tanrı'nın teklifi meselesi Fârâbî tarafından da Kindî'nin delillendirmesine benzer şekilde (hulfi kıyas) tanrının teklifi için söz konusu edilmiştir.⁶³

Görüldüğü üzere, daha sonraları, Müslüman filozofların özellikle İbn Sînâ'nın çokça üzerinde durduğu; varlık ve mahiyat meselelerine Kindî zımnen de olsa değinmiştir.⁶⁴ Ayrıca bu metinler birçok yorumu kapı açacak anlam genişliklerini bünyesinde taşımaktadır. Bu sebeple de kimi yorumcular bu metinlerden hareketle Kindî'nin bazı görüşlerinden dolayı Yeni Platoncu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak âlemin hudusu/sonradanlığı noktasında ortaya koyduğu bazı düşüncelerinin bu iddiayı doğrulamadığı da iddia edilmektedir. Bu mesele üzerindeki yorumlarımızı âlemin hudûsu konusunda söz konusu edeceğiz.

"Bu âlem, Alîm, Hakîm ve Cömert'in eseridir. Bu âlemdeki tedbir, en iyi şekilde yerine getirilmiş, Allah her şeyi aslah (en uygun) şekilde var etmiştir."⁶⁵ Bu sebeple Allah'ın yarattığı bu âlem en mükemmel âlemdir. Muhtemelen Kindî "aslah" kavramını Mu'tezile'den ödünç almıştır. Kindî'den sonra bu ifadelere uygun manaları hem İbn Sînâ ve hem de Gazzâlî âlem için kullanmışlardır. Bu tabir, (aslah âlem) Hayru'l-mahz'ın fiilinin mükemmelliği manasına da gelebilir. Âlem tümel manada aslah ise

⁶² Kindî, *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine*, TYEKB, s. 302.

⁶³ Bkz. Fârâbî, *Kitabu Ârai Ehli'l Medineti'l-Fadıla*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut Thk. Dr. Elbîr Nasrî Nâdir, 2002, s. 39, 40.

⁶⁴ Ömer Türker, *Kindî Metafizigi*, Diyanet İlmî Dergi, c. 54, sayı: 2, Ankara, 2018, s. 55.

⁶⁵ Kindî, *Resailu'l-Kindî el-Felsefiyye*, 1: 236.

İbn Sînâ'nın ifade ettiği üzere, Allah mümkün varlığı kötü/şer olarak yaratmamıştır.

... Kindî'nin tanrı anlayışı, (hudûs delilinde olduğu gibi) kelâmî etkileri bünyesinde taşıdığı gibi özellikle felsefî manadaki varlığın mutlaklığı ve bu bağlamda tanrı hakkındaki önermelerin birbirleriyle tutarlılığını dikkate almaktadır.⁶⁶

e- Eşyanın Tabiatı

"Tabiat; her hareket eden ve duranın (sukûnun) ilk sebebi-
bidir."⁶⁷ "Bir sebeplilik bağıntısı olmadan gerçeğin (ya da varlığın) bilgisini elde edemeyiz. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi gerçekliktir."⁶⁸ Kindî'ye göre eşyanın tabiatı vardır ve bu tabiat, Allah tarafından yaratılmış olup aynı zamanda bu yaratılış yine Allah tarafından devam ettirilmekte ve varlığın yokluğa düşmesi engellenmektedir. Eğer yaratılmış olan varlıkların tabiatı Allah tarafından korunmazsa o varlıkların hepsi he-
lak olur.⁶⁹

"Yaratıcı (Mubdi') tüm var ettiklerini (ibda')⁷⁰ varlıkta tutandır. Hiçbir şey O'nun kuvveti dışında değildir, dışında olduğunda yok olur."⁷¹ Allah yarattığı varlığın tabiatını kudretiyle sürekli daim kılmaktadır. Bu söylem filozofların maksadına uygun olduğu gibi eşyanın anlaşılması için de gerekli olan aklî ve gerçekçi bir yaklaşımdır

⁶⁶ Aydınlı, *Kindî'nin Tanrı Tasavvuru*, s. 40.

⁶⁷ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 160.

⁶⁸ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 139.

⁶⁹ Kindî, *Risaleler, İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 246, Bu anlayış Kindî sonrasında İbn Sînâ tarafından da aynen devam ettirilmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa, Metafizik*, Çev. E. Demirli, Ö. Türker, İstanbul, 2005, c. 1, s. 86, Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya, İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, İstanbul, 2016, s. 217-221; Jon McGinnis; *What Underlies the Change from Aristotle to Avicenna*, Cad. Hist. Fil. Ci, Campinas, Serie 3, 17(2): 2007, s. 259-278.

⁷⁰ İbda'; Şeyin leysten (yoksunluktan) belirmesidir (izharıdır). Kindî, *Tarifler Üzerine*, YEK, s. 251.

⁷¹ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 1: 162.

İlk gerçek fiil; leysiyattan (yoksunluktan) eysiyatı (olmayı) tesis etmektir. Her sebebin gayesi Allah'a özgüdür. Böylece birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin sebebi, İlk Gerçek Bir'dir. Her şeyin Gerçek Fail'i şanı yüce Bari'dir. Yaratılmış olanlara ise mecazi fail denir. Yaratılmış olanların ilki Allah'tan etkilenmiş, diğer var olanlar ise bir sıra düzeni içinde ondan etkilenmişlerdir. Bunlardan ilki Allah'tan etkilenir, onun etkilenmesinden de başkası etkilenir, ondan da bir başkası derken en son edilğine (münfaile) ulaşılır.⁷² Bu failer, dolaylı sebeplerdir. Ancak anlaşıldığı üzere Allah bunlara mecazi ve dolaylı da olsa bir faillik vasfı vermiştir.⁷³

Bu metinle felsefi manada anlamamız gereken en önemli nokta; Tanrı'nın failliğinin her bir tikel varlığa doğrudan değil aracı sebeplerle tekabül etmediğidir. Faillik tümelden tikelin feyzi şeklinde tezahür etmektedir. Böyle bir konumlandırma eşyaya süregelen bir tabiat ve faillik imkânı tanımaktadır. Ayrıca Kindî, yine bu metinden hareketle, Allah'ın fiilinin ihtişamının varlıktaki tecellisine de atıf yaparak; varlığın tabiatının Evvel'in yöneticiliğine (Müdebbiru Evvel) işaret ettiğini ifade eder.

"Her yönetenin bir yöneteni, her failin bir etkini/eseri, her var edenin bir var edeni, her evvelin bir evveli ve her sebebin bir sebebi olduğunu anlatmak istiyorum."⁷⁴ "Bu âlemin düzen ve tertibi, bazısının bazısını etkilemesi, ona boyun eğmesi ve egemenliği altında bulunması, her oluş ve bozuluşun, her değişimin ve değişenin en uygun ve ideal düzeyde olması kâinatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delillerindendir."⁷⁵

Anlaşılmaktadır ki, Allah doğrudan ya da dolaylı olarak bütün mevcudatın Hakiki ve İlk İlleti'dir. O, ilk eserinin yakın

⁷² Kindî, *Gerçek ve Mecâzi Etkin Üzerine*, TYEKB, s. 272, 273, Leys ve eys kavramları için bkz. İbn Sînâ, *Kategoriler*, Çev. Muhittin Macit, İstanbul, s. 2010, 236.

⁷³ Kindî, *Gerçek ve Mecâzi Etkin Üzerine*, TYEKB, s. 274, 275

⁷⁴ Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, TYEKB, s. 306, 307.

⁷⁵ Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, TYEKB, s. 308

illeti (el-İlletu'l-Karibe), ilk eserlerinden neşet edenlerinin ise Uzak İleti (el-İlletu'l-Baide) dir. Bu ifadeleri Fârâbî'de de aynı manaya gelecek şekilde görmekteyiz.⁷⁶ İkinci ve üçüncü etkiler, gök cisimleri ve onlardan da ay altı âleme etki şeklinde vuku bulmaktadır.⁷⁷ Netice olarak; kâinatta egemen olan düzende gayesizlik ve tesadüfün (yani sebepsizliğin) bulunması asla mümkün değildir. Çünkü tümel olan varlık düzeninde ve varlığın tabiatında gayesiz ve illetsiz bir şey bulunmamaktadır.⁷⁸ Bu da bu düzenin ve varlığın bir failinin olduğuna önemli kanıttır. Belirtmek isteriz ki, İlet-i Karibe ve İlet-i Baide, sudur sistematiğini güçlü bir şekilde hatırlatmaktadır.

Kindî'ye göre eşyanın tabiatı, ondaki hareket ve sukûn ile sınırlı olup, bunlar da dört nedende cem' olmuşlardır. Mevcut olmayı (ya da tabiatı olmayı) bilmek mümkün değildir.⁷⁹ Bu durumda üzerinde duracağımız, kendisini tanıyacağımız ve buradan hareketle de bilim üreteceğimiz olağan olan alan, yani eşyanın tabiatının varlığı Kindî tarafından eşyanın asli özelliği olarak kabul edilmiş ve temellendirilmiş olmaktadır.

Kindî'den önceki ve sonraki kelâmcılar eşyanın tabiatı var mıydı yok muydu? Şeklinde tartışmalar yapmış ve ne yazık ki çoğunlukla Allah'a kudret takdiri için varlığın tabiatının olma-

⁷⁶ Fârâbî, *Ahkâmu'n-nucum*, (Islamic Philosoph, vol. 12 içinde) Ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1996, s. 110.

⁷⁷ Zikri geçen bu çerçevenin Kindî üzerindeki *Teologia* etkisi dolayısıyla olduğu bazı araştırmalarda iddia edilmektedir. Teologia; Kindî için bir Süryanî Hıristiyan olan Abdü'l-Mesih İbn Naima tarafından tercüme edilmiştir. Bu sebeple Kindî, *Teologia* 'yı biliyordu. Kindî'nin *Hudud* risalesinin başında aklı tanımlarken ona el-İlle el-Ûlâ (İlk Neden)'dan hemen sonra ikinci kavram olarak yer vermesi, bunun sudür öğretisindeki hiyerarşiyi dikkate alarak yapılmış bilinçli bir sıralama olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Sıralamada akıldan sonra "tabiat" ve "nefs" kavramlarının gelmesi yine "akıl âlemi", "aklı âlem", "rububiyet âlemi" ile "feleğin üstündeki ruhani nefisler" den bahsetmesi de bu kanaati teyit emektedir. Enver Uysal Age. s. 84, 85.

⁷⁸ Kindî, *Resailu'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 1: 254.

⁷⁹ Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, TYEKB, s. 314

dığını aksine var olanların adet, araz olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁰ Kindî, bu mevzuda hem kelâmcıların şüphelerini gidermiş ve hem de eşyanın tabiatının olduğunu ifade etmekle İslâm dünyasında bilim yapmaya ya da bilim yapmanın dinî manada meşruiyet zeminini hazırlamıştır. Ancak Kindî'nin bu açılımı filozoflar nezdinde kabul görmüşse de başta Eş'arîler olmak üzere kelâmcılar üzerinde etki bırakmadığı gibi Gazzâlî tarafından (mucize bahsinde olduğu gibi) filozoflara hucüm etme vasıtası olarak kullanılmıştır.

f- Âlemin Hudûsu

Kindî, klâsik Yunan felsefesinin aksine âlemin Allah tarafından yaratıldığını, maddenin de sınırlı ve (zatî olarak) kadîm olmamasından dolayı kendisini var edecek sınırsız varlığa muhtaç olduğunu -risâlelerinde- matematik ve mantık ilkelerinden hareketle temellendirmektedir. Halbuki bu meselelerde hem Platon ve hem de Aristoteles aksi görüştedirler. Platon'un tanrısı ideleri düzenleyen, Aristoteles'in tanrısı varlığa hareket veren, Plotinus'un tanrısı ise bir ilkedir. Anlaşılmaktadır ki, Kindî'nin Tanrısı; Aristoteles ve Platon'dan farklı olarak Allah'ın varlığa hareket veren ve ideleri düzenleyen (Demiurg) olmaktan öte varlığın mutlak failidir, var edenidir. Bu açıklamalarının yanında kanaatimizce Kindî'nin âlemin kıdemine delil olarak takdim ettiği açıklamalar ise âlemin ontolojik olarak kadim olmadığı delilleri olup zamansal kıdeme delaletleri tartışma götürür düzlemedir.

⁸⁰ Bkz. Şulul, *Age*. s. 99; Türker, *Agm*. s. 64. Gazzâlî bu mevzuda şöyle demektedir: "Madem ki Allah her şeye kadirdir, o halde tabiattaki nizamın teminatı kalmamıştır, her şey her an başka şeye dönüşebilir." Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara, 1956, s. 67. Ayrıca bu mevzuda teferruatlı bilgiler için metnin sonundaki eke bakınız.

Kindî'nin metinlerinden hareketle şöyle bir çıkarım yapabiliriz: Tam⁸¹ olan, zorunlu olarak (bizzarure) ezeldir.⁸² Ezelilik bir varlığın tamlığına bağlanmıştır. Buna ontolojik ya da zatından ezeli/kadim demektediriz. Ontolojik ezeliplik anlayışında zamansal ezeliplikten öte, ezeli olan varlığın failliği ve tamlığı esas alınmaktadır. "Varlık kazanan ise ezeli değildir, ezeli olmayan yaratılmıştır yani varlığının sebebi vardır. Varlığın sebebi İlk Gerçek Bir olduğuna göre yaratmanın (el-ibda') sebebi de İlk Gerçek Bir'dir."⁸³ Mümkün ya da yaratılan varlık tam değildir,⁸⁴

⁸¹ Tanrı'nın "Tam" diye ifade edilmesi Yeniplatoncu geleneğin söylemidir. Bkz. Hasan Aydın, *Ortaçağda Sözde Aristotelesçi Yapıtlar ve Salt İyi ya da Nedenler Kitabı*, 2018, İstanbul, s. 46.

⁸² Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 164.

⁸³ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 244.

⁸⁴ Bu mevzuda yani âlemin ezeli olmadığı konusunda çokça zikredilen Kindî'nin şu delili âlemin noksanlığı üzerine inşa edilmiştir. Şöyle ki; 1- Miktarca biri diğerinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir. 2- Eşitlik; cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve eşit olmasıdır.

3- Sonlu olan bir şey sonsuz olmaz.

4- Eşit olan cisimden her birinin miktarı artılınca hem önceki durumundan hem de önceki eşitlerinden büyük olur.

5- Miktarları sonlu olan her iki cisim birleştirilince bu birleşim de sonlu olur. Miktarı ve konumu olan cisim için bu zorunluluktur.

6- Aynı cinsten olan iki şeyin küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, YEK, s. 166. Kindî bu çıkarımını hulfi kıyas üzerine inşa etmiştir. Bu anlatımda tamamen mümkün varlığın noksanlığı, onun her şeyi kuşatamaz olduğu, her şeyi kuşatamaz olanın da ezeli olamayacağı ve bir faille muhtaç olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Yani delilin tamamı mümkün varlığın yetersizliği üzerine temellendirilmiştir ki yetersiz olanın kendisine de yetmeyeceği yani kendi kendisini var edemeyeceği ve bir faille muhtaç olduğu ortaya konmuş olmaktadır. Bu da mümkün varlık için ontolojik ezeliğin/kıdemin mümkün olmadığını ispat etmektedir. Ayrıca bkz. Kindî, *Âlemin Sonluluğu Üzerine*, TYEKB, s. 284, 289; Hüseyin Yücel, *Kindî'ye Göre Heyûla Bağlamında Âlemin Ezeliği Problemi*, Diyanet İlmî Dergi, c. 54, 2018, Ankara, s. 187 vd.

dönüşendir. Aynı zamanda cinsi ve türü olduğu için ezeli değildir.⁸⁵ Noksandır, çünkü varlığı her şeyi kuşatmamaktadır yani tam değildir ve bir faile muhtaçtır. O halde âlem hadistir, ezeli değildir. Kindî'nin bu kuramında zamansal ezellikle ilgili doğrudan bir atıf yoktur. Kanaatimizce Kindî'nin asıl meselesi, Tanrı'nın mutlak failliğini yani varlığın failinin Tanrı olduğunu Aristoteles, Platon ve Plotinus'a karşı savunmaktır. Bu manada Yahya en-Nahvî'den etkilendiğini ifade eden birçok uygun görüşün varlığını zikretmek gerekir.⁸⁶

Kindî'ye göre, cismin harekete, hareketin zamana bir önceliği yoktur. Bunların üçü bir anda var olur ve varoluşa çıkarlar.⁸⁷ Bu durumda var olan mümkün varlıkların bir Mutlak İleti/Sebebi vardır. Mutlak Fail; zamandan, hareketten ve cisim olmaktan münezzehe olduğuna göre O, ontolojik (zafî) olarak Evvel'dir. Zaman ya da zamansal öncelik ve sonralıklar O'nun için söz konusu olmadığına göre, zamansal kıdem mümkün varlıklar için mümkün görülebilir. Bu yorum, Kindî'nin metinlerinden çıkarılabilir. Fakat mesele, Kindî tarafından bu şekilde bırakılmamış, zamanın zamansal hudûsuna ilişkin ilginç açıklamalara konu yapılmıştır. Kindî'nin bu bağlamdaki metinleri üzerinde iz sürmeye çalışırsak;

1-“Zaman hareketin saydığı (belirlediği) bir süreçtir (müddet). Eğer hareket yoksa zaman da yoktur. Cisim yoksa zaman ve hareket yoktur.”⁸⁸

⁸⁵ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 164.

⁸⁶ Bkz. Saîd el-Buskûlavî, *Yahya en-Nahvî ve '-l-Kindî fî delaleti ala hudusi'l-âlem*, (*el-Kindî ve Felsefetuhu*, Tensîk: Saîd el-Buskûlavî, Kitabı içinde) 2015, Oujda, s173vd. Philoponus, *Against Proclus On The Eternity Of The World*, Çev. Michael Share, London, 2004.

⁸⁷ Bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 168-174. “Cisim ve hareket birbirinden önce var olamazlar. Zaman da hareketle vardır.” Bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB, s. 174. Zaman harekete, harekette cisme bağlı ise ilk varlık var olduğu anda ondan önce ne zaman ne de hareket vardır. O zaman cisim ilk var olduğunda zamansal manada kadimdir.

⁸⁸ Kindî, *Âlemin Sonluluğu Üzerine*, TYEKB, s. 288.

2- "Eğer zaman varsa hareket de vardır, hareket varsa cisim de vardır... Dolayısıyla hareket olmayınca ne zaman ne de cisim vardır. O halde cisim, hareket ve zaman birbirlerinden önce var olamazlar."⁸⁹ Kanaatimizce burada Kindî mugalata yapmaktadır. Şöyle ki: Mecazi de olsa, sebep ile sebepliği ya da cevher ile arazi zamansal olarak aynı saymaktadır. Bilmekteyiz ki, zamansal aynîlik/birliktelik olsa da cisim, (hareket ve zamanın tanımları dikkate alındığında) hem hareketten ve hem de zamandan ontolojik ve mantıksal olarak öncedir.⁹⁰

Aynı zamanda hareket ve zaman cisme yüklemidir. Bu durumda onları, mümkün varlık kategorisinde hiçbir şey öncelemediğine göre ve hele zaman bunları mantıksal olarak hiç öncelemediğine göre varlığa zamansal bir başlangıç takdir etmek Kindî'nin bu açıklamaları doğrultusunda uygun değildir. Dahası eğer zamandan önce zaman yoksa Kindî'nin zaman üzerinden geçmiş ve geleceğe ilişkin yaptığı kıyaslar ve bu kıyaslar doğrultusunda elde ettiği neticeler de geçersizdir.⁹¹ Eğer zaman itibariyle bir ezeliflikten bahsediliyorsa, zamanın zamandan başlaması gerekiyor ki bu saçmadır. Çünkü zamansal başlangıçlar zamanla ölçülür. Ancak Kindî'nin bahsettiği zamansal başlangıç bu önermelerinde ortaya çıkmamaktadır. Zaman dışı bir başlangıcı var saymak ontolojik ezelifliktir. Kanımızca Kindî'nin asıl amacı ontolojik başlangıcın varlığına vurgu yapmaktır. Fakat ontolojik başlangıç ile zamansal başlangıç ayırımına gitmediği için bu meselede İbn Sînâ'yı beklemek zorundayız.

Kindî'ye göre, "hiçbir şey bilfiil sonsuz değildir. Sonsuzluk ancak bir imkân olarak vardır."⁹² İbn Sînâ'ya göre de imkân,

⁸⁹ Kindî, *Âlemin Sonluluğu Üzerine*, TYEKB, s. 290.

⁹⁰ Her ne kadar Kindî burada bu üçünün birbirlerine önceliklerinin olmadığını söylese de başka yerlerde tam aksi ifadelerine de rastlamaktayız. "Hareket varsa zaman da vardır, hareket yoksa zaman da yoktur. Hareket (değişim) ancak cismin hareket etmesiyle vardır. Cisim varsa hareket vardır, cisim yoksa hareket yoktur." Kindî, *Âlemin Sonluluğu Üzerine*, TYEKB, s. 300.

⁹¹ Bu ilginç kıyaslar için bkz. Kindî, *Âlemin Sonluluğu Üzerine*, TYEKB, s. 290.

⁹² Kindî, *Sonsuzluk Üzerine*, TYEKB, s. 290.

varlığın bilkuvve sonsuz varlık imkânıdır/heyûlasıdır.⁹³ Aynı zamanda leysiyat, mümkünün tanımı ile ilişkili olup varlığın ve

⁹³ İmkânın incelenmesi aynı zamanda bilkuvve ve bilfiil kavramlarının da incelenmesi demektir. İbn Sînâ, *el-İlahiyat*, 1-58.

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin imkânından bahsetmek, onun var olan maddesinden bahsetmektir. Bu ifadeye dayanarak fiziki varlık alanına çıkmamış olan şeyin, varlığının heyûlâda bulunduğunu ifade etmiş oluruz. İbn Sînâ, *Mübahasat*, 168-169. İmkân kavramının oldukça merkezi bir konuma alınması ise, fiziki alana çıkmayan şeylerin de ilkesel olarak varlıklarından bahsedilebilmesidir. Bizce fizikî alandaki nesnelerin bu anlamda imkânı heyûlâ ve suret olarak karşılık görmektedir. Bu bakımdan mahiyet şeyin o şey olma özelliği iken, varlık ise o şeyi fizik alanına getiren ilkedir. Fizik âlemdeki her şeyin varlığa gelişi bu imkân sayesinde. Bizce heyûlânın kuvve veya imkân olarak kabul edilmesi fizikî varlıkları oluşturan ve olmazsa olmaz ilke olması bakımındandır. Yok iken varlık kazanan her şeyin bir maddesi vardır. Çünkü var olan herşey var olmadan önce varlığının kendinde mümkün olmasına muhtaçtır. Varlığı kendinde imkânsız olsaydı, asla var olamazdı. İbn Sînâ, *el-İlahiyat*, 399.

Her hadis hadis olmadan önce kendinde ya var olması mümkündür ya da imkânsızdır. Varlığı imkânsız olan var olamaz. Varlığı mümkün olan ise, varlığının imkânınca öncelenmiştir ve o varlığı mümkün olandır. Varlığın imkânı, ancak varlık imkânına sahip olan şeye izafeyledir. Dolayısıyla varlığın imkânı bir konuda bulunan bir anlamdır ve bir konuya ilişmiştir. İbn Sînâ, *el-İlahiyat*, 400.

Varlığın imkânı varlık kuvveti olarak isimlendirilir. Varlık kuvvetinin taşıyıcısını –yani bir şeyin varlık kuvvetinin bulunduğu şey– konu, he-yula, madde vb. gibi kavramlarla isimlendirilir. Sonuç olarak her hadis madde/heyula tarafından öncelenmiştir. İbn Sînâ, *el-İlahiyat*, 401.

Mümkün varlık ise illeti olan ve zorunlu varlık haricindeki diğer varlıklarla eşit varlık düzeylerine sahip olabilir.⁹³ Mümkün varlığın illeti kendisini yokluktan ayırıp varlığa tercih edilmesidir. Mümkün Varlık zorunlu olarak kendisini var edecek başka bir şeye muhtaçtır. Bu durum mümkün varlıkta ya süreklidir ya da kendisini zaman belirlenen bir vakit için geçerlidir. Belirli vakitte olmasının yolu ise varlığını zaman bakımından önceleyen bir maddesinin olması iledir. İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihat Dördüncü Nemat*, 175.

Onun varlığını bir başkasına borçlu olmasından dolayı, varlığı veren mümkünün illetidir. Bu nedenle Mümkün Varlık kendi zatından dolayı mevcut olamaz. İbn Sînâ, *el-İlahiyat*, 1-58.

Mümkün Varlık ile ilgili bu ifadelere binaen, İslâm kelâmcıları ve filozofları arasında en net ayrımlardan birisi de âlemin hudusu veya ezeliyeti meselesidir. İbn Sînâ imkân kavramına verdiği bu izahlar ile âlemin kadîm olmasının gerekliliğine vurgu yapar. İbn Sînâ'ya göre yaratma tartışmasında vurgulanan şey; imkân kavramının hudus kavramını önceleyen bir mantıksal zeminin olmasıdır. Çünkü sonradan var olan (hâdis) her şey, önce imkân halinde bulunmakta iken sonradan varlığa çıkar. Yani imkân söz konusu olduğunda zihnin zorunlu olarak algıladığı zamansal olmayan ezeli bir kavramdır. "Bir şey hâdis olduğu için mümkün olmamış, mümkün olduğu için hâdis olmuştur." Yani her hâdisin öncelikle imkân halinde bulunmuş olması zorunludur. Bu da hadisi, bir konunun ve kuvvenin öncelemesidir. İbn Sînâ, el-İşarat ve't-Tenbihat Beşinci Nemat, 200.

Filozoflar bu veçheden âlemin ezeli olduğunu ifade ederken, onun imkân halindeki kıdeminden bahsetmiş olurlar. İmkân halindeki kıdem ise, âlemin heyülâsının ve suretinin kadîm olmasıdır. Âlemin heyülâsı, onun kuvve halini temsil eder. Ne zaman heyülâ ve suret birlikteliği olur, âlem o anda yaratılarak duyulur hâle gelir. Bu durum onun kuvve yani imkân halinde varlığının ezeli olduğunu açıklar. Yani âlemin varlık olarak nitelendirilmesi onun imkân haline vurgu yapar ve bu zorunlu bir olgudur. Heyülâ imkân konumunda olanın duyulur âleme geçmesine maddesel kaynak oluşturan bir şeydir.

Heyülâ, Akıl âleminin dışındaki tüm mümkünlerin kuvvesi konumundadır. Bir şeyin bir konuda veya konudan değil, kendi başına var olan bir şeyin daha önceden var olmaması mümkün değildir. Mümkünün var olabilmesi onun bir konuya ilişmesi ile olur. Cismin heyülâ ve suretten meydana gelmesi bu şekildedir. Mevzuda bulunmayan her cevher bir mahaldedir veya değildir. O bir mahalde bulunmazsa ya da kendisinde herhangi bir bizatihi biri mahal olursa o mutlak heyülâdır. İbn Sînâ, en-Necat, s. 181, Uyunu'l-Hikme, s. 48. Doğal cismin yani tesadüfi veya bir başka şeyin zorlaması ile meydana gelmemiş olanın kendine özgü bir kuvvesi vardır. Cismin sahip fiiller cisimdeki heyülâdan gelen kuvvelerdir. Yani her cismin kendine özgü işi gerçekleştirebilmesi için kendine özgü maddesinin olması gerekir. Çünkü fiilin gerçekleşmesini sağlayan suret fiili gerçekleştireceği kuvveyi ancak o şeyin maddesinde var ise meydana çıkarabilir.

İbn Sînâ, İlahiyat, I, 395 Meydana gelen bir cismin var olma imkânı madde ve suretten meydana gelmesidir. Şeyin var olma imkânı için bir şekilde bir mahal bulunur o da şeyin maddesidir. Nefs de aynı şekilde bedensel bir konunun *bulunmasıyla meydana gelir. Yani nefsin*

yokluğun dışındaki üçüncü bir varlık ihtimalinin imkânına işaret etmektedir.⁹⁴ Kelâmcı ise bu meselede hudûs kavramı çerçevesinde şu şekilde konuşmaktadır: “Hudûs, zaman açısından yoklukla öncelenen bir şeyin zaman içinde varlığa gelmesidir.”⁹⁵ Bu durumda Kindî'nin imkâna ilişkin tanımı ile İbn Sînâ'nın imkân hakkındaki tanımı birbirlerine birebir uygun iken kelâmcının hudûs anlayışı ne Kindî ne de İbn Sînâ ile uygunluğu söz konusu değildir.

Bu açıklamalarımıza tümel olarak baktığımızda, Fârâbî ve İbn Sînâ, Kindî'yle (yorumladığımız doğrultuda) uyum içinde görünmektedirler.⁹⁶ Ancak Gazzâlî; meseleyi –âlemin zamansal kıdemini- ne yazık ki, ontolojik kıdem (kadim bi'z-zât) imiş gibi ele almış ve filozofları küfürle (bile) itham etmiştir. Çünkü ontolojik kıdem savunucuları mümkün varlıkla Mutlak Varlık arasında ayırma gitmedikleri, onları eş değerde gördükleri için tanrının mutlak failliğini kabul etmemişlerdir. Bu mesele ile bağlantılı olarak Kindî, kelâmcıların aksine âlemden önce bir boşluğun varlığını da asla kabul etmemektedir.⁹⁷ Eğer âlem var olmadan, âlemden önce zaman ya da boşluk varsa o zaman âle-

var olma imkânı, o maddeye kaim olmak suretiyle ondandır ki o madde cisme tahsis edilmiştir. Çünkü nefsin, var olmamış iken varlığı mümkündür, bu mümkün olma ise cisimlerin bir karışımla var olması esnasında nefsin meydana gelme imkânıdır. İbn Sînâ, el-İlahiyat, 1, 394.

⁹⁴ Engin Erdem-Necmeddin Pehlivan, *Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risale'si* İslâm Araştırmaları Dergisi, Ankara, 2012, sayı 27, s. 92.

⁹⁵ M.Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tahlili*, İstanbul, 2011. s. 233.

⁹⁶ İbn Sînâ'nın bu mevzudaki görüşleri için bkz. *Hudud, (Mustalah el-Felsefî inde'l-Arab* kitabı içinde) Nşr. Abdulamir el-'Asam, Kahire, 1989; s262-263; *en-Necat*, Nşr. Muhyiddin Sabrî Kurdî, Kahire, 1938 s. 218.

⁹⁷ Bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, TYEKB. s. 158.

min zamansal hudûsundan bahsedilebilir. Çünkü zamansal kıdem; (kadim bi'z-zaman) demek, bir varlık ilk var olduğunda onu zamanın öncelememiş olmasıdır.⁹⁸

.... Anlaşıldığı üzere ilk varlık var olduğunda onunla beraber hareket ve zaman başladığı için ilk var olan varlığın zaman içinde var olması söz konusu edilemez. Yine Kindî, ilk varlık var olmadan önce boşluğun varlığını da kabul etmediğinden, bize göre, Kindî'nin âlemin hudûsundan kast ettiği şey kelâmcının bahsettiği şey değildir.

Bilindiği üzere leys ve eys kavramları -bilebildiğimiz kadarıyla- ilk defa Kindî tarafından kullanılmış ve daha sonra İbn Sînâ da bu kavramları varlığın varlığa çıkışı (zuhuru/sudûru) için tercih etmiştir.⁹⁹ İlginçtir ki leys kavramı yoktan var etmekten ziyade yoksunluktan, eys ise varlığa çıkma anlamında kullanılmaktadır. 'Âdem kavramı Kindî zamanında Mu'tezilî âlimler tarafından kullanılmasına rağmen kanaatimizce Kindî bu kavramı bilinçli olarak kullanmamıştır.

g- Din ve Felsefe Mukayesesi

"Ulûhiyet, vahdaniyet ve ahlâk bilgisi; hatta tüm yararlı şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisi çerçevesine girer. İşte peygamberlerin şanı yüce Allah'tan getirdikleri tümüyle bu bilgilerdir."¹⁰⁰ Kindî; felsefe ile dinin aynı hakikatin peşinde olduklarını bu ifadeleri ile ortaya koymaktadır. Zımnen Müslümanlara eşyada var olan hakikatin sebebinin bilgisinin Allah'ın yaratması ve O'nun bilgisinin bir gereği olduğuna göre, Müslümanın bu hakikat bilgisini keşfetmesi ve ondan kaçınmaması gerektiğini ifade etmektedir. "(Peygamber'in) şanı yüce Allah'tan getirdiklerinin hepsi, aklın verilerinden (el-mekâyisu'l-akliyye) mevcuttur. Öyle ki, bütün

⁹⁸ İbn Sînâ'ya göre ihdâs; biri "zamanla ilgili olan", diğeri ise "zamanla ilgili olmayan" olmak üzere iki şekilde kullanılır. Uysal, *Age*. s. 170.

⁹⁹ İbn Sînâ, *en-Necat*, Nşr. Macid Fahri, Beyrut, 1982, s. 259, 250, 259; *eş-Şifa, el-İlahiyat*, Nşr. G. C. Anawati-S. Zayed, Kahire, 1960, s. 260.

¹⁰⁰ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, Klâsik, s. 150.

insanlar arasında bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanlar ve cehâlete boğulanlar inkâr edebilir.”¹⁰¹

Kindî; din ile felsefe arasında ciddi bir ayrılık olduğunu/olabileceğini kabul etmez. Ona göre her ikisi de dünya ve ahiret saadeti adına hikmeti araştırırlar. Hem vahyin ve hem de felsefî usûlün kişiyi hakikate götüreceğine inanır. Ona göre, Peygamber ile filozofun gayret ve hedefleri aynıdır. Ancak peygamber (vehbi olan) ilâhî bilgiye, filozof ise beşerî olan kesb bilgisine göre hakikate yöneldiği için Peygamber’in aldığı vahyî bilgi, filozofun bilgilerine göre daha güvenilir konumda ve üstünlüktedir. Birisinin bilgisi her zaman yanlışlanabilir bir düzlemde iken diğzerinin bilgisi ilâhî kaynaklı olduğu için yanlışlanamaz.¹⁰² Haddi zatında böyle bir kıyas yapmak da doğru değildir. Bununla beraber Kindî; nassa aklî (felsefî) metodları uygulayıp yorum yapmayı hem pratik olarak uygun görmüş ve hem de kendisi bunu bizâtiht Kur’ân’ın bazı ayetlerini yorumlarken tavsiye etmiştir.¹⁰³ Bu bağlamda Kur’ân ayetleri hakkında yaptığı teviller, dinin tek bir yorumunun değil birçok açıklamasının olması gerektiğine imkân vermektedir.

Ona göre, “Peygamber’in Allah’tan aldıklarının yorumunu yapan din ve akıl sahiplerine karşı çıkılması, açıkça onların buna karşı çıkanların ayırt etme gücünün zayıf olduğunu gösterir. Vahyin dili kendi başına yorum yapma kabiliyetine sahiptir. Hatta bir tek kelimedede bile zıddını çıkarmak mümkündür.”¹⁰⁴ Bu husus göstermektedir ki, vahyi yorumlamak gereklidir. Kindî’ye göre bunu da en iyi yapacak olanlar felsefî nosyona sahip filozoflardır. Ancak her yapılan yorum, muhterem olmakla beraber hiçbir yorum din değildir. Dinin esası kabul

¹⁰¹ Kindî, *Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*, (*Felsefî Risaleler* Kitabı İçinde) Klâsik, s. 229.

¹⁰² Kindî, *Aristoteles’in Kitaplarının Sayımı Üzerine*, TYEKB, s. 438.

¹⁰³ Bkz. Hasan Yücel, *Kindî ve Bazı Âyet Yorumları*, Diyanet İlmî Dergi, c. 54, sayı: 2, Ankara, 2018, s. 165-183.

¹⁰⁴ Kindî, *Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*, Klâsik, s. 229, 230.

edilen vahyin formu (sureti) korunmak kaydıyla her türlü yorum makul kabul edilmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, nassın zahiri formunu ilga etmemektir.

“Hayatıma yemin olsun ki, istediğin şey, (Aristo’nun felsefî sistemi ve eserleri) felsefenin anlaşılmasına yardımcı olması açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü bunun açıklanması aydın, dengeli, gerçeğin bulunacağı yerleri araştıran ve yaşayanlara yararlı olan kimselerin felsefeye olan aşklarını artıracaktır. Yine bunları öğrenmek felekî akla (melekût âlemine) ulaşmanın yolunu aydınlatacak, nefsin onu idrake yol bularak sevmesini sağlayacaktır. Ayrıca nefsin -ölümün ağırlığına katlanırcasına- duyduğu sıkıntıya karşı dayanma gücünü artırır.”¹⁰⁵

Nicelik ve niteliğin bilgisinden yoksun olan birisi “İlk ve ikinci cevherlerin bilgisinden de yoksun sayılır. (Fakat onlar/bunlar) mertebe bakımından insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan zamansız olan ilâhî bilgiden (vahiy) aşağıdadır. Şanı Yüce Allah’ın peygamberlere özgü kıldığı bilgi, bu tür bilgidir. Yani istemeden (vehbi olarak) çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantikî çarelere başvurmadan zamansız oluşan bilgidir. Gerçekte bu bilgi; şâni yüce Allah’ın, hakkı (yani vahyi kabul edecek bir kıvama getirecekler) için onların nefislerini temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesiyle, onun desteği, ilhamı ve vahyi ile gerçekleşir. İşte bu bilgi, diğer insanlara değil sadece Peygamberlere özgüdür ve onların ilginç özelliklerinden yani onları diğer insanlardan ayıran belgelerden biridir. Peygamberlerin bilgisi, tahsil sürecine ve başka şeylere gerek kalmaksızın kendilerini gönderen şâni yüce Allah’ın iradesiyle gerçekleşir. Bu bilgi, tabiatının ve yapısının üstünde olduğu için insanı peygamberlerin getirdiklerine boyun eğmek suretiyle itaat ettirir.

Gerçek olaylar hakkında sorulan soruya filozofun verdiği cevap, peygamberlerinki kadar veciz, açık-seçik, kapsamlı ve

¹⁰⁵ Kindî, *Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine, (Felsefî Risaleler Kitabı İçinde)*, Klâsik, s. 268-269.

kestirme olmadığı görülür.¹⁰⁶ Daha sonra Kindî ayetlerden hareketle bu kanaatini temellendirmeye çalışır.¹⁰⁷ Örnek ifadelere sonra, vahyî bilginin felsefî bilgiden üstün olduğunu şu şekilde ifade eder: “Bu ayetlerin buncacık harflerle toplu olarak ifade ettiği manayı, hangi insan, beşer felsefesi ile ifade edebilir! Nitekim çürüdükten sonra kemiklerin dirileceği, O’nun kudretinin, gökleri ve yeri yaratmaya yettiği ve bir şeyin kendi zıddından meydana geldiği izah edilmiştir ki, mantık dili bunu ifadeden âciz, beşerin en son gücü onun benzerlerini ortaya koymaktan uzak ve cüz’î akıllar onu kavramaktan yoksundur.”¹⁰⁸ Her ne kadar felsefî bilgiyi övse de onun ilâhî bilgi ile mukayese edilmesini kabul etmez. Fakat metinlerinden de anlaşıldığı üzere vahyî bilgiden sonra en üstün bilginin filozoflara ait yorum/bilgi olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Kindî’nin metinlerinde, Fârâbî ve İbn Sînâ’da olduğu gibi, vahyin aklî olarak nasıl meydana geldiğine dair -sudûr bağlamında- bir açıklamaya rastlayamıyoruz. O’nun felsefesinde bazı Meşşâî yorum ve fikirler baskın olmakla beraber o, bu fikirleri dine aykırı görmemiş, aksine onların dinî yorumunu tavsiye etmiştir.

Sonuç

Kindî; ilk Müslüman filozof ve bütün cepheleriyle felsefeyi kabul eden kimse olarak, felsefeye ön şartsız bakışı nedeniyle İslâm Düşünce geleneğinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu konumu; hem felsefeye karşı toleranslı ve hem de felsefe bilmek için bilgece açıklamalar içermektedir. Birçok konuda ilk olarak yazması cihetiyle de öncü bir bilim insanıdır. Kadîm felsefî gelenekteki miras ekseninde düşünceyi; kavramsal ve sistematik olarak takip etmesi ise İslâm düşünce geleneğindeki en önemli kırılma noktası olarak kabul edilmektedir.

Tanrı hakkında, felsefî üslûp (kavramlarla) ve usûlle konuşması onu kendisinden önceki kelâmcı söylemlerden önemli

¹⁰⁶ Kindî, *Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, Klâsik, s. 269.

¹⁰⁷ Kindî, *Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, Klâsik, s. 269-270.

¹⁰⁸ Kindî, *Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, Klâsik, s. 271.

ölçüde ayırmaktadır. Bu söylemlerindeki ayırt edici düşüncesi kendine ve kadim felsefî geleneğe özgü felsefî temellendirmeleri muhtevidir. Yine bu kavramsalı Allah hakkında kullanması dolayısıyla eleştiriyi de uğramıştır.¹⁰⁹

Eşyanın tabiatının olduğunu tutarlı ve sistematik bir tarzda ortaya koyan Kindî'dir. Kendinden önce bazı Mu'tezilîler bu mevzuda görüş beyan etmiş olsalar da Kindî kadar net ve açık bir şekilde meseleyi ortaya koyamamışlardır.

Âlemin hudûsu meselesinde ontolojik kıdeme karşı çıkmış ancak zamansal kıdemi temellendirmemiştir. Ontolojik kıdeme karşı çıkmasının sebebi de Tanrı'ya mutlak faillik atfetmek içindir.

Din/vahiy, felsefe tercihinde kesinlikle vahiy bilgisini felsefî bilgiye öncelemiştir. Ancak vahyin mutlaka yorumlanması gerektiği üzerinde durmuş ve bu işi de en iyi filozofların yapacağını ifade etmiştir.

Bunların dışında daha birçok meselede görüş beyan etmiş olsa da bu görüşleri -nefs meselesinde olduğu gibi- kendine özgü bir kimlik kazanamamıştır.

EK:

Kelâmcıların Doğa Düşüncesinin Kısa bir Tarihi¹¹⁰

Kelâmcıların şeylerin/varlığın doğasını kabul etmeyle ilgili yaklaşımları çoğunlukla menfi yönde olmuştur. Hatta bu şekildeki bir yaklaşımın onlar açısından arızı bir yönelim değil paradigmatik bir hususiyet olduğu rahatlıkla söylenebilir. Şeylerin doğasının olduğunu ısrarla savunan kelâmcılar da vardır. Nazzâm (ö. 231/845), Sümâme (ö. 213/828), Muammer b.

¹⁰⁹ Gulâmhüseyin İbrâhîmî Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, çev. Tahir Uluç, 2018, İstanbul, s. 183-189.

¹¹⁰ Bu metnin hazırlanmasındaki büyük katkısından dolayı Doç.Dr. Yunus Cengiz'e teşekkür ediyorum. Metnin oluşmasında bizzat yazar olarak yer almıştır.

Abbâd, Câhız (ö. 255/868) ve Bağdat Mu'tezilesi kelâmcıları cisimlerin bir doğasının olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Kelâmcıların doğa meselesine ilişkin tavırlarını bu şekilde genel bir çerçeve içinde takdim ettikten sonra bu konunun üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durabiliriz.

Kelâmcılar 9. asırdan itibaren şeylerin doğasını/tabiatının var olup olmadığını tartışmaya başlamışlardır. Neredeyse her bir kelâmcının kendisine ait bir doğa düşüncesinin olduğunu söylesek de yaygın olarak bu dönemde iki temel yaklaşımın olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi Nazzam, Sümâme b. Eşres ve Câhız'ın savunduğu yaklaşımdır. Onlar açısından nesnelere kendilerinden kaynaklı bir doğası vardır ve nesnelere bu doğaya uygun olarak davranması zorunludur.¹¹¹ Buna göre nesnelere doğası, mahiyeti ve gayesi aynı şeyi ifade etmektedir.¹¹²

Buna paralel olarak bu düşünce sahipleri atomculuğu reddederler. Çünkü kumûn teorisini savunan bu düşünce açısından bir cismin sonsuza değin parçalanması halinde, cisimler ve alt cisimlerden her birinin kendisine ait doğasından ve tüm bunlara bağlı olarak cisimlerin kendi içinde ve çevresi içinde sürekli hareketinden söz edilebilir.¹¹³ Nazzâm'ın açıklıkla belirttiği

¹¹¹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Nevâf el-Cerrâh, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008, s. 179, 184, 188, 212; Ebü'l-Hüseyn Abdurrahmân b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Râvendî*, nşr. Henrik Samuel Nyberg, Mısır: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1925, s. 33, 45; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Müessesetü'l-kütübi'l-sekâfiyye, Beyrut, 1994, c. 1, s. 42-43; Ebü Mansûr Abdu'l-Kahir Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928, s. 126; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, Klâsik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 40-49.

¹¹² Ebü Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Hayevân*, I-VII (thk. Abduselâm Muhammed Harûn) Cemiyetu'r-Riayeti'l-Mütekâmile, Mısır, 2004, V, s. 15, 42-43.

¹¹³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 179, 188, 212; Hayyât, *İntisâr*, s. 45; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 43.

gibi, “Doğa/tabiat ortadan kalkmadan, doğal hareketler zâil olmaz.”¹¹⁴ Bu yaklaşıma Muammer b. Abbâd’ı da dâhil edebiliriz. Gerçi Muammer atomcu bir yaklaşıma sahipti, ancak o da bu yaklaşıma uygun olarak *ma’nâ* teorisini savunmakla doğacı kelâmcılar (ehlu’t-tabâi’)¹¹⁵ içerisine dâhil edilebilir. Dolayısıyla bu yaklaşım açısından cisimler zorunlu olarak kendilerine uygun doğayı göstermek durumundadır.¹¹⁶ Son olarak, Ka’bî ve diğer Bağdat Mu’tezilesi kelâmcılarının da atomcu olmakla beraber cisimlerin doğasını kabul ettiklerini söyleyelim.¹¹⁷

İkinci yaklaşım ise Ebü’l-Hüzeyl (ö. 227/841) ile başlayan ve Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1024) ve öğrencilerine kadar devam eden ve şeylerin doğasını reddeden yaklaşımdır. Onların bu düşüncesini atomculuk kabulleriyle birlikte ele almak gerekir. Buna göre parçalara ayrılması durumunda en nihayetinde artık parçalanamayan parçacıklarla (cüzün lâ yetecezzâ/atom) bu ayrılma işlemi son bulacaktır. Bu yaklaşım açısından atomların/cevherlerin ve onlardan müteşekkil olan cisimlerin/cevherlerin kendilerinden kaynaklı doğaları yoktur.¹¹⁸ Bu yaklaşımla bir önceki yaklaşım arasında özellikle de Nazzâm’ı ve Câhız’ı düşündüğümüzde önemli bir fark bulunmaktadır. Atomculuk karşıtı biri olarak ikiye bölünen bir cisimde bölünmenin sonsuza kadar devam edeceğini düşünen Nazzâm ve öğ-

¹¹⁴ Hayyât, *İntisâr*, s. 44.

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl IX: et-Tevlîd*, nşr. Tefîk et-Tavîl ve Saîd Zayid, Kahire, tsz. s. 10-20; *el-Mecmu’u’l-Muhît bi’t-teklîf* (İbn Metteveyh tarafından derlenmiştir), nşr. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire: Dâru’l-Mısriyye, Beyrut tsz. I, s. 386-388.

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, I, 387; *el-Muğnî*, IX, 27-32.

¹¹⁷ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klâsik Yayınları, 2015, s. 117.

¹¹⁸ Eş’arî, *Makâlât*, 175-176, 178, 182, 187, 202-203, 205; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye ve’l-emel* (Ahmed b. Yahya el-Murtaza tarafından derlenmiştir), nşr. Usamuddin Muhammed Ali, Dâru’l-ma’rifeti’l-câmi’iyye, tsz., s. 48.

rencisi Câhız'a göre cisimler birbirine denk (*mütemâsil*) cevherlerden değil,¹¹⁹ her birisi farklı etkide bulunan sayıca sınırsız cisimlerden oluşmaktadır.¹²⁰ Cevherlerin/atomların birbirlerine denk olması ise Ebû Hüzeyl ve onu izleyen Mu'tezile düşünceleri tarafından kabul edildiği gibi tüm Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmının temelini teşkil etmiştir. Atomcularla bunlara karşı olan atomculuk karşıtı kelâmcılar arasındaki temel fark, cisimlerin bir gayesi olduğunun kabulüyle ilgilidir. Ebü'l-Hüzeyl'i izleyen Mu'tezilî düşüncüler cisimlerin bir gayesinin olduğunu kabul etmezken, Nazzâm ve bu çizgide kelâm yapan Mu'tezilî düşüncüler cisimlerin gayeli olduğunu savunurlar.

Bu yaklaşım; daha sonraları (10. asırda), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve nihayet Kâdî Abdülcebbar tarafından daha da geliştirilmiştir. Boşluk teorisi, arazların süreğenliği gibi düşüncelerle bu yaklaşım daha ileri bir noktaya getirilmiştir. Buna göre, cisimlerin hareketini sağlayan şey arazlar olup tersi yönde bir araz cisimde yaratılmadıkça mevcut arazlara uygun olarak cisim hareket etme imkânı edinmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım doğayı kabul etmemekle beraber arazların sınırlı bile olsa süreğenliğini kabul etmektedir.¹²¹ Ancak yine de arazların süreğenliği onlara uygun bir hareketi zorunlu değil mümkün kılmaktadır. Çünkü bu yaklaşım açısından arazlar/itimad,¹²² "illet"i değil "sebeb"i ifade

¹¹⁹ Fahreddin er-Râzî, Râzî, Fahreddin, *Kitabu Muhassali Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Felâsifeti ve'l-Mütekellimîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetu'l-Küllüyyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, tsz., 131.

¹²⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 184; Hayyât, *el-İntisâr*, s. 33; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 42-43; Bağdadî, *el-Fark*, s. 126; eş-Şeyhu'l-Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî, el-Mü'temeru'l-Alemî li Elfiyyeti's-Şeyhi'l-Müfid, Tahran, 1413, s. 95.

¹²¹ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, IX, 27-28; Josef. Van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları*, X/1 (2012): 272.

¹²² İtimad hareketin kaynağı ve sebebi anlamında kullanılmıştır. Kelâmcılar birlerinden farklı olarak i'timâdî ağırlık, itişme (mudâfa'a) ve yaşlık (rutûbet) ya da hareket olarak görmüşlerdir; bkz. İbn Metteveyh, Hasan en-Necrânî el-Mu'tezilî, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-a'râz*,

etmektedir. Sebep ve illet arasında Mu'tezile açısından açık bir fark vardır. Çünkü sebep bir hareketin olmazsa olmazıdır, ancak onun bulunması sonucu meydana getirmemekte sadece hareketi mümkün kılmaktadır.¹²³ Hareketin gerçekleşmesi ise dışardan bir müdahaleyi gerektirmektedir.¹²⁴

Mâtürîdî nesnelere doğasının olduğunu, söz gelimi karın zorunlu olarak soğuttuğunu, bir taşın aşağı doğru düşeceğini açık bir şekilde ifade eder.¹²⁵ **Ne var ki onun açısından da şeylerdeki hareket kendilerinden kaynaklı olarak değil kendilerinde yaratılan arazlar aracılığıyla meydana gelir.** Şeylerin doğalarına uygun olan hareketi gösterebilmesi için ise kendilerinde ayrıca süreğenlik (*bekâ*) arazı yaratılmıştır.¹²⁶ Nedensellik ile ilgili olarak Mâtürîdî'nin net bir düşüncesi; eserlerinde görünmemekle beraber belirlediği çerçeveden hareketle onun neden ve sonuç arasındaki ilişkiyi bekâ arazının devamına bağladığını düşünebiliriz. Bu durumda nedenle beraber sonucun meydana gelmesi yine mümkün kategorisinde kalmaktadır.

Son olarak Eş'arîlerin şeylerin doğasına ilişkin yaklaşımlarını ele almak gerekmektedir. Gazzâlî öncesindeki Eş'arîler atomcu olan Mu'tezilî düşünürler gibi düşünerek doğanın reddini savunmuşlardır. Ancak farklı olarak arazların bir süreğenliğinin olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹²⁷ Gazzâlî ve sonrasındaki Eş'arîler ise cisimlerde doğayı kabul etmekle beraber **doğanın**

nşr. Sâmî Nasr Latîf ve Faysal Büdeyr Avn, Kahire: Dârü's-Sekâfeti li't-tibâ'a ve-neşr, 1975, s. 538-539; Adudu'd-Din Abdurrahman, *el-İcî, Mevâfık fi İlmî'l-Kelâm*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, tsz., s. 125-131.

¹²³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, IX, 48.

¹²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, IX, s. 10-50.

¹²⁵ Dhanani, Alnoor, "al-Mâtürîdî and Al-Nasafî and the Tabâ 'î'", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik -Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012, s. 65.

¹²⁶ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Âruç), Beyrut: Dârü Sâdir, 2001, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 80, 123.

¹²⁷ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 158-160.

nesnenin kendisinden kaynaklı bir öz anlamında olduğunu düşünmezler. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ'nın tanımladığı şekliyle doğayı "hareket ve sukûnun ilk ilkesi olarak" düşünmezler, nitekim Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın tanımını değerlendirirken tabiatın "ilk ilke" değil "uzak ilke" olduğunu söylemektedir.¹²⁸ Bu durumda onlar açısından cisimler kendilerinden kaynaklı bir doğaya sahip olmayıp hareketleri doğanın gereği olarak meydana gelmemektedir. Aslında Gazzâlî ve sonrasında nesnelere doğanın atfedilmesi Eş'arî düşüncede paradigmatik bir değişim meydana getirmemiştir. **Sadece hareketin gerçekleşmesini sağlayan araz, "doğa" olarak ifade edilmiştir.** Gazzâlîyle özdeşleşen ancak gerçekte daha öncesinde Kādî Abdülcebâr tarafından da ifade edilen "adet" teorisinde neden ve sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin görülmemesi buradan kaynaklanmaktadır.

Gazzâlî sonrasında ise başta Fahreddin er-Râzî olmak üzere, onu izleyen İcî, Cürcâni ve diğer son dönem kelâmcılarında paradigmatik bir fark bulunmamaktadır. O açıdan bu dönemde Aristoteles'in dört neden teorisinin yaygınlıkla işlenmesi ve konuların buna uygun olarak işlenmesi durumu değiştirmemiştir. Tabî ki hem adet teorisinin kabul edilmesi hem de dört neden teorisinin benimsenmesi ciddi bir çelişki gibi görünmektedir. Ancak bu dönemin kelâmcılarının "tam illet" ve "nakıs illet" gibi kavramların ihdası ve başka müdahalelerle birbiriyle bağdaşmaz gibi görünen iki teoriyi bir araya getirdiklerini söyleyebiliriz.¹²⁹

Toparlayacak olursak, neden ve sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin olmasını ölçüt sayarsak kelâmcıların doğa fikrinin iki temel yaklaşımda temerküz ettiğini söyleyebiliriz. Paradigmatik bir sonuç olmasa da üçüncü olarak "kabul etmek" ve

¹²⁸ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 196.

¹²⁹ Bu konuyla ilgili olarak bkz. Cengiz, Yunus, Kılıç & Muhammet Fatih, "Tam İlet ve Nakıs İlet Kavramlarının İçkinlik Düzlemindeki Görünümleri" *Şehri Nuh Uluslararası Multi Disipliner Çalışmalar Kongresi* (08-09 Eylül 2018), ed. Gültekin Gürçay, İksad Yayınevi, 2018.

“reddetmek” arasında üçüncü tür yaklaşımların ve çabaların da var olduğunu görmekteyiz. Kelâmcıların bu şekilde farklılaşmasının temelinde elbetteki teolojik kaygılar vardır. Ancak teorik fizik açısından meseleye baktığımızda teleolojinin, atomculuğun ve bunlara bağlı olarak evrenin en küçük yapı taşının mütemâsil kabul edilip edilmemesinin etkili olduğunu görmekteyiz. Çünkü herhangi bir şerhe gerek kalmadan doğa fikrini savunan kelâmcılar cisimlerin ve alt bileşenlerinin mütemâsil olduğunu kabul etmezken doğa fikrini reddedenler ya da şerh düşmek suretiyle doğa fikrine yaklaşanlar ya da tümünden reddedenler en küçük yapı taşlarının mütemâsil olduğu kabul ederler.

Kaynaklar

Said el-Endelûsî, Tabakatu'l-Umem, Çev. Ramazan Şeşen, Yazma Eserler Başkanlığı, İstanbul, 2014.

Zekeriya Beşir İmam, Tarihu'l-Felsefetu'l-İslâmiyye, Dâru's-Sudaniyye li'l-Kutup, Hartum, 1998.

İbn Cülcül, Tabakatu'l-Etibba ve'l-Hukema, Thk. Fuad Seyyid, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1985.

Mehmet Bayrakdar, İslâm Felsefesine Giriş, Ankara, 1999.

M.Saed Sheikh; Stadies Muslim Philosophy, Lahor, 1973.

Alfred L. Ivry, Al-Kindî's Metaphysics, A Translation of Ya'qub İbn İshaq al-kindî's Treatise "On First Philosophy, Albany.1974,

Kâdî Abdülcebbar, Tesbitu Delaili'n-Nübüve, Çev: M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın, İstanbul, 2017.

Henry Corben, İslâm Felsefesi Tarihi, Çev: Hüseyin Hatemi, İstanbul, 2015.

Sıbğatullah İğde, Kindî'nin Meşşâlik ve Mu'tezile'ye Fikirsal Aidiyetinin Tahlili, Basılmamaış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2018.

İbn Ebî Useybia, Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba, Thk.Nizar Rıda, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, 2010.

İzmirli İsmail Hakkı, İslâm'da Felsefe Akımları, Haz. N.Ahmet Özalp, İstanbul, 1995.

Macit Fahri, İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş, Çev. Şahin Filiz, İnsan, İstanbul, 2014.

Kindî, İlk Felsefe Üzerine, Felsefî Risaleler, Çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, İstanbul, 2015.

Mehmet Murat Karakaya, Kindî’de Nefs, Beden ve Kötülük, Diyanet İlmî Dergi, cilt. 54, sayı.2, 2018.

Cevher Şulul, Kindî Metafiziği, İstanbul, 2003.

Richard Walzer, Greek into Arabic/ Essays on Islamic Philosophy, Oxford, 1962.

İbn Nedim, el-Fihrist, Çev. Mehmet Yolcu, İstanbul, 2017.

Mahmut Kaya, *Giriş*, Kindî Felsefî Risaleler, Klâsik, İstanbul, 2002.

Kindî, *Felsefî Risaleler*, İlk Felsefe Üzerine, Çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, (TYEKB) İstanbul, 2015.

Eyüp Şahin, Kindî ve Antik Yunan Felsefe Geleneği, Diyanet İlmî Dergi, c.54, sayı.2, Ankara. 2018.

Peter Adamson, Al-Kindî, Oxford UP, 2007.

Enver Uysal, Hudud Risaleleri Çerçevesinde, Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları, Bursa, 2008.

İbn Sînâ; İlahiyat, II, Nşr. G. C. Anawati vd. Kahire, 1962.

Kindî, Makâle fi’r-Redd ale’n-Nasara

M. Saed Sheikh; Studies Muslim Philosophy, Lahor, 1973.

Kindî, Tarifler Üzerine, (Felsefî Risaleler Kitabı İçinde), TYEKB.

Müfit Selim Saruhan, İslâm Meşşâî Felsefesinde Filozof, Ankara, 2017.

Gürbüz Deniz, İlahî İsimlerin Müslüman Ahlâkına Etkisi, (İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi Kitabı İçinde), Ankara, 2013.

Kindî, Resailü’l-Kindî el-Felsefiyye, thk. Muhammed Abdulhadi Ebû Ride, Kahire, Dâru’l-Fıkri’l-Arabî, 1950.

Yaşar Aydın, Kindî’nin Tanrı Tasavvuru Üzerine, Diyanet İlmî Dergi, c. 54, sayı: 2, Ankara, 2018.

Kindî, Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine, TYEKB.

Fârâbî, *Kitabu Ârai Ehli'l Medineti'l-Fadıla, Dâru'l-Meşrık, Beyrut, Thk. Dr. Elbîr Nasrî Nâdir, 2002.*

Ömer Türker, *Kindî Metafizigi, Diyanet İlmî Dergi, c. 54, sayı: 2, Ankara, 2018.*

İbn Sînâ, *Kategoriler, Çev. Muhittin Macit, İstanbul, 2010.*

Kindî, *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine, TYEKB.*

Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine, TYEKB.*

Fârâbî, *Ahkâmu'n-nucum, (Islamic Philosopher, vol.12 içinde) Ed.Fuat Sezgin, Frankfurt,1996.*

Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Müna-sebeti, Ankara, 1956.*

Hasan Aydın, *Ortaçağda Söзде Aristotelesçi Yapıtlar ve Salt İyi ya da Nedenler Kitabı, İstanbul, 2018.*

Kindî, *Âlemin Sonluluğu Üzerine, TYEKB.*

Saîd el-Buskîlavî, *Yahya en-Nahvî ve '-l-Kindî fî delaleti ala hudusî'l-âlem, (el-Kindî ve Felsefetuhu, Tensik: Said el-Buskûlavî, Kitabı içinde) Oujda, 2015.*

Philoponus, *Against Proclus On The Eternity Of The World, Çev. Michael Share, London, 2004.*

Engin Erdem-Necmeddin Pehlivan, *Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin "Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Ri-sale'si; İslâm Araştırmaları Dergisi, Ankara, sayı: 27, 2012.*

Hüseyin Yücel, *Kindî'ye Göre Heyûla Bağlamında Âlemin Eze-liliği Problemi, Diyanet İlmî Dergi, c. 54, Ankara, 2018.*

M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tahlili, İstanbul, 2011.*

İbn Sînâ, *Hudud, (Mustalah el-Felsefî inde'l-Arab kitabı içinde) Nşr. Abdulamir el-'Asam, Kahire,1989.*

İbn Sînâ, *en-Necat, Nşr. Muhyiddin Sabrî Kurdî, Kahire, 1938.*

İbn Sînâ, *en-Necat, Nşr. Macid Fahri, Beyrut, 1982.*

İbn Sînâ, *eş-Şifa, el-İlahiyat, Nşe. G. C. Anawati-S. Zayed, Ka-hire, 1960.*

Kindî, Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine, Klâsik.

Kindî, Aristoteles'in Kitaplarının Sayımı Üzerine, TYEKB.

Hasan Yücel, Kindî ve Bazı Âyet Yorumları, Diyanet İlmî Dergi, c. 54, sayı: 2, Ankara, 2018.

Roy Jackson, İslâm Felsefesi, Çev. Atilla Alan, İstanbul, 2017.

Gulâmu Hüseyin İbrâhîmî Dînânî, İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni, çev. Tahir Uluç, İstanbul, 2018.

Ebû Mansûr Abdu'l-Kahir, Usûlu'd-din, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928,

Câhiz Ebû Osman 'Amr b. Bahr, el-Bağdâdî, Hayevân, I-VII (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn) Cemiyetu'r-Riayeti'l-Mütekâmile Mısır, 2004.

Yunus Cengiz, Doğa ve Öznellik Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi, Klâsik Yayınları, İstanbul, 2015.

Yunus Cengiz & Muhammet Fatih Kılıç, "Tam İlet ve Nakıs İlet Kavramlarının İçkinlik Düzlemindeki Görünümleri" Şehri Nuh Uluslararası Multi Disipliner Çalışmalar *Kongresi* (08-09 Eylül 2018), ed. Gültekin Gürçay, İksad Yayınevi, 2018.

Osman Demir, "Vicdan", Kelâmda Nedensellik: *İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, İstanbul: Klâsik Yayınları, 2015.

Alnoor Dhanani, "al-Mâtürîdî and Al-Nasafî and the Tabâ'î", Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik -Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı-, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.

Ebû'l-Hasan Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, nşr. Nevâf el-Cerrâh, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008.

el-İcî, Adudu'd-Din Abdurrahman, el-Mevâfık fi İlmi'l-Kelâm, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, tsz.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdurrahmân b. Osmân, Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red ala İbni'r-Râvendî, nşr. Henrik Samuel Nyberg, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, Mısır, 1925.

İbn Metteveyh, Hasan en-Necrânî el-Mu'tezilî, et-Tezkire fi ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-a'râz, nşr. Sâmi Nasr Latîf ve Faysal Büdeyr Avn, Kahire: Dâru's-Sekâfeti li't-tibâ'a ve'neşr, 1975.

Kādî Abdülcebbâr, el-Mecmu'ü'l-Muhît bi't-teklîf (İbn Metteveyh tarafından derlenmiştir), nşr. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire: Dâru'l-Mısriyye, Beyrut tsz.

Kādî Abdülcebbâr, el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl IX: et-Tevlîd, nşr. Tevfik et-Tavîl ve Saîd Zayid, Kahire, tsz.

Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, Kitâbu't-Tevhîd (nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Âruçî), Dâru Sâdir, Beyrut, 2001.

Şehristânî, el-Milel ve'n-nihal, Müessesetü'l-kütübi'l-sekâfiyye, Beyrut, 1994.

Josef Van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları*, X/1 (2012)

VI

İBN SÎNÂ

Alı DURUSOY*

İbn Sînâ'ya ilişkin bu yazı giriş, hayatı ve eserleri, bilgi nazariyesi ve mantık, doğa felsefesi, metafizik, ahlâk ve siyaset alt bölümleri ile bir sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş

Kısaca İbn Sînâ'nın hayatı, eserleri ve öğretisine ilişkin yapacağımız bu sunuma geçmeden önce onun içinde yer aldığı İslâm düşüncesi, bilimi ve felsefesine dair genel bir değerlendirme yapmamız, filozofun bu gelenek içindeki konumunu belirlemek açısından yararlı olacaktır. Öncelikle şunu belirtmeliyim ki "İslâm düşüncesi", "İslâm bilimi", "İslâm felsefesi" tabirleri araştırmacılarca genellikle birbirlerinin yerine kullanılıyor olmakla birlikte biz daha yaygın ve kuşatıcı olarak kullanıldığını düşündüğümüz "İslâm felsefesi" tabirini kullanmayı tercih ediyoruz.

Bilindiği üzere İslâm felsefesi geleneği, Emevî-Abbâsî (özellikle Abbâsî) Arap-İslâm devletlerinin (o dönemde "devlet" in "iktidar" anlamında kullanıldığını hatırlatmakta yarar var) -Hind ve Fars katkısı olmakla birlikte- büyük ölçüde Yunan bilim ve felsefe geleneğini tevarüs etmesiyle oluşmuştur.

Bu tevarüs sürecinin genel olarak üç aşamada gerçekleştiği söylenebilir. Birinci aşama, miladî 8. ve 9. asırlarda önceleri sözlü sonraları yazılı olan Yunan bilim ve felsefe geleneğinin

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesini İlahiyat Fakültesi, durusoyali@hotmail.com

Süryanî mütercimler vasıtasıyla, doğrudan doğruya Yunanca-dan veya Süryanice üzerinden Arapçaya intikal ettiği aşamadır. Bu intikal aşamasında Yakubî ve Nasturî Hıristiyan Süryanî mütercimlerin ve Harranlı Sabîilerin olağanüstü ve takdire şayan bir çeviri faaliyeti gerçekleştirdikleri bilinmektedir. Arapçaya yapılan bu çevirilerin hem tarihî hem de ilmî değerinin olduğu açıktır.

Konunun uzmanlarınca çevirilerin oldukça başarılı ve aslına sadık olduğu kabul edilmektedir. Bu çevirilerin dayandığı Yunanca metinler, çağdaş çevirilerin dayandığı Yunanca metinlerden daha eskidir. Aslı kaybolan bazı Yunanca metinler, bu dönemde Arapçaya yapılan çevirileri sayesinde günümüze ulaşabilmiştir.

Ancak söz konusu bu mütercimlerin zaman zaman bazı konularda bu metinler üzerine yaptıkları şerh, talik ve benzeri çalışmalar ile birtakım yönlendirmeler ve saptırmalar yaptığını da unutmamalıyız. İşte tam da bu noktanın İslâm felsefesinin oluşum-gelişim süreci ve özgünlüğünde önemli katkılar sağladığını söyleyebiliriz. Söz konusu tercüme faaliyeti daha çok Abbâsî halifelerinden Mansûr, Me'mûn ve Hârûn Reşîd dönemlerinde yoğunluk kazanmıştır. Çevirilerin yapıldığı merkez Abbâsîlerin başkenti Bağdat'tır. Her türlü bilim, düşünce ve felsefe faaliyetlerinin merkezi olması itibarıyla Bağdat, İslâm medeniyetinin kurucu şehridir.

Kısaca Bağdat, Atina ve İskenderiye'nin yerini alan ve medeniyet kuran bir kenttir. Bu dönemde tercüme faaliyetlerini yönlendiren, denetleyen ve hangi metinlerin çevrileceğine karar verenlerin başında "Arapların filozofu" ünvanıyla tanınan Ebû Ya'kûb İshâk el-Kindî bulunmaktadır. Dolayısıyla İslâm felsefe geleneğinin Bağdat merkezli oluşum aşamasının bu asrına "mütercimler/çeviriler ve Kindî asrı" denilmesi gerektiği söylenebilir.

Bir medeniyetin kurulmasında olmazsa olmaz olan bilim ve felsefe unsurunun meydana gelmesinde elbette çevirilerin görmezden gelinemez ve küçümsenemez önemli bir katkısı ve payı vardır. Başka bir ifadeyle bir medeniyette bilim ve felsefe

geleneğinin oluşmasıyla tercümelerin yapılması gerekli bir nedendir, ama asla yeterli bir neden değildir. Yunancadan çevrilen bilim ve felsefe metinlerinin tazammun ettiği gerçeklikleri anlamak, özümsemek, varsa metinler üzerinde mütercimlerin yaptığı yanlışları düzeltmek ve yönlendirmeleri önlemek gerekir. İslâm bilim ve felsefe geleneği içinde bu önemli görevi üstlenen kişi, mantık çalışmalarıyla gerçek anlamda İslâm bilim ve felsefesinin kurucusu olan, bütün çalışmalarıyla bilim olan ile bilim olmayan arasındaki ayrımı göstermeye çalışan, -zira ona göre mutluluğa giden yol bilimden geçer- "İkinci Muallim" ünvanıyla tanınan İslâm'ın filozofu Fârâbî'dir. Fârâbî'nin merkezinde yer aldığı İslâm felsefe geleneğinin bu asrına (10. asır) "öncekileri (*mütekaddimûn*) özümseme, anlama, yeniden inşa için temelleri atma asrı", daha teknik bir ifadeyle "haşiyeler ve şerhler asrı" demeyi tercih ediyoruz.

İslâm bilim ve felsefe geleneğinin üçüncü aşaması ise tercüme edilen bilim ve felsefe metinleri üzerine yapılan şerh, haşiye, talik, tefsir ve benzeri tarzdaki anlamaya yönelik çalışmaların bırakıldığı, bilimin ve felsefenin her alanında özgün eserlerin verilerek, İslâm bilim ve felsefesinin özgür-bağımsız, bağımsızdaki "İslâmî" niteliğini hak eden bir bilim ve felsefe geleneği haline dönüşerek yetkinliğinin zirvesine ulaştığı dünya bilim ve felsefe tarihi içinde önemli ve etkin bir yer aldığı dönemdir. İslâm felsefesini, Fârâbî'nin attığı temeller üzerinde inşa eden ve kemâle erdiren, doğuda "Şeyh er-Reîs (başöğretmen-hocaların hocası)", batı dünyasında "Avicenna" olarak tanınan Ebû Ali İbn Sînâ'dır. Dolayısıyla İslâm felsefe geleneğinin özgün ürünleriyle teşekkül ettiği ve mükemmelleştiği 11. asra "İbn Sînâ asrı" diyebiliriz.

İbn Rüşd'ü istisna edersek, İbn Sînâ'dan sonra Yunan bilim ve felsefesinden çevrilen metinlerin tercüme ve şerhlerine bir daha dönülmemiş, İbn Sînâ bir yandan Fârâbî'nin öğrencisi olarak kabul edilirken öte yandan İslâm bilim ve felsefesinin tartışmasız başvuru kaynağı olarak kabul edilmiş, bu gelenek içinde yapılan bilim ve felsefe faaliyetleri onun eserleri üzerinden sürdürülmüştür. Öyle ki yukarıda sözünü ettiğimiz İbn

Rüşd'ün cami, telhis ve tefsir tarzında yapmış olduğu çalışmaları bile kendisince ifade edilmese de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metinleri üzerinden yürütülmüş ve bu durum İbn Rüşd'e büyük şarih ünvanını kazandırmıştır.

Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın başını çektiği bu geleneğe, İslâm düşüncesinde Aristotelesçi filozoflar anlamında "İslâm Meşşâîleri", "İslâm Meşşâî felsefe geleneği" denilmekle birlikte, ne Fârâbî ne de İbn Sînâ yazılarında Kindî'nin ne adına ne de eserlerine bir atıfta bulunur. Kindî'nin ilkçağ bilim ve felsefesinin tevarüs edilip çevrilmesine yönelik teşvikte önemli bir katkısı olmakla birlikte, gelenek Kindî'yi Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisinin dışında tutmuştur. Nitekim 12. asırda İbn Sînâ felsefesine eleştiriler yönelten Gazzâlî bile *el-Munkız mine'd-dalâl*'da¹ İslâm filozofları olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'yı göstermektedir. Aynı şekilde Şehrezûrî de *Nüzhetü'l-ervâh*'da hükemânın ikisinin İslâm'dan önce, ikisinin de İslâm'da olduğunu söyledikten sonra İslâm'dakilerin Fârâbî ve İbn Sînâ olduğunu ifade eder.²

Öyle anlaşılıyor ki gelenek İslâm bilim ve felsefesinin kuru ve geliştircileri olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kabul etmektedir. Nitekim Şehrezûrî'nin yukarıda sözü geçen açıklaması "denilir ki" sigasıyla yapılmaktadır. 9. ve 10. asırlardaki bilim ve felsefe çalışmaları Bağdat merkezli iken İbn Sînâ asrı olan 11. asırda Bağdat'ın yıldızı sönmüş, bilim ve felsefe geleneğinin merkezinin doğuya, çoğunlukla askerî ve siyasî olarak Türklerin etkin olduğu, Hanefîliğin kısmen etkin olduğu Mâverâü'n-nehir bölgesine kaymış olduğunu görmekteyiz. Nitekim bizzat İbn Sînâ'nın kendisi, Bağdat merkezli, içinde Süryânî Hıristiyanların etkin olduğu bilim ve felsefe topluluğunu "Mağribîler

¹ İmam Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Munkız Mine'd-Dalâl*, trc. ve thk. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2017), s. 24, 32.

² Şemseddin eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervah: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, nşr. ve çev. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), s. 677.

(Batılılar)", -Bağdatlı olmakla birlikte İbn Sînâ, Fârâbî'yi bunların dışında tutar- kendisinin içinde yer aldığı bilim ve felsefe topluluğuna ise "Meşrikîler (Doğulular)" adını verir.³

II. HAYATI ve ESERLERİ

A. Hayatı

Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ'nın künyesi Ebû Ali, asıl adı Hüseyin, babasının adı Abdullah, dedesi Ali, büyük dedesi Sînâ'dır. Fakat daha çok büyük dedesinin adı ile İbn Sînâ diye anılır. İslâm dünyasında, "eş-Şeyhü'r-reîs" ünvanıyla tanınır. İbn Sînâ'nın babası Horasan'ın Belh şehrinden Sâmânîlerin başkenti Buhara'ya göçmüş ve Sâmânîlerin Hermeyşan valisi olmuştur. Efşene şehrinde evlenmiş, İbn Sînâ ve ondan beş yaş küçük kardeşi Efşene'de doğmuştur. On yaşına gelince İbn Sînâ'nın ailesi Efşene'den Buhara'ya taşınmıştır. Olağanüstü bir zekâ ve hafızaya sahip olan İbn Sînâ, Buhara'da babasının da varlıklı olması sebebiyle, iyi bir eğitim görmüş, öncelikle Kur'ân ve dil bilimleri gibi geleneksel temel eğitimi almış, dinî eğitimini Hanefî hukukçu İsmail ez-Zâhid'den fıkıh tahsil ederek sürdürmüştür. Bunların yanı sıra Nâtîlî'den mantık öğrenmiş, Mahmûd Messâh'dan hesap, cebir ve mukabele okumuştur. Kendi özel gayretiyle on altı yaşına gelene kadar felsefenin mantık, tabiat, ilahiyat bölümlerini, riyâzî bilimleri inceleyip öğrenmiştir. Sonra tıp ilmine ilgi duymuş ve kısa sürede tıbbın nazârî ve tecrübî kısımlarında tanınmış bir tabip olmuştur. İbn Sînâ on sekiz yaşına geldiğinde tıp dâhil olmak üzere dönemindeki felsefî bilimlerin hepsini tahsil etmiş bulunmaktaydı. On sekiz yaşında iken Buhara'da Sâmânî emiri Nûh

³ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, neşr. Muhsin Bidârfer (Kum: Müessesesi-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1992), s. 375, p. 1161-1162. Ayrıca girişte sunulan benzer düşünceler için bkz. Muhittin Macit, "Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psikososyal Rolü", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25 (2003/2): 79-102; Nicholas Rescher, *İslâm Mantık Tarihi (The Development of Arabic Logic)*, çev. ve ekler Ahmet Kayacık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018).

b. Mansûr'un hastalığını tedavi etmiştir. Bu olay İbn Sînâ'nın Sâ mânîlerin saray hekimi olmasının yolunu açmış ve felsefe ve tıp tahsilini hiç kimseye nasip olmayacak şekilde saray kütüphanesinin imkânlarıyla tamamlamıştır. İbn Sînâ yirmi iki yaşında iken, 1002 yılında babasını kaybeder. Yirmi beş yaşında iken, 1005 yılında Sâ mânî Devleti yıkılınca Buhara'yı terk etmek zorunda kalır ve kendisine yeni bir hamî bulmak için batıya doğru seyahate çıkar. Önce Ziyarîlerin emiri Kâbûs b. Veşmgîr'e gitmeye niyetlenmiş ise de onun ölüm haberini duyunca vazgeçer ve Gürgeç'e gitmek üzere yola çıkar. Gürgeç'te Harzemşah Ali b. Me'mûn'un yönetiminde 1005-1014 tarihleri arasında iyi bir maaşla Hanefî kadılığı yapar. Gürgeç'te yirmi beş yıl öğrencisi ve sadık bir dostu olacak olan Ebû Ubeyd el-Cüzcânî ile karşılaşır. Ali b. Me'mûn'un ölümünden sonra Cüzcânî ile birlikte Büveyhîlerin başkenti Rey şehrine gider. 1012 ve 1024 yılları veya 32 ile 44 yaş aralığında İbn Sînâ, Büveyhî saraylarında çok sıkıntılı bir dönem geçirir. Hekimlik sanatı ve felsefî araştırmalarının yanı sıra ciddi manada siyasetin içinde etkin görev alır. Siyaset ise filozofun başına beklenmedik işler açar. Sarayda entrikalar, iç isyanlar ve ölüm tehdidiyle karşılaşır. Fakat iyi bir hekim olduğu için onu kimse gözden çıkaramaz. Büveyhîlerin kaprislerinden sıkılan İbn Sînâ kendisine yeni hamiler arar.

Cüzcânî ve ailesiyle birlikte gizlice Rey'den kaçmaya çalışır, fakat yakalanır ve kaçmaması için Ferdecen kalesinde dört ay hapsedilir. Kâkûyîler ile Büveyhîler arasında çıkan bir savaşta Alâuddevle Büveyhîleri yenince, İbn Sînâ, emir ile birlikte Kâkûyîlerin başkenti İsfahan'a gider. Artık İbn Sînâ için İsfahan'da yeni bir dönem başlamıştır. 1024-1037 yılları arası, yani 44'ten 57 yaşına kadar burada kalır. İbn Sînâ'nın ömrünün son on üç yılı en verimli ve en rahat dönemidir. Bu dönemde felsefe ve tıp birikimini tekrar tekrar gözden geçirip bilgilerini iyice pekiştirir. Öğrencileriyle düzenli olarak eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürür. Yarım kalmış yazılarını tamamlar, daha önce yazdıklarını tekrar gözden geçirip düzeltmeler yapar. Gazneli

Mahmûd, İsfahan'ı işgal edince Hemedan'a döner. Yolda hastalanır ve 1037 yılı Haziran ayında Hemedan'da vefat eder. Elân Hemedan'da medfundur.

İslâm filozofları arasında hayatı hakkında en ayrıntılı bilgiye sahip olduğumuz filozof İbn Sînâ olarak kabul edilir. İbn Sînâ, Efşene-Buhâra'da başlayıp Gürgeç'e kadar devam eden 32 yıllık tahsil ve meslek hayatını öğrencisi Ebû Ubeyd el-Cüzcânî'ye anlatıp yazdırmıştır. Bu yaştan ölümüne kadar geçen 25 yıllık sürede İbn Sînâ'nın nerelere gittiğini, ne yaptığını, hangi kitapları nerelerde ve kimler için yazdığını bizzat öğrencisi Cüzcânî kaleme almıştır. Her iki yaşam öyküsü birlikte Cüzcânî'ye nisbetle *Sîretü's-Şeyhü'r-Reîs* adıyla anılır. Bu metin birtakım ilave ve çarpıtmalarla birlikte başta Zahrüddîn Beyhakî'nin (1100-1169) *Tetimme Sıvânu'l-hikme*; İbnü'l-Kıftî'nin (1172-1248) *İhbâru'l-ulûm*; İbn Ebî Useybia'nın (1204-1270) *Uyûnu'l-enba' fi tabakâti'l-etibbâ*; İbn Hallikan'ın (1212-1282) *Vefeyâtu'l-a'yân* ve Şehrezûrî'nin (ö. 1288) *Nüzhetu'l-ervâh*'ında aktarılmıştır.

el-Milel ve'n-nihal yazarı Şehristânî (1076-1153) Gazzâlî'nin etkisinde kalarak İbn Sînâ'ya karşı polemiklere girişmiştir. Beyhakî de Şehristânî'nin etkisinde kalmıştır. Öyle ki Beyhakî Gazzâlî'nin şeriat ve hikmetin en mükemmel şekilde birlikteliğini gerçekleştirdiğini iddia etmektedir.⁴

Beyhakî'den itibaren İbn Sînâ'nın yaşam öyküsü ile ilgili bilgiler birtakım ekleme-çıkarmalar ile bilerek veya bilmeyerek İbn Sînâ'yı itibarsızlaştırmaya doğru evrilmiştir. Sanki İbn Sînâ'nın aleyhine bir kampanya yürütülmüş gibidir. Sözelimi Sâmânî saray kütüphanesinin yanmasında İbn Sînâ'nın dahlinin olduğu, eğlence meclisleri kurduğu, çocukluğunu geçirdiği baba evinde İsmailî dailerin ağırlandığı, Eflâtun ve Aristoteles gibi zahid ve abid olmadığı, hiçbir filozofta örneği görülme-

⁴ Kübra Bilgin, "Mâverâünnehir Bölgesinin Felsefe-Bilim Şeceresi Olarak Beyhakî'nin Tetimmetü Sıvânî'l-Hikme Adlı Eseri", *Felsefe Tıp ve Tarih* ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klâsik Yayınları, 2014), s. 195.

cek şekilde siyasete bulaştığı, saraylarda emirlerin hizmetine talip olduğu, Fârâbî'nin tasniflerine tilmizlik yaptığı ve benzeri itibarsızlaştırıcı iddialara maruz kalmıştır. Bütün bu küçümseyici eleştirilere rağmen Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefedeki yetkinlikleri ve biricik oluşları Gazzâlî'den itibaren kabul görmüştür.⁵

İbn Sînâ'nın hayatı, eserleri ve mezhebi konusunda iki makale kaleme alan Dimitri Gutas'a göre, İbn Sînâ'nın baba evinde İhvân-ı Safâ Risaleleri okuduğu iddiası Zahîrüddîn Beyhakî'nin bir çarpıtmasıdır. İbn Sînâ'nın fıkıh hocası İsmail ez-Zâhid bir Hanefî fakihidir. Bütün deliller İbn Sînâ'nın Hanefî-Sünnî olduğunu göstermektedir. Gürgeç bir Hanefî bölgesidir. İbn Sînâ orada Harzemşah Ali b. Me'mûn'un sarayında Hanefî kadılığı yapmıştır. Sâ mânîler de Hanefî mezhebini benimsemişlerdir.

Onun On İki İmam Şiasından olduğunu ileri süren ilk kişi, İbn Sînâ'dan asırlar sonra yaşamış olan Şîilerin üçüncü şehidi Şüşterî'dir (ö. 1619).

Hanefî tabakat yazarı Safedî, İbn Ebi'd-dâm'ın İbn Sînâ aleyhindeki görüşlerini aktardıktan sonra İbn Sînâ'nın füru fıkihtaki görüşleriyle Ebû Hanîfe'nin (699-767) görüşlerinin aynı olduğunu söylemektedir. On birinci asırda Bağdat'ta Gazzâlî (1058-1111) rüzgârı esmekteydi. Gazzâlî'nin etkisi çoktu. Nitekim Abbâsî halifesi el-Müstencid (ö. 1160) filozofun özel ve kamu kütüphanelerindeki kitaplarını yaktırmıştır. Sâ mânîler ve Harezmlilerin Hanefî-Sünnî siyaseti destekledikleri kesindir, Büveyhî ve Kâkûyîlerin On İki İmam Şiasını destekledikleri kesindir. Valilik yapacak düzeyde birikimli olan İbn Sînâ'nın babası Abdullah'ın Şâfiî bölgesi olan Belh'i terkedip Buhara'ya göçmesi, onun Hanefî olduğunu göstermektedir.⁶ Bütün bu

⁵ İmam Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, s. 24-32; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, neşr. ve çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), s. 27 p. 11; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervah*, s. 677.

⁶ İbn Sînâ'nın hayatı ve eserleri için şu kaynaklara bakılabilir: İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enba' fi tabakati'l-etibbâ*, thk. Nezzar Rıza (Beyrut:

açıklamalardan sonra Gazzâlî ve onun etkisinde kalan Şâfiî-Eşarî kelâmcı ve fukahanın İbn Sînâ aleyhtarlığı ve her daim ona cephe almalarının gerçek nedeni ne olabilir? Salt filozof olmasından dolayı onun daima itibarsızlaştırılması bana pek inandırıcı gelmiyor. Acaba Şâfiî veya Şîi veya Fars kökenli biri olsa idi hakkında aynı karalamalar yapılır mıydı? Bana göre İbn Sînâ'nın Hanefî ve Türk kökenli bir filozof olması mezhep taassubuna bağlı kıskançlıkların nedeni olmuş olabilir. Filozofun metafizik görüşlerini ele alırken onun aynı zamanda itikadî yönden de Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsediğine değineceğiz.

B. Eserleri

Girişte İslâm felsefesini çeviriler, şerhler ve telif eserlerin verildiği dönemlere ayırmıştık. Elbette çeviri ve şerh dönemlerinde de özgün telif eserler verildiğini söylemeliyiz. Telif döneminin merkez ismi olan İbn Sînâ da ilk başlarda bazı şerh çalışmaları yapmıştır. İbn Sînâ bu çalışmalarını *Kitâbu'l-İnsâf* başlığı altında toplamış, burada bilginleri Mağribîler ve Meşrikîler olarak ikiye ayırmış, doğuluların felsefesini "el-Hikmetü'l-Meşrikiyye" olarak adlandırmıştır. İbn Sînâ şerhlerine "İnsâf" adını vererek doğulular ve batılılar arasında nesnel davranacağını ima etmiştir. Bu gruptan bize ulaşan *Metafizik*'in "lâm (lambda)" kitabı, *Kitâbu'n-nefs* haşiyesine talikat ve yanlılıkla

Dâru Mektebeti Hayat, 1965), s. 437-459; Şemseddin eş-Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-ervâh*, s. 842-863; Nihat Keklik, "Türk-İslam Filozofu İbn Sînâ", *Felsefe Arkivi*, sy. 22-23 (1981): s. 1-53; William E. Gohlman, "Siretü'ş-Şeyh er-Reis (The Life of İbn Sînâ)", *Kitâbu'n-Necât* içinde, Arapçaya çev. Macit Fahri (Beirut: Menşûrâtu Dâri'l-Âfâki'l-Cedide, 1985), s. 23-34; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), s. 319-322; Dimitri Gutas, "Giriş: Hayatı ve Eserleri", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klâsik Yayınları, 2010) s. 1-29; Kübra Bilgin, "Maveraunnehir Bölgesinin Felsefe-Bilim Şeceresi Olarak Beyhakî'nin Tetimetü Sıvânî'l-hikme Adlı Eseri", s. 173-210.

Aristoteles'e nisbet edilen Plotinus'un *Enneadlar*'ının bazı bölümlerinin Arapça çevirisi olan *Esûlocyâ*'ya şerhleridir.⁷

Bunların dışında İbn Sînâ'nın Aristoteles metinleri üzerinde bir şerh, haşiye ve talikatı söz konusu değildir. İbn Sînâ felsefe tahsiline mantıkla başladığı için *el-Mûcezü's-sağîr fi'l-mantık* -bu metin aynı zamanda *Uyûnu'l-hikme*'nin mantık bölümüdür-, *el-Mûcezü'l-evsat fi'l-mantık* ve *el-Mûcezü'l-ekber fi'l-mantık* -ki bu metin çoğu yerde *Kitâbu'n-Necât*'ın mantık bölümüyle paralellik arz eder- mantıkla ilgili ilk çalışmaları olarak değerlendirilebilir.

İbn Sînâ kendi zamanına kadar geçen dönemde yeterince şerh, tefsir, haşiye, talik ve benzeri türden çalışmaların yapıldığını, kendisinin bu tür çalışmalar ile meşgul olmayacağını ve özgün eserler verme zamanının geldiğini düşünerek *Kitâbu's-Şifâ*'yı yazmıştır. İbn Sînâ bu kitabın girişinde ilgili konularda miras aldığı görüşlerin doğru ve yanlışlarına işaret ederek bu konulardaki kendi özgün görüş ve katkılarını kaleme alacağını bildirmektedir.⁸

Kitâbu's-Şifâ, "Mantıkiyyât", "Tabiiyyât", "Riyaziyyât" ve "İlahiyyât" bölümlerinden oluşmaktadır. İbn Sînâ bu kitabın yazım alanında Meşşâî bilim geleneğinin sınıflamasını takip edeceğini söylemektedir. Kendi özgün katkısının da daha çok Aristotelesçi bilimler olan mantık, tabiat ve ilahiyat alanında ol-

⁷ İbn Sînâ, "Şerhu Harfi'l-Lâm li'bni Sînâ", *Aristû inde'l-Arab* içinde, haz. Abdurrahman Bedevi (Kahire: Vekâletü'l-matbûât, 1947), s. 22-33; İbn Sînâ, "Şerhu 'Kitâbu Esûlücyâ' el-Mensûb ilâ Aristû li'bni Sînâ", *Aristû inde'l-Arab* haz. Abdurrahman Bedevi (Kahire: Vekâletü'l-matbûât, 1947), s. 35-74; İbn Sînâ, "et-Ta'likât alâ havâşî kitâbi 'en-Nefs' li'Aristû, li'bni Sînâ", *Aristû inde'l-Arab* haz. Abdurrahman Bedevi (Kahire: Vekâletü'l-matbûât, 1947), s. 75-116.

⁸ İbn Sînâ/Avicenna, *The Physics of The Healing (eş-Şifâ: es-Simâu't-Tabî)* Book I & II, neşr. ve çev. Jon McGinnis (Utah: Brigham Young University Press, 2009), s. 1-2.

duğunu, riyâzî bilimlerin alanına giren aritmetik, geometri, musiki ve astronomi gibi bilimlerde fazla katkı yapmadığını ifade etmektedir.⁹

İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın mantık bölümünü, buraya Porphyrius'un *Eisagoge/el-Medhal (Giriş)*'ini ve Aristoteles'in *Tekhne Rhetorike/el-Hatabe* ve *Peri Poietikes/eş-Şiir*'ini de ekleyerek *Organon*'un diğer altı kitabıyla birlikte dokuz bölüm olarak yazar. Bilindiği gibi Fârâbî *Organon*'un zorunlu olarak sekiz bölümden söz eder. *eş-Şifâ*'nın mantık bölümü mantık tarihinin şahit olduğu en hacimli mantık metnidir.

eş-Şifâ'nın sekiz alt bölümden oluşan Tabîyyât bölümünün ilk kitabı olan *es-Sîmâu't-tabîî* de İbn Sînâ genel bir hareket kuramı geliştirir ve bu kuramla Tabîyyât'ın geri kalan yedi kısmında incelediği hareketleri açıklamaya çalışır. İbn Sînâ, *es-Sîmâu't-tabîî* dekileri tabiat bilimlerinin usûlü, diğer yedi kitapları bu usûlü uyguladığı fûru gibi ele alır.

eş-Şifâ'nın üçüncü bölümü olan Riyâziyyât'ta ise Aristotelesçi olmayıp daha çok Pythagorasçı ve Platoncu eserler olan Eukleides'in *Usul-i Hendese*'sinin, Batlamyus'un *İlmü'l-heyet*'inin ve *el-Mûsikî*'sinin ve Nikomakhos'un *el-Medhal fi'l-hisâb*'ının (*Hesap Bilimine Giriş*) muhtevası incelenir.¹⁰

Şifâ'nın dördüncü bölümü olan İlâhiyyât'ta ise Aristoteles'in *Metafizik*'inde ele aldığı konular ve daha fazlası ele alınıp incelenir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'yı kendi deyimi ile öncekilerin bütün bilimlerini (*ulûmu'l-evâil*) câmî bir kitap olarak tasarlayıp yazmıştır.

İbn Sînâ'nın tıbbâ dair yazmış olduğu *el-Kanun fi't-tıbb*'ı istisna edersek, *eş-Şifâ*'sı iki kapak arasında bütün bilimlerin bir

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*, thk. George Anawati, Mahmud el-Hudeyri, Fuad el-Ehvani (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1952), s. 9-11.

¹⁰ İbn Sînâ, *el-Medhal*, s. 11.

arada, tek kitap içerisinde toplandığı tek kalemden çıkmış olarak insanlık tarihinin gördüğü ilk ve tek kitaptır. İbn Sînâ'dan önce böylesine bir kitap yazılmış değildir.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ'* yı adeta kendisinden sonra yapılacak olan bilim ve felsefe çalışmalarına bir temel, bir başlangıç olsun, yeni buluşlar, yeni araştırmalar bu kitaba eklensin diye tasarlamış gibidir. Nitekim bizzat kendisi bu düşüncesini *eş-Şifâ'* nın *el-Medhal* inde dile getirerek, *eş-Şifâ'* daki bilgilerden sonra ömrü boyunca elde edeceği yeni bilgi ve buluşlarını *eş-Şifâ'* nın şerhi gibi olacak olan *Kitâbu'l-Levâhık* 'ta toplayacağını söylemektedir.¹¹ Fakat İbn Sînâ, zaman zaman *eş-Şifâ'* nın *el-Kıyâs* kitabında da *Kitâbu'l-Levâhık* 'a sık sık atıf yapıp bazı konuların orada ayrıntılı bulunabileceğini söylemesine rağmen¹² böyle bir kitap kaleme almamıştır.

Yukarıda İslâm bilim ve felsefe geleneğini, Fârâbî'nin attığı temeller üzerinde İbn Sînâ'nın yükselttiğini söylemiştik. *Kitâbu'ş-Şifâ'* nın içerdiği bilimler bağlamında Fârâbî'nin eşsiz ve özgün eseri *İhsâu'l-ulûm* 'un *eş-Şifâ'* nın yazılmasına ilham kaynağı olduğunu düşünebiliriz. Bu bağlamda *İhsâu'l-ulûm* bir iki istisna dışında *eş-Şifâ'* nın genel bir mukaddimesi gibi okunabilir.

Bütün görkem ve önemine rağmen İlahiyat'tan sonra *eş-Şifâ'* külliyyâtı içinde beşinci bir bilim olarak ahlâk ve siyaset'in bulunmaması, önemli bir eksiklik olarak düşünülebilir. Nitekim İbn Sînâ'nın bizzat kendisi *eş-Şifâ'/el-İlahiyyât* ın girişinde¹³ bilimlerin mantıkî, tabîî, riyâzî, ilâhî ve hulkî veya siyâsî olarak sadece ve sadece beş tane olduğunu söyler. Nitekim İbn Sînâ'nın kendisi de bu eksikliğin farkında olmalı ki *eş-Şifâ'/el-Medhal* de, *eş-Şifâ'* nın *Mâba'du't-tabîa* ile tamamlandığını,

¹¹ İbn Sînâ, *el-Medhal*, s. 10.

¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-Mantık: el-Kıyâs*, thk. Said Zayed (Kahire: el-Heyetü'l-Âmme li-Şüûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, 1964), s. 94, 115, 139, 384, 403, 465.

¹³ İbn Sînâ/Avicenna, *The Metaphysics of The Healing (eş-Şifâ': el-İlahiyyât)*, neşr. ve çev. Michael E. Marmura (Utah: Brigham Young University Press, 2005), s. 5.

ahlâk ve siyaset konusunda müstakil bir kitap tasnif edene kadar burada ahlâk ve siyasete özet olarak temas ettiğini söylemektedir.¹⁴ İbn Sînâ gibi büyük bir deha bir şaheser olan *eş-Şifâ* da ahlâk ve siyaset ilmine dair düşüncelerini *el-İlahiyyât*ın sonuncu makalesinin bir iki faslı ile geçiştirmemeliydi. Acaba istese İbn Sînâ *eş-Şifâ*nın diğer bölümlerinde olduğu gibi bu konuda da başarılı bir metin ortaya koyabilir miydi? Bize göre istese de İbn Sînâ bunu yapamazdı. Bize göre bu eksikliğin iki makul nedeni olabilir. Birincisi İbn Sînâ'nın hemen daima siyasetin yakınında bulunmuş olmasıdır. Büveyhîlerin başkenti Rey'de siyasete etkin olarak katılmış, vezirlik görevi yapmıştır. Böyle bir konumda iken İbn Sînâ'nın bir siyaset kuramı geliştirmesi ve önermesi onu istenmeyen birtakım sıkıntılara sokabilirdi. İkincisi ise *eş-Şifâ*nın mantık, tabiat, riyaziyat ve ilahiyat bölümlerinde olduğu gibi önünde daha önce o konuda yazılmış veya tercüme edilmiş örnek bir metnin bulunmayışıdır. Zira çeviriler döneminde Aristoteles'in *Politika*'sı Arapçaya çevrilmişti¹⁵. Bizce kasıtlı olarak *Politika* Arapçaya çevrilmemiş veya çevirilmemiştir. Bunun nedenlerini tartışmanın yeri elbette burası değildir. Hâlbuki Kindî'den beri Aristoteles'in ahlâk ve siyasete dair kitaplarının varlığı bilinmekteydi.¹⁶

Aristoteles'in Arapçaya tercüme edilen ahlâk kitabının ise İbn Sînâ'nın eline ulaşmış olmadığını bilemiyoruz. Bu itibarla *İhsâu'l-ulûm*'daki "el-ilmü'l-medenî"ye dair bir bölüm *eş-Şifâ* da bulunmamaktadır.

¹⁴ İbn Sînâ, *el-Medhal*, s. 11.

¹⁵ İbn Nedim (ö. 995) Aristoteles'in Arapçaya çevrilen kitaplarını tanıtırken *Politika/Kitâbü's-siyâset*ten hiç söz etmez. Bkz. Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, neşr. ve çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), s. 808-818.

¹⁶ Kindî. "Risâle fî Kemmiyeti Kütübi Aristotalis ve mâ yuhtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefe", *Felsefî Risâleler* neşr. ve çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), s. 438-459.

Böylesine muhteşem, böylesine vüs'at ve derinlikte yazılmış olan bir metinden sonra başta birinci kuşak öğrencileri olmak üzere kendisinden sonra gelenler *eş-Şifâ*'yı temel alıp onun üzerine bir şeyler eklemek yerine mantık, tabiat ve ilahiyat konularını içine alan talim ve taallüme yönelik kitaplar yazmışlardır.¹⁷

Her ne kadar bazı çağdaş araştırmacılarca İbn Sînâ sonrası söz konusu metinlerin yazıldığı dönem İslâm felsefesinin altın çağı, ikinci klâsikler dönemi gibi övücü nitelikler ile anılsa da bir başka açıdan bakıldığında *Kitâbu's-Şifâ* gibi bir metnin kendisinden sonraki çağlarda bilim ve felsefeyi öldürdüğü, en hafif ifadesiyle durağanlaştırdığı, dogmatikleştirdiği, yeniden şerh, haşiye ve talik geleneğini başlattığı, skolastiğe kapı araladığı söylenebilir.

eş-Şifâ'dan sonra kaleme alınan ikinci eser *Kitâbu'n-Necât* tır. *eş-Şifâ*'nın özeti gibi değerlendirilen bu kitap da tıpkı *eş-Şifâ* gibi mantık, tabiat, riyaziyat ve ilahiyattan oluşmaktadır. Daha önce de söylediğimiz gibi mantık bölümü, *el-Mucezü'l-kebir fi'l-mantık* ile paralel gider. Nefs bölümü, *eş-Şifâ*'nın tabiat bölümünün altıncı kitabı olan *Kitâbu'n-Nefs*'ten alıntılarla yazılmış, aynı şekilde ilahiyat bölümü de *eş-Şifâ*'nın *el-İlahiyyât* bölümünden yapılan alıntılarla yazılmıştır.

İbn Sînâ'nın Kâkûyî emiri ve hamisi Alâüddevlle için kaleme aldığı Farsça *Dânişnâme-i Alâî*'nin de *Kitâbu'n-Necât*'ın muhtasar çevirisi olduğu söylenir. Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife*'sinin *Dânişnâme-i Alâî*'nin birebir Farsçadan Arapçaya yapılan çevirisi olduğu söylendiğine göre *Makâsıdu'l-felâsife*'nin kaynağı *Kitâbu'n-Necât*'a kadar geri götürülebilir. Şu halde Gazzâlî'nin "Filozofların görüşlerini öğrenmek için bir yıl onların metinlerini okudum" dediği metin, kökeni *Kitâbu'n-Necât* olan *Dânişnâme-i Alâî* veya bizzat *Kitâbu'n-Necât*'ın ken-

¹⁷ İbn Sînâ'nın ilk kuşak öğrencileri için bkz. Müstakim Arıcı, "İbn Sînâ Geleneğinin Doğuşu: İbn Sînâ'nın İlk Kuşak Öğrencileri", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), s. 903-928.

disi olabilir. Zira *Tehâfütü'l-Felâsifé*'nin 18. meselesinde tartışılan metinler, *en-Necât*'ın Nefs bölümünün metinleriyle birebir örtüşmektedir.

Aslına bakılırsa *Kitâbu'n-Necât* ile *eş-Şifâ* arasında bir çeşit intihal sorunu vardır. Böylece İbn Sînâ, kendinden sonra gelen öğrencileri ve diğerleri için intihal yoluyla veya kes-yapıştır yoluyla kitap telif etmenin yolunu açmıştır. Keza *Kitâbu'n-Necât*'ın ilahiyat bölümüyle salt ilahiyata hasredilen *Kitâbu'l-Mebde' ve'l-mead* arasında da bazı örtüşmeler ve paralellikler görülür. Bu kitap büyük ölçüde *eş-Şifâ el-İlahiyât*'ın sekiz, dokuz ve onuncu makalelerinden birebir yapılan alıntılar ile yazılmıştır.

Aynı şekilde Behmenyar İbn Merzuban'ın *Kitâbu't-Tahsîl*'i ile *Kitâbu'n-Necât* arasında da ciddi paralellikler görülmektedir. Kitabın bazı bölümleri ve paragrafları *Kitâbu'n-Necât*'ın ilgili bölümlerinin kısmen genişletilmiş hali gibi durmaktadır.

Keza İbn Sînâ'nın öğrencisi Lûkerî'nin *Zimânu'l-Hakk*'ında *eş-Şifâ*'nın *el-İlahiyyât* bölümünden ciddi alıntılar vardır. İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Necât*'tan sonraki önemli kitabı *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'tır. İbn Sînâ bu kitabında *eş-Şifâ*'nın Mantık, Tabiiyyât ve İlahiyyât alanında yapmış olduğu özgün katkılarını müstakil hale getirmiş ve daha görünür kılmıştır. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *el-Medhal*'de *el-Felsefetü'l-Meşrikiyye*'ye dair yazmaya vadedtiği kitap, bu kitap olmalıdır.¹⁸ Bu kitap, mantık, tabiat ve ilahiyata dair İbn Sînâ'nın temel görüşlerini ve bakış açılarını içerir. Çok veciz ve üst düzey bir üslupla yazıldığı için *Kitâbu's-Şifâ* bilinip okunmadan bu metin anlaşılabilir. İbn Sînâ'dan sonra *el-İşârât* üzerine yapılan şerhler, aslında bir bakıma *eş-Şifâ*'nın ışığında yapılan *el-İşârât* okumalarıdır.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât* gibi üç temel eserin yanı sıra mantık, tabiat ve ilahiyat bölümlerinden oluşan *Uyûnu'l-hikme (el-Mûcezü's-sağîr* bunun mantık bölümü idi),

¹⁸ İbn Sînâ, *el-Medhal*, s. 10.

Kitâbu'l-Hidâye, el-Mecmû' veya *el-Hikmetü'l-arûziyye* (bunun sadece hatabe ve şiir bölümleri yayımlandı) ve benzeri daha küçük hacimli kitaplar da kaleme almıştır. Ayrıca İbn Sînâ metafizik ve ahlâk konularını akılda kalıcı olması için öykü diliyle anlattığı risâleler yazmıştır. *Risâle fi'l-ışk, Hayy b. Yakzân, Risâletü't-tayr* bu türdendir. Bunun yanında *er-Risâletü'l-arşîyye, Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye, Risâletü'l-adhaviyye fi emri'l-meâd, Risâletü'l-ahd, el-Mebde ve'l-meâd* gibi metafizik ve ahlâkın bazı özel konularına dair birtakım risâle ve kitaplar da kaleme almıştır.

İbn Sînâ şiir dilini de iyi kullanan bir filozoftur. *el-Urcûze fi't-tıbb* (biri büyük, diğeri küçük hacimli iki urcûzesi vardır), *Urcûze fi'l-mantık* ve nefse dair olan *el-Kasîdetü'l-'ayniyyesi* bu türden yazdığı kitaplarıdır. Bunlar tamamen eğitim-öğretim amaçlı yazılmış olmalıdır. Tıbbı dair yazdığı birçok metin olmakla birlikte *el-Kanun fi't-tıbb* ve *el-Edviyetü'l-kalbiyye* bunların en tanınmışlarıdır.

İbn Sînâ kendi metafizik ve ahlâk görüşleri açısından A'lâ, İhlâs, Felak ve Nas gibi Kur'ân'ın bazı kısa surelerine tefsir de yazmıştır. Sözelimi A'lâ sûresinin tefsirinde insan mutluluğunun Tanrı, nübüvvet ve meâd bilgisiyle hâsıl olacağını, bu üç konudan başka şeyler ile ilgilenmenin abes olduğunu belirtir.¹⁹

İbn Sînâ'nın öğrencileri tarafından tutulan bazı ders notları da vardır. *Kitâbu'l-Mübâhasât* bunlardandır. Küçüğü Fârâbî'ye nisbet edilen büyük ve küçük hacimli iki *et-Ta'likât* da benzer ders halkası ve tartışmaların notlarından oluşmaktadır.²⁰

¹⁹ İbn Sînâ, "el-A'lâ", *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fi felsefetü İbn Sînâ* neşr. Hasan Âsî, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983). s. 103.

²⁰ Fârâbî'ye nisbet ederek küçük hacimli *et-Ta'likât*ı yayımlayan Cafer Ali Yasin (Beyrut 1988), İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât*ıyla benzeyen ifadeleri son notta "Ta'likât ale'n-nass" başlığı altında göstermiştir. (Bkz. Fârâbî, *et-Ta'likât*, neşr. Cafer Ali Yasin (Beyrut: Dârü'l-Menâhil, 1988), s. 71-103.) Keza aynı karşılaştırmayı yapan şu makaleye de bakılabilir. J. Michot, "Tables de Correspondance des Ta'liqat D'al-Farabi, Des Ta'liqat D'Avicenne et Du Liber Aphorismorum D'Andrea

Ancak bu nevi öğrencileri tarafından derlenmiş ders notları ihtiyatla ele alınmalı ve bunlardan hareketle İbn Sînâ'ya nisbet edilecek görüşler eş-Şifâ ve özellikle *el-İşârât* taki görüşleriyle doğrulanmalıdır.

Yine Fârâbî'ye nisbet edilen *Uyûnu'l-Mesâil* (bazı yazmalarda İbn Sînâ'ya nisbet edilir) de İbn Sînâ'nındır veya en azından İbn Sînâ felsefesinin temel önermelerini içerir.²¹ Keza Fârâbî'ye nisbet edilip yayımlanan ve hatta şerhi dahi yapılan *Kitâbu'l-Fusûs*, İbn Sînâ'nın *Risâletü'l-Firdevs fi mahiyeti'l-insân* adlı risâlesidir.²² Keza İbn Sînâ'nın manzum olarak yazdığı duasını, önce Muhsin Mehdî, "Duâu Azîm" adıyla Fârâbî'ye nisbet ederek²³ ve sonra Hasan Âsi, "Dua" adıyla İbn Sînâ'ya nisbet ederek²⁴, daha sonra da Abdülemir Şemseddin "Risâle fi'd-Duâ" adıyla İbn Sînâ'ya nisbet ederek²⁵ yayımlamıştır.

Bazen de İbn Sînâ'nın bir risâle veya kitabının özgün adı bir şekilde unutulup veya değiştirilip başka bir isimle tanınır

Alpago", *MIDEO (Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales)*, sy. 15 (1982): 231-250.) Büyük hacimli *et-Ta'likât* İbn Sînâ'ya nisbetle A. Bedevî tarafından yayımlandı. (İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, neşr. A. Bedevî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1973.)

²¹ Bu konuda iyi bir çalışma için bkz. Cüneyt Kaya, "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnu'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 27 (2012): 29-67.

²² Hasan Asi, *et-Tefsîrü'l-Kurânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ* içinde bu risaleyi yayımladı. Bu metin, içinde İbn Sînâ'nın pek çok risalesi ve İbn Sînâ'ya ait olmayan ve ona nisbet edilen bazı risaleler ile birlikte yayımlanmıştır.

²³ el-Fârâbî, "Duâu Azîm", *Kitâbu'l-Mille ve nusûsun uhrâ*, neşr. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), s. 89-92).

²⁴ İbn Sînâ, "ed-Du'â", *et-Tefsîrü'l-Kurânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, neşr. Hasan Âsi (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983), s. 297-299.

²⁵ İbn Sînâ, "Risâle fi'd-duâ", *el-Mezhebü't-Terbiyevî inde İbn Sînâ*, neşr. Abdülemir Z. Şemseddin (Beyrut: eş-Şeriketü'l-Âlemiyye li'l-Kitâb, 1988), s. 392-394.

yayımlanabilmiştir. Meselâ “Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil” adıyla yayımlanan *es-Saâde ve'l-hücecü'l-aşere alâ enne'n-nefse'l-insâniyye*²⁶, -asıl adı *Işk Risalesi*'nde adı geçen *Risâletü't-Tuhfe fi'n-nefs ve mâ tesirü ileyh'dir- fi'l-Işk*¹ neşreden Hasan Âsi bir dipnot düşerek bu risâlenin günümüze ulaşmadığını söyler.²⁷

Tabakat kitaplarında İbn Sînâ'ya nisbet edilen kitap, risâle ve benzerlerinin sayısı kırk ile yüz otuz arasında değişir. İbn Sînâdan bize miras kalan metinlerin önemli bir kısmı yayımlansa da bazı küçük hacimli eserler henüz tam olarak incelenmiş ve aralarındaki tedâhüller gösterilmiş değildir. Biz yukarıda sadece birkaç tanesine dikkat çekmeye çalıştık. İbn Sînâ'ya ait olmadığı halde ona nisbet edilen veya İbn Sînâ'ya ait olduğu halde başkasına nisbet edilen eserlerin tam bir tefriki yapılmış değildir. Meselâ bana göre *İsbâtü'n-nübüvve* ve *Aksâmu'l-ulûmi'l-akliyye* risâlelerinin İbn Sînâ'ya aidiyetinin doğru olup olmadığı düşünülmalıdır.

III. İBN SİNÂ'NIN BAZI AKADEMİK ÖZELLİKLERİ

1. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât* gibi yazmış olduğu taallüm ve talime uygun kitaplarla Arapça yazılıp çizilen dünyada Aristoteles metinlerini başvuru kaynağı, şerh, haşiye ve talik gibi çalışmalara konu olmaktan çıkarmış, kısaca Aristoteles metinlerini gündemden düşürmüştür.

2. Arapça İbn Sînâ'nın elinde tam bir bilim ve felsefe dili haline gelmiş, bu konudaki yetkinliğini İbn Sînâ vasıtasıyla isbat etmiştir.

3. İbn Sînâ, düşüncelerini nazım ve nesir yoluyla, hem bilim hem öykü diliyle ifade etme gücüne sahip bir filozoftur.

²⁶ İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil* (*es-Saâde ve'l-hücecü'l-aşere alâ enne'n-nefse'l-insâniyyete cevherün*), neşr. ve çev. Fatih Toktaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

²⁷ İbn Sînâ, “*fi'l-Işk*”, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fi felsefet-i İbn Sînâ*, neşr. Hasan Âsî (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983), s. 257.

4. Herhangi bir bilimde yazarken konu dışına çıkmamaya azami gayret gösterir. Üzerinde çalıştığı konunun başka bilimler ile ilgisi varsa konuyu dağıtmadan ilgili bilim dalına kısa bir göndermede bulunmakla yetinir.

5. Yazılarında kavram karışıklığına yer yoktur. Tanım İbn Sînâ'nın en çok üzerinde durduğu bir konudur. Kullandığı kavramların bir yerlerde tarifini yapmış veya ona başka bir şekilde açıklık getirmiştir. Meselâ mantığın tanımında geçen şaşırma veya yanılma anlamındaki "dalâl" cins bir kavramdır. Eğer yanılma veya yanlış tarifte olursa buna hata, önermede olursa kizb, kıyasta olursa mugalata deyimlerini kullanmaktadır.

6. İbn Sînâ'nın nazarında her düşünce sorunu mutlaka bir bilimle ilgili olduğu ve bilimler konu ve yöntemlerine göre birbirinden ayrıldığı için o, İslâm düşüncesini veya felsefesini bir bütün olarak ele almıştır. Dolayısıyla İslâm düşüncesinin birlik ve bütünlüğü İbn Sînâ'da ifadesini bulmuştur. Bu bütünlüğün en bariz ifadesi *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ta görülebilir.

7. İbn Sînâ'nın zihninde Kindî, Âmirî veya İbn Rüşd'de görüldüğü gibi akıl-vahiy ayırımına veya aklî veya dînî ilimler ayırımına yer yoktur.

8. İbn Sînâ, Fârâbî'yle mukayese edildiğinde İslâmî rengi ve duyarlılıkları daha bariz görünen bir filozoftur. Bu yüzden İbn Rüşd'ün gözünde İbn Sînâ bir filozof değil, bir kelâmcıdır.

9. İbn Sînâ, yeri geldiği zaman yazılarında ayet ve hadiseler atıf yapmaktan hiç çekinmez.²⁸

10. İbn Sînâ kendinden öncekilerden yalnızca Aristoteles ve Fârâbî'nin uzmanlığını ciddiye alır ve onlara atıf yapar, görüşlerine önem verir. Aristoteles'e "*sâhibu't-talîmi'l-evvel*", "*el-muallimu'l-evvel*", "*el-imâmu'l-evvel*", "*fâdîlu'l-mütekad-*

²⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, s. 288; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, neşr. ve çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 112-113 (p. 145), 133 (p. 194).

dimîn" ünvanlarıyla veya doğrudan adını zikrederek görüşlerine değinir. Fârâbî'yi ise daima "*fâdılı'l-müteahhirîn*" ifadeyle anar.²⁹

11. Yeri geldiği zaman polemik konusu yapmaksızın Hellenistik dönem Aristoteles şarihlerini, Süryânî mütercimleri, filozofları, Mu'tezile kelâmcılarını eleştirmekten çekinmez.

12. İbn Sînâ sadece bir bilim adamı veya filozof olmayıp aynı zamanda kelimenin gerçek anlamında bir bilim ve felsefe tarihçisidir. Tıpkı Aristoteles'in ilk çağda yaptığı gibi bir konuyu ele aldığı anda, eğer varsa o konuda daha önce ileri sürülmüş olan bütün görüşleri tek tek ele alıp olumlu ve olumsuz yönlerini enine-boyuna değerlendirip tartışır. Bu itibarla İbn Sînâ'nın çalışmaları, özellikle de *eş-Şifâ* ve *el-Kanun fi't-tıbb*'i dikkate alınmadan bir bilim ve felsefe tarihi yazılamaz, yazılsa bile eksik yazılmış olur.

İbn Sînâ'yla ilgili bu kısa giriş bilgileri ve değerlendirmeden sonra İbn Sînâ'nın felsefesine geçebiliriz.

İBN SİNÂ'NIN FELSEFESİ

İbn Sînâ felsefesini bütün ayrıntılarıyla ele alıp değerlendirmek bu yazının sınırlarını aşar. Ancak biz önemli gördüğümüz ve özellikle İbn Sînâ'nın özgün görüşlerinin ve katkılarının bulunduğu bazı konulara değinmekle yetineceğiz.

I. Bilgi Nazariyesi ve Mantık

İbn Sînâ'ya göre mantığın konusu, neyin bilgisi olursa olsun bilgi olarak bilgidir. Bilginin ne olduğu, türleri, sınıfları ve bilgiler arasındaki ilişkiler, nasıl elde edildikleri (tanım ve kanıt) mantıkta incelenir. Onun insanın hangi yetisiyle ve nasıl algılandığı ise *ilmü'n-nefs*'te incelenir. Kısaca duyu-akıl ilişkisi, başka bir ifade ile tekil algıların (hissî idrakler) nasıl tümel bilgiye dönüştüğü *ilmü'n-nefs*'te ele alınır.

²⁹ İbn Sînâ/ Avicenna, *The Physics of The Healing (eş-Şifâ: es-Simâu't-Tabî)* Book I & II, neşr. ve çev. Jon McGinnis (Utah: Brigham Young University Press, 2009), s. 41; İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 318 (9. makale, 3. Fasil); İbn Sînâ, *el-Kiyâs*, s. 14, 15, 81, 85, 90, 148, 211, 357, 481.

Bilgi algılarla başlar, algılar olmadan bilgi olmaz. Algı bilgi için gereklidir ama yeterli değildir. Bilgi olması için insanın kendi irâdesiyle akıl gücünü kullanması gerekir. İlk aşamada hissî idraklerden yapılan soyutlama ile kavram bilgisine ulaşılır. Bu bilgi nitelik, nicelik, yer ve duruma sahip olmayan aklî sûrettir, tûmeldir, yalnızca akılda veya nefste bulunur.³⁰ İbn Sînâ'nın ifadesiyle bu, tasavvur denilen kavram bilgisidir. Kavram, özdeşlik yoluyla elde edilir. Özdeşliğin temelini, sûretlerin birbirine benzeyip benzememesi ve özelliklerin özün kurucu ve kalıcı özellikleri olup olmaması oluşturur. Bu kavramları birbiriyle birleştirerek akıl yargılar oluşturur.³¹

Bilgi tasavvur ve tasdik yani kavram ve yargı olarak ikiye ayrılır. İbn Sînâ'dan önce bu ayırım sadece teknik anlamıyla Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ında görülür. Aristoteles'in *Organon* külliyyatında görülmez. İbn Sînâ mantığın konusunu da buna göre belirler: tasavvur ve tasdikin nasıl elde edileceği yani *el-kavlu's-şârih* (*hadd-resim*) ve hüccettir (*kıyas, istikra, temsil*).³²

İbn Sînâ mantığın sûrî bir bilim olduğunu ilk kez ifade eden ve bütün çalışmalarını buna göre tanzim edendir. Her bilginin bir maddesi ve sûreti vardır. İbn Sînâ hem tanımın (*hadd*) hem önermenin hem de kıyasın madde ve sûretinden söz eder.

Tanımın tertibi onun sûreti, cins, fasıl, hâsse ve genel araz onun maddesidir. Önermelerin nitelik, nicelik, kiplik gibi özellikleri onun sûrî özellikleri, yakîn, zann, zann-ı gâlib, şekk deyimleriyle ifade edilen doğruluk değerleri, önermelerin maddî özellikleridir. İbn Sînâ, mantıkta önermelerin doğruluk değerlerini müstakil bir başlık altında ele alıp ayrıntılı olarak inceleyen ilk mantıkçidir.³³

³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs*, thk. George Anawati, Said Zayed (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1975), s. 51-53.

³¹ İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 197 vd.

³² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 3-4.

³³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: II. Analitikler (el-Burhân)*, neşr. ve çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 63 vd.; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 50 vd.

Yine kıyasları madde ve sûretine göre taksim edip onları sûrî açıdan iktirânî ve istisnâî kısımlarına ayıran ve herbirini sonucun öncüllerdeki konumuna göre tanımlayan İbn Sînâ'dır.³⁴ Keza şartlı öncüller ile iktirânî kıyasın yapılabileceğini gösteren de İbn Sînâ'dır. İncelemememiş olsa da iktirânî kıyasın dördüncü şekline temas etmiştir.³⁵ Maddelerine göre kıyasları burhan, cedel, mugalata, hatabe ve şiiir kısımlarına ayırmış, bunların öncüllerin doğruluk değerine göre ayrı ayrı tanımını yapmış, daha önce İbn Zür'â'nın yapmış olduğu tanımı ve taksimi isim vermeden eleştirmiştir.³⁶ İnnî ve limmî burhanı, Aristoteles ve Fârâbî'den farklı olarak varsayım ve doğrulama tarzında açıklamıştır.³⁷ Mantığa mahiyeti dâhil etmiş, bir şeyin ne olduğunu bilmek için onun varlık nedenini yani fâil nedenini veya bilfiil var olup olmadığını bilmeye gerek olmadığı ileri sürmüştür.³⁸

İbn Sînâ'ya göre bilimler yöntemlerine ve konularına göre ayrılırlar. Yöntemlerine göre burhânî, cedelî ve mugâlatî kısımlarına ayrılırken, konularına göre mantıkî, tabîî, riyâzî, ilâhî, siyâsî ve ahlâkî olarak bölümlenirler. Varlık ve değer ile ilgili olmalarına göre ise nazarî ve amelî kısımlarına (nazarî ve amelî felsefe) taksim edilirler.

Kaplam ve içlem (mutabaka, tazammun, iltizam) kavramlarını mantığa kazandıran İbn Sînâ'dır.³⁹ Bu itibarla İbn Sînâ, kategorilerin mantığın konusu olmadığını ve mantıkta gereksiz olduğunu düşünür.⁴⁰

³⁴ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 106.

³⁵ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 106-107.

³⁶ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 3-9; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 70 vd.

³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 73.

³⁸ İbn Sînâ, *el-Medhal*, s. 15-16; İbn Sînâ, *el-İlahiyat*, s. 119; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 6-7.

³⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 4.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)*, neşr. ve çev. Muhitin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), s. 2-7.

Yine bu bağlamda lafzın manaya delaletine iradeyi dâhil ederek, delaleti belirleyen telaffuz edenin iradesi olduğuna dikkat çekmiştir.⁴¹

Muttasil şartlı önermenin kiplerini lüzûmiyye ve itifâkiyye, munfasıl şartlı önermelerin kiplerini hakîkî ve gayr-i hakîkî, gayr-i hakîkiyi de *mâniatü'l-cem'* ve *mâniatü'l-hulüvv* şeklinde taksim edip her birini ayrıntılı şekilde ilk kez inceleyen de İbn Sînâ'dır.⁴²

İbn Sînâ'ya göre mantık kendisi bakımından bilim, başka bilimlere izâfetle âlettir. Bu itibarla İbn Sînâ'ya göre mantığın bilim mi âlet mi olduğu tartışması anlamsızdır. Her iki duruma göre de ilk kez mantığın tanımını yapan İbn Sînâ'dır.⁴³ Aristoteles de dâhil olmak üzere önceki mantıkçılarda mantığın açık seçik bir tanımı yapılmaz. Kısacası Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) kurmuş olduğu mantık, İbn Sînâ'nın elinde en mükemmel şeklini almıştır.

Mantık ilmine yapmış olduğu bütün bu katkılarına rağmen İbn Sînâ mütevazı davranarak bu sanattaki bütün bilgilerin bilfiil veya bilkuve olarak Aristoteles'in *Organon'*undan müstefâd olduğunu söyler.⁴⁴

II. Fizik

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu en önemli konu, fizikçi (*et-tabîî*) ile metafizikçinin (*el-ilâhî*) görev alanlarını titizlikle belirlemek, başka bir ifadeyle fizik bakış açısı ile metafizik bakış açısı veya fizikle metafiziğin konuları ve sorunları arasını açık bir şekilde tefrik etmektir. Doğa ile ilgili açıklamalarda bu konuya ayrı bir önem verilir.

⁴¹ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, s. 5; Nasiruddin et-Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbihât maa şerhi Nasiruddin et-Tûsî*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Dârü'l-Maârif bi-Mısr, 1957), c. 1, s. 145. (Bu kitaba bundan sonra "*Şerhu'l-İşârât'*" olarak atıf yapılacaktır.)

⁴² İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 291-298.

⁴³ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler*, s. 2 (p. 3-4).

⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 447.

Fiziğin (*el-ilmü't-tabîû*) konusu, değişmeye konu olması bakımından duyumlanan cisimdir. Ama her tagayyür fiziğin konusu değildir. An içinde defaten olan tagayyür değil de belli bir zaman içinde olan, başka bir ifade ile zamanla ölçülebilen değişme fiziğin konusudur. Bu tagayyürün fizikteki adı harekettir. Şu halde hareket tadrîcî olarak madde içinde kuvveden fiile çıkan her şeydir.

Fizikçi önce hareketin fâil nedenini bilmelidir. Cisimler canlı ve cansız olarak ikiye ayrılır. Cansızlarda hareketin nedeni doğa, canlılarda yani bitki, hayvan ve insanda ise nefstir.

Önce doğa, sonra da nefsi inceleyelim. Doğa hareketin içsel ve fâil nedenidir. Fizikçi cismin madde ve sûretten oluştuğunu kabul eder. Madde ve sûret birbirinin varlık nedeni değildir, ama sûret madde için vardır ve madde sûret ile kaimdir. Sûreti maddeye kimin verdiğini araştırmak fizikçinin görevi değil, metafizikçinin görevidir. Fizikçinin cismin içsel nedeninin madde ve sûret olduğunu, bir cismin bilkuvve yönünün maddeden, bilfiil yönünün sûretten, bir cismin maddesi yönünden kâbil veya münfâil, sûreti yönünden fâil olduğunu bilmesi yerlidir.

Sûret, bir cismin başka bir cismi etkileme anlamında fâil ve kuvvet, hareketin veya tagayyürün ilkesi olması anlamında doğadır. Doğanın varlığını reddedenler ile tartışmak fizikçinin görevi değildir. Eğer bilim bir illetler kümesini inceleyecekse fiziğin inceleyeceği nedenler maddî ve sûrî nedenlerdir. Yani cismin içsel nedenleridir. Çünkü kuvveden fiile çıkış olan hareket, bir yönüyle bilkuvve, bir yönüyle bilfiillîğe sahip olan şeyde gerçekleşir. Ama illetleri ve çeşitlerini incelemek fizikçinin değil, metafizikçinin işidir. Fizik, maddî ve sûrî illeti doğal olayları -ki bunlar hareketlerdir- açıklamak için metafizikten alıp kabul eder.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ'nın* et-Tabîyyât'ının birinci kitabı olan *es-Simâu't-tabîû*de hareket kuramını bütün yönleriyle inceledikten sonra geriye kalan yedi kitabında (*Semâ ve Âlem, Kevn ve Fesâd, Efâl ve İnfîâlât, Meâdin ve el-âsârü'l-ulviyye, Nefs (insan), Nebât, Hayevân*) bu kuramın uygulamasını inceler. Başka

bir ifadeyle nedeni doğa olan hareketler ile nedeni nefis olan hareketleri inceler.

Doğanın hareket ilkesi olması için cismin doğal durumunun bir neden tarafından değiştirilmesi gerekir, buna kasrî hareket denir. Cisim onu değiştiren dış neden ortadan kalkınca eski doğal konumuna, bir engel yoksa geri döner. İşte bu geri dönüş hareketine tabî meyli hareket denir. Tûsî'ye göre bu hareket, kelâmcıların "itimad" dedikleri hareket çeşididir.⁴⁵ Bu hareket her cismin doğal bir yerinin (*hayyiz*) bulunduğu kabulüne dayanır. Bu hareket tek yönlü ve iradeye dayanmayan bir harekettir. Bazen bitki ve hayvanlardaki nitelik, nicelik veya yer değiştirmenin ilkesi olan nebâtî ve hayvânî nefisler de doğa olarak ele alınır ve bunlardan bitkinin ve hayvanın doğası olarak söz edilir.

İster canlılarda ister cansızlarda olsun her hareketin bir hareket ettireni, bir hareket edeni, bir başlangıcı, bir de sonu vardır. Başlangıç ve bitiş yersel hareketler için mümkün iken göksel hareketlerin başlangıç ve bitişlerini belirlemek gözlem ve deneyin imkân sınırları dışındadır.

Bazen tabî ve kasrî hareketin ilkesi, küllî ve cüz'î tabiat veya kasrî -bir açıdan tabî bir açıdan gayr-i tabî- kısımlarına ayrılır. Aslında gayr-i tabî veya cüz'î hareket, küllî veya tabî hareketin dışında değildir. Bu hareket cüz'î tabiat bakımından istenirse bile, küllî tabiat bakımından istenen bir harekettir. Zeyd'in eceliyle değil de hastalık veya savaş nedeniyle ölmesi gibi.⁴⁶

Biz hareketi zaman ve mekân içinde algılarız. Ne zaman ne de mekân hareketin varlık nedenidir. Fakat hareketin ayrılmaz zarflarıdır. Her harekete mutlaka zaman ve mekân lazım gelir. Zaman hareketin ölçüsüdür. Zaten ölçülemeyen hareket fiziğin konusu değildir. Zamanın en küçük birimi andır. Zaman adeta, anların peşpeşe gelmesinden oluşan bir sayı dizisi gibi-

⁴⁵ Tûsî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 56.

⁴⁶ İbn Sînâ, *es-Simâ'u't-tabî*, s. 53.

dir. Hareketin hızlı veya yavaş olması zaman olmadan algılanamaz. Hareket mutlaka bir mekân içinde gerçekleşir ki biz buna mesafe diyoruz. Zamanın hareketin varlık nedeni olmadığını söylemiştik. Ama insanlar nedenini bilmedikleri hareketin nedenini zamana bağlarlar, “Bizi dehr helak etti” derler. Oysa dehr ve sermed sonsuzun sonsuza nisbetidir. Tıpkı bir binanın fâil nedeni olan banisini bilip yıkılış nedenini veya nedenlerini bilmeyince onu zaman yıktı dememiz gibi.

Tekrar başa dönecek olursak, fâil nedeni tabiat olan hareket gayr-i irâdî harekettir. Bitkilerin büyüme, beslenme ve üreme hareketinin nedenini de doğa/tabiat olarak kabul etmiştik. Bunun dışında ilkesi nefis olan iradî hareket söz konusu idi. Bu da kendi içinde hissî irade ve aklı irade ile hareket edenler olarak ikiye ayrılır. Hissî irade ile hareket nedeni olan nefis, hayvânî nefistir. Hayvânî nefis, nebâtî nefsin özelliklerine sahip olmakla birlikte çok yönlü hareket iradesine ve duyu algılarına sahiptir. Aklı irade ile hareket ilkesi olan nefisler insânî nefisler olan natık nefisler ve göksel nefislerdir. Gök nefislerinin gök cisimlerini yörüngelerinde nasıl ve niçin hareket ettirdikleri, bu hareketlerin yönleri, hızları ve nelere yol açtıkları sorunu metafizikçinin ve metafiziğin sorunudur.

Biz şimdi İbn Sînâ'nın nâtık nefis ile ilgili görüşlerine geri dönelim. İbn Sînâ nâtık nefis veya insânî nefisle ilgili görüşleri, daha önce de söylediğimiz gibi tabüyyâtın altıncı kitabında ele alır. Aslında bu konunun incelendiği kitap tabüyyâtın sekizinci kitabı olmalıdır. Yani aradan riyâzî bilimleri çıkarırsak, ki İbn Sînâ'nın birçok kitabının planı, mantık, tabüyyât ve ilâhiyât şeklindedir, *Kitâbu'n-Nefs'in el-İlâhiyyât* tan hemen önce gelen ve ilâhiyâta geçişi sağlayan, tabüyyâtın son kitabı olması gerekir. Nitekim *el-İşârât* ta nâtık nefis konusu tabüyyât ile ilâhiyât konuları arasında yer almaktadır. Bu konuyu İbn Sînâ *eş-Şifâ* da, genel-özel ilişkisine bağlı talimî bir zorunluluktan dolayı öne almıştır. Şöyle ki: Hareket ilkesi olarak cins anlamındaki nefis bitki, hayvan ve insan arasında müşterektir. Onun için cins anlamındaki nefsi ve tür anlamındaki insânî nefsi altıncı kitapta ele almıştır. Kaldı ki nebâtî ve hayvânî nefisler de cinstir. Her bitki türü, nebâtî nefis cinsinin türleridir. Bu yüzden hareketleri

benzese de elma, armut ve kirazın mahiyetleri demek olan nefsleri farklıdır. Aynı durum hayvanlar için de söz konusudur. Türleri olmayan ve sadece kendisi tek bir tür ve mahiyetten ibaret olan insânî nefstir.

Öte yandan insanda nebâtî, hayvânî ve nâtık nefis gibi birbirinden ayrı üç nefis bulunduğunu düşünmek külliye yanlıştır. Tam tersine nâtık nefsin nebâtî ve hayvânî nefsin güç ve fiillerine benzeyen ve nebâtî ve hayvânî güçler olarak isimlendirilen güç ve fiillerinin işleyişi bile nebâtî ve hayvânî nefsin güç ve fiillerinin işleyişinden farklıdır. Ayrıca insânî veya nâtık nefsin sadece kendine özgü güç ve fiilleri vardır.

İbn Sînâ'ya göre tıpkı mahsus cismin madde ve sûretten oluşması gibi, insan da nefis ve bedenden oluşmuştur. Nefis ve beden birbirinin varlık nedeni değildir. Nefis, bedenın doğası, yani sûreti değildir. Biri diğeriın varlığına mütedahil olmayan, birbirine mukarin olan ve birlikte hadis olan birer cevherdir. Uygun mizaçlı bir beden hadis olur olmaz ona bir nefsin gelip konması bakımından, dolaylı olarak beden nefsin hudusunun nedenidir denilebilir. Beden, kendi yetkinliğini gerçekleştirmek için nefsin kullanacağı bir alettir. Nefsin bedenle olan ilişkisi, onu yönetme ilişkisidir. Bedenin doğası oluş ve bozuluşa tabi iken nefis ölümsüzdür. İbn Sînâ insânî nefsin bedenle birlikte varlığa geldiğini, bedenden önce bir varlığının bulunmadığını ileri sürmekle Platon'dan, bedenden sonra yok olmayacağını, ölümsüz olduğun iddia etmekle de Aristoteles'ten ayrılmaktadır.

İbn Sînâ insânî nefsin, basit, bölünmez, bedenden ayrı, ölümsüz bir cevher olduğunu kanıtlamak için birçok kanıt ileri sürmüştür. Bu kanıtların en çok bilineni ve en meşhur olanı, uçan insan istiaresiyle⁴⁷ isbatlanmaya çalışılan kendilik bilinci (şuur), bu bilincin her durum ve koşulda nefsin temel özelliği oluşudur. İbn Sînâ'ya göre bu bilincin muhtevasına veya öznesine, bedenın bütünü veya herhangi bir uzvu dâhil değildir. İbn Sînâ'ya göre bu bilinçli varlık yani nâtık nefis –ki İbn Sînâ'ya

⁴⁷ İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 289.

göre nâtik nefis kendi kendini bilen nefis demektir- bir kez var olduktan sonra artık bir daha yok olmayacaktır bilinç ve şuura dayalı bir açıklama daha önce örneği olmayan İbn Sînâ'ya özgü bir açıklamadır.

Bedenle birlikte var olan insânî nefis, bedenle gerçekleşen ve sadece kendi varlığı ile gerçekleşen birtakım algı ve irade güçlerine sahip olur. Bedenle gerçekleşeni hissî idrâk ve hissî iradedir. Kendi zatiyla gerçekleşeni aklî idrâk ve aklî irade yani ihtiyardır. Hissî idrakler aracılığı ile bedeni tedbir etmeye yönelik kuvveti amelî akıl, genel bir varlık tasavvuruna yönelik idrâki nazarî akıl adını alır. Nefsin, aklî idrak gücünü -gerek amelî gerek nazarî olsun- gereği gibi kullanmama durumu vehmî idrak gücünü oluşturur. Nefsin aklın tam karşıtı olan böyle bir idrak gücünün (vehim) varlığını ileri süren de ilk kez İbn Sînâ'dır. Nitekim İbn Rüşd Aristoteles'de olmayan böyle bir kavramı ihdâs etmesinden dolayı İbn Sînâ'yı eleştirir.⁴⁸

Keza hissî idrakleri iç ve dış hissî idrakler olarak sistemleştirmek de İbn Sînâ'ya özgüdür.⁴⁹

Gerek amelî gerek nazarî akıl olsun, aklî idrakin dereceleri öteden beri bilkuvve, bilmekeler, bilfiil ve müstefâd olarak bilinmektedir. İbn Sînâ, buna aklın en üst düzeyi olan ve neredeyse sadece nebilere özgü olan kudsî akıl gücünü de ekler. Bu gücün veya yetinin özelliği hadsidir, yani sezgidir. Hads olarak ifade edilen ve fikir gücünün mukabili olan sezgi de bu alana İbn Sînâ'nın getirdiği bir katkıdır. İbn Sînâ'ya göre son tahlilde bütün bilginin kaynağı, buna ehil olanların sezgisidir.⁵⁰

⁴⁸ Ali Durusoy, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2015/1): 125-141.

⁴⁹ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2012), s. 117-163.

⁵⁰ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 179-184; Dimitri Gutas, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klâsik Yayınlar, 2010), s. 113-149. Ayrıca bu konuda müstakil bir doktora tezi de yapılmıştır: Adnan Gürsoy, "İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi", Doktora Tezi,

Doğaya ilişkin bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ'nın metafizik görüşlerini de kısaca özetlemeye geçebiliriz.

III. Metafizik

İbn Sînâ metafiziğin çeşitli adlarının olduğunu söyler. Bizim önce tabîî varlığı müşâhede etmemiz itibariyle bize kıyasla "*mâ bade't-tabîâ*", kendindeki durumu itibar edildiğinde ise "*mâ kable't-tabîâ*" ilmidir.⁵¹ Yani araştırma ve öğrenim sırası bakımından tabiattan sonra gelenlerin bilimi, konu bakımından ise tabiattan önce varolanların bilimi anlamında ona "*ilmü mâ bade't-tabîâ*" ve "*ilmü mâ kable't-tabîâ*" adları verilmektedir.⁵² Her bilimin belli bir nedenler kümesini incelediği göz önüne alındığında bu ilme "*ilmü'l-gâye*" adı da verilebilir.⁵³ Fiziğin cismin içkin nedenlerini (madde ve sûret), metafiziğin aşkın nedenleri (fâil ve gâye) incelemesi anlamında bu bilimin adı "*el-hikmetü'l-müteâliye*" dir.⁵⁴

Bu bilimin amacının ve önemli sorunlarından birinin marifetullah olması bakımından bu ilme "*el-ilmü'l-İlâhî*" adı da verilir. Nitekim İbn Sînâ da bu ismi tercih eder ve *eş-Şifâ*'nın metafizik ile ilgili bölümüne *el-İlâhiyyât* adını verir. Metafizikçi veya metafizikçiler anlamında, fizikçi ve fizikçiler anlamında "*et-tabîî*" ve "*et-tabîyyûn*" sözcüklerini kullandığı gibi, "*el-ilâhî*" ve "*el-ilâhiyyûn*" sözcüklerini kullanır. Bazen de metafizik için Aristoteles'ten beri kullanılagelen İlk Var'ın Bilimi anlamında "*el-felsefetü'l-ülâ*", metafizikçi için "*el-feylesûfu'l-evvel*" ve sadece "*el-feylesûf*" isimlerini kullanır.⁵⁵ Bunların yanı sıra metafizik için "*el-hikmetü'l-mutlaka*", "*es-sînâatu'l-hikemiyye*", "*el-felsefe bi'l-hakîka*" isimlerinin verildiği görülür.⁵⁶

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2015. İbn Sînâ'da vehim kavramı da bir doktora tezine konu olmayı hak etmektedir.

⁵¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 17.

⁵² İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 14-16.

⁵³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 235.

⁵⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 194 (p. 130).

⁵⁵ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 2, 11, 13, 43.

⁵⁶ İbn Sînâ, *el-Medhal*, s. 10; İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 3.

Biz de burada kullanım kolaylığı ve yaygın kullanımından dolayı “metafizik” ve “metafizikçi” tabirlerini kullanmayı tercih ediyoruz. Nitekim manada anlaştıktan sonra isimlerde tartışmayan İbn Sînâ da yukarıda ifade ettiğimiz gibi metafizik için “*el-ilmü'l-ilâhî*” ve metafizikçi için de “*el-ilâhî*”’yi ve metafizikçiler için “*el-ilâhiyyûn*”’u kullanmayı tercih eder.

Metafiziğin konusu varolan olarak varolandır (*el-mevcûd bimâ hüve mevcûd*), yani bütün varlar metafiziğin konusuna dâhildir. Her ne ki mevcuddur, o metafiziğin konusu kapsamındadır. Vücûd yani varlık veya başka bir ifadeyle mevcudun vücudu, varın varlığı metafiziğin konusu değil, sorunudur. Her bilimin konusunun varlığı tartışmasız olarak kabul edilir. Yani müsellemdir.⁵⁷ Ancak yine de o konunun bir tanımı yapılır, ondan sonra onun hasseleri demek olan zâtî arazları araştırılır.

Mevcudu tanımlamak istesek de tanımlayamayız. Ancak zihinde mevcudun anlamının apaçık bulunduğu uyarıda bulunabiliriz. Mevcud, şey ve zaruri, manaları nefste ilk yer eden şeylerdir. Zira biz bir şeyden haber verirken daima zihinde varolandan haber veririz. Böylece haber, bizzat zihinde varolandır, bilaraz dışarda varolandan haber verilir. Yoktan haber verirken bile ona bir çeşit varlık vererek, onu vara nisbet ederek ondan haber verebiliriz. Şu halde metafiziğin mevzuu olan mevcudun, cins ve fasıl ile tasavvura gerek duyulamayacak kadar apaçık bir manası vardır. Çünkü tasavvurlarımız arasında mevcudu önceleyen ve ondan daha genel olan bir tasavvurumuz yoktur. Bu bilimin ilkeleri çelişmezlik ve nedenselliklerdir. Aslında metafizik bir nedensellik öğretisidir denilebilir. Tıpkı mevcud gibi illiyet düşüncesi de zihinde merkûzdir. Nedensellik düşüncesi gözlem ve deneyden gelmez. Gözlem bize olayların ardardalığını ve tekrarını verir, nedenselliği vermez. Bu itibarla metafizik tündengelimli yani bedîhî bir bilimdir.

Daha açık söylemek gerekirse metafiziğin ilkesi, yani kendisinden yola çıkılarak var olanların varlığının açıklanacağı ilke, ilk neden ve ilk ilkedir (*el-illetü'l-ülâ, el-mebdeü'l-evvel*).

⁵⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 3.

İbn Sînâ'ya göre nedensellik bir ilk nedeni, bir ilk ilkeyi tazamun eder. Nedensellik zinciri sonsuzca gitmez. Nedenselliğin sonsuzca gittiğini varsaymak nedenselliği ve akli iptal etmektir. Dolayısıyla bir şeyin kendi kendinin illet ve ma'lûl olması anlamındaki devir ile illet ve ma'lûl zincirinin sonsuzca gitmesi anlamındaki teselsül imkânsızdır. Çelişmezlik ilkesi⁵⁸, ilk illet ile ma'lûller arasındaki ilişkiye dair açıklamanın tutarlılığını denetleyen ilkedir.

Mevcudun vücudunu inceleyen metafizikteki ilke olan ilk illetin konumu, *ilmü'l-adedde*deki bir (*vahde*) sayısı, *ilmü'l-mekâdir*deki nokta, mantıktaki mahiyet gibidir. Nasıl herhangi bir sayıyı bir sayısı olmadan, herhangi bir şekli (üçgen, dörtgen, daire gibi) nokta olmadan tanımlayamaz ve mahiyet olmadan kavram bilgisinden söz edemez isek, yani aritmetik, geometri ve mantık bilimi inşa edemez isek bir ilk illeti var kabul etmeden de mevcudun vücudunu, onun nasıl mevcud olduğunu açıklayamayız.

İmdi bu açıklamalardan sonra mevcud hakkındaki İbn Sînâ'nın görüşlerine geçebiliriz. Ancak biz burada onun Aristoteles metafiziğinden ayrıldığı yönler üzerinden bu açıklamayı yapmak istiyoruz. Aristoteles metafiziği, kuvve-fiil ve cevher-araz metafiziğidir. İbn Sînâ'ya göre bu sadece oluş ve bozuluş evreninin, gözlemle kuşatılan evrenin metafiziğidir. İbn Sînâ metafiziği ise vücûb-imbân, varlık-mahiyet ve illet-ma'lûl metafiziğidir. İbn Sînâ özellikle *el-İşârât* ta kuvve-fiil ve cevher-araz metafiziğini tamamen terketmiştir.

Önce vücûb ve imkânı ele alalım. Akıl nezdinde mevcudun vücudla olan irtibatı düşünülüşünde ya onun vücudu vacibdir, yokluğu asla düşünülemez, yokluğunu düşünmek çelişik olur. Buna *vâcibü'l-vücûd* diyoruz. Ya da mevcudun vücud ile irtibatı mümkün olur. Yani onun yokluğunu düşünmek çelişik olmaz. Buna ise *mümkünü'l-vücûd* diyoruz. O halde mümkünün varlığı kendinden değil başkasındandır. Mümkünün var

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, s. 29-41.

olması için vacib olması gerekir. Onu imkândan vücuba çıkarak bir vacib varlık olması gerekir. Vacib varlık olmaz ise o bil-fiil var olamaz. Mümkün varlık bizâtihî mümkün, bigayrihi vacibdir. Bir şeyin kendisi itibariyle mümkün, başkası nedeniyle vacib olması aklen çelişki oluşturmaz.⁵⁹ Oysa koyu bir Aristotelesçi olan İbn Rüşd *Tefsîru Mâ ba'de't-tabîa*'da buna karşı çıkar.⁶⁰

Bu açıklamayı saçma bulur. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre mümkün varın imkândan vücuba çıkması ondan onun mümkün olma özelliğini ortadan kaldırmaz, bilfiil mevcûd olsa da o, hâlâ *mümkünü'l-vücûd*dur. Oysa Aristotelesçi kuvve-fiil metafiziğinde bir şey, bilkuvveden bilfiile çıktığında, o yönüyle onda bilkuvvelik özelliği bulunmaz, o başka bir şeyin kuvvesini içerebilir. Ama kendisi itibariyle artık onda bilkuvvelik bulunmaz, bilfiildir. Bilfiillik ve bilkuvvelik, yapısında madde bulunan veya madde ile alakası olan şeylerde söz konusudur. Oysa imkân ister maddî, ister gayr-i maddî olsun, varlığı kendinden olmayan her mevcûd için geçerlidir. Başkasının kuvvesini içermeyen ama bilfiil mevcudlar da, kendisi kendi varlığının nedeni olmadığı sürece mümkündür. Vücub-imbânla mukayese ettiğimizde Aristoteles'in kuvve-fiil ontolojisi, doğal mevcutların ontolojisi düzeyinde kalmaktadır ve sadece doğal oluş ve bozuluşları açıklamaya elverişlidir.

Mümkün mevcudlar birden çok olabilirken *vâcibü'l-vücûd* her bakımdan bir tanedir, tektir ve iltir.

Vacib varlık dışındaki varlıkların yani mümkünlerin tasavvuruna varlık dâhil değildir. Bu da onlarda varlık ve mahiyetin ayrı ayrı olduğu anlamına gelir. Bunlarda varlık (*vücûd*) mahiyete dışardan lazım gelmiştir. Mümkünlerin mahiyetleri varlıklarını gerektirmez. Dolayısıyla mümkün mevcudlar varlık ve mahiyetten mürekkeb varlıklardır. Onların varlığında bir çe-

⁵⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 140-141 (p. 206).

⁶⁰ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi (Tefsîru mâ ba'de't-tabîa)*, neşr. ve çev. Muhittin Macit, 3 cilt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), c. 3, s. 587 (p. 651).

şit terki b vardır. Oysa vacib varlığın mahiyeti ve varlığı bir olduğu için onun varlığında asla hiçbir açıdan bir terki b söz konusu değildir. Onun varlığı salt olarak basittir, yalındır.

İbn Sînâ metafiziğinin varlık-mahiyet ve vücûb-imbkândan sonraki üçüncü kavram çifti illet-ma'lûldür.

İbn Sînâ Aristotelesçi sûrî, maddî, fâil ve gâil illetleri kabul eder. Onun gibi illetlerin sayısını dörtle sınırlandırır. Bu illetleri fizikçi ve metafizikçiler arasında bölüştürür. Fizikçilerin illeti cisme içkin olan maddî ve sûrî illettir. Sûrî illet madde içindir ama sûret maddenin sûrî illeti değildir. İkisi bir araya gelecek cismi oluşturur. Madde bilkuvve olan sûret bilfiil olan illettir. Fâil ve gâye illet ise metafizikçinin illetleridir. Daha önce de söylediğimiz gibi ne fâil ne de gâil illet sonsuzca gitmez, sonsuzca gittiğini varsaymak illetleri yok saymaktır. Görünüşte evrende olup biten şeylerde, göklerin hareketlerinde bir gâye yokmuş gibi görünse de onlarda bir gâye vardır. Gâye neden fâil nedenin neden olmasının nedenidir. Necip Fazıl'ın da ifade ettiği gibi gâye neden, nedenin nedenindeki nedenlik nedendir. Evrendeki düzenlilik ve nizam, gâye nedenin eseridir.

İbn Sînâ'ya göre fizikçilerin fâil nedeni ile metafizikçilerin fâil nedeni farklıdır. Fizikçilerin fâil illeti hareket veren illet yani tabiattır, başka bir ifadeyle sûrettir, sûrî illettir ve hareket ettirdiği şeyin içinde ve onun bir parçasıdır. Hareket eden cisme mülakidir. Oysa metafizikçilerin fâil illeti, varlık veren illettir. Varlık verdiği şeye mübayindir, ona içkin değildir. Biri *müfîdü'l-vücûd* öteki *müstefîdü'l-vücûd*'dur. Varlık verenin yokluğunu düşünmek varlık alanı ortadan kaldırır. Varlık alanının yokluğunu düşünmek varlık verene zarar vermez. Bu itibarla varlık verenin varlık alana önceliği vücudun husûlüne göredir, yoksa zamani bir öncelik değildir. Dolayısıyla fâil illet varlık verdiği şeylerden zamanca değil zatça öncedir. Gerçek fâil illet, bir tedâhül söz konusu olmaksızın daima ma'lûlü ile beraberdir. Gerçek fâil illet asla hareket ilkesi değildir ve o asla maddî bir şey de değildir.

O maddî olmadığı için akıldır. Akıl olduğu için de âkil ve makuldür. Yani kendi kendini bilendir. Akıl, âkil ve makul olmak onda bir terkibi gerektirmez. Bu fâil illet *vâcibü'l-vücûd*-dur. O hep bilfiildir. Daima fiil halindedir, asla kuvveye bulaşması ve kendisinde kuvvenin bulunması düşünülemez. O ilk illet ve ilk ilke olduğu için kanıtlanamaz, Tek olduğu için cinsi, faslı, niddi, misli yoktur. Dolayısıyla tanımlanamaz ve ona asla cevher denemez. Bu itibarla onun niteliği, niceliği, yeri, zamanı yoktur. Bu kategorilerle onun hakkında konuşulamaz.⁶¹ *el-Usûlü'l-Münîfe*'de⁶² aynı görüşler Ebû Hanîfe'ye de nisbet edilir. İbn Sînâ'nın bir Hanefî fakihi olduğunu hatırlamak gerekir. İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerinde Ebû Hanîfe'nin etkisi olduğu söylenebilir. Oysa İbn Rüşd tam tersini düşünür, ona göre Tanrı'ya cevher denmeyecekse kime cevher denecektir.⁶³

İlk, tek, basit olan *vâcibü'l-vücûd* Tanrı'dır. Onun akıl, âkil ve makul olduğunu söylemiştik. İbn Sînâ'dan önce Tanrı'nın kendi kendini bilmesi anlamındaki bu özelliği, daha önce Aristoteles'in *Metafizik*'inin "Lambda" kitabında dile getirilir;⁶⁴ Platon ve Plotinus'da ilk var için böyle bir niteleme görülmez. İslâm felsefesinde ise İbn Sînâ'dan önce yalnızca Fârâbî'de görülür. Mümkün varlıklar, yani âlem Tanrı'nın kendi kendisini bilmesine yani akıl, âkil ve makul olmasına lazım gelmişlerdir. Bu lazım gelme zaman içinde olan bir lazım gelme değildir. Bu, mümkün varlıkların zamansız var olmaları, yok iken varlığa çıkmaları, *leys* iken *eys* olmaları, *ibdâ'* ile var olma tarzıdır. İbn Rüşd "*ibdâ'*" ve "*ihtirâ'*" kavramlarıyla bunu yoktan yaratma olarak ileri sürer. Bu görüşü İslâm kelâmcılarına ve Nasârâ millesine nisbet ederek eleştirir. İbn Sînâ'yı da

⁶¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 132-133 (p. 190-193).

⁶² Beyazîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri (el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe)*, neşr. ve çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2017), s. 43.

⁶³ İbn Rüşd, *Metafizik şerhi (Telhîsu mâ ba'de't-tabîa)*, neşr. ve çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 133 (p. 297); İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 12 (p. 27); İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Büyük Şerhi*, c. 3, s. 579 (p. 642).

⁶⁴ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, c. 3, s. 561-565 (p. 631).

vâhibü's-suver konusunda eleştirir, İbn Sînâ'nın *ibdâ'* görüşünü kelâmcılara nisbet eder. Kümûn nazariyesini de eleştirir. Ona göre yaratma/var etme bilkuvve mevcudu bilfiil mevcûd yapmaktır.⁶⁵ Kendisini maddenin ve ademin öncelediği zamanda var olma yani kendisini varolmadığı bir zamanın öncelediği varolma ise hudûs yoluyla varolmadır.⁶⁶

İbn Sînâ zamanda ve zaman dışı olan bu iki varoluşu bazen hudûs ve *ibdâ'*, bazen *sun'* ve *ibdâ'* olarak isimlendirir. Tanrı'nın fiilinin zaman ile sınırlandırılması onda bilkuvvelige yol açar ki böyle bir durum Tanrı için düşünülemez. Onun hem varlığı hem de fiili hep bilfiildir. Yine burada Ebû Hanîfe'nin Tekvîn sıfatının ezeliğine ilişkin açıklamasının İbn Sînâ'ya olan etkisini düşünmek gerekir.⁶⁷ Fâillerin fiil yapma tarzlarını İbn Sînâ, *sebîlü'l-lüzûm*⁶⁸, *sebîlü'l-kasd*, *sebîlü't-tab'* şeklinde üçe ayırmaktadır. Lazım gelme tarzındaki fiil, Tanrı'nın fiilidir. *Sebîlü't-tab'* doğal şeylerin, bilgi ve iradesi olmayan şeylerin fiil tarzıdır. Kasd tarzındaki ise bilgi ve iradesi olan şeylerin fiil tarzıdır. Tanrı kendine dönük bilgisine lazım gelenleri kendini bilerek bilir ve kendisinden bunların lazım gelmesine razıdır. Onu bu fiile ilzam eden dışsal bir neden söz konusu değildir. O, bu itibarla Melik'tir. O'nun bilgisine lazım gelenlerin onun varlığına bir katkısı olmaması ve O'nun onlardan bir beklentisi olmaması anlamında Ganî'dir. Kendinden lazım gelenlere engel olmaması anlamında Cömert'tir.

Âlem, mükemmel bir varın bilgisinin lazımı olmasından dolayı olabilecek en mükemmel âlemdir. Bu Tanrı'nın inâyeti'dir. Yine de âlemin belli bir bölümünde maddeden dolayı kaçınılmaz olarak kötülük bulunmaktadır. Bu kısmî kötülük, Tanrı

⁶⁵ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, c. 3, s. 405 (p. 476).

⁶⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 139 (p. 203).

⁶⁷ Beyazîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münife li'l-İmam Ebî Hanîfe*, s. 56.

⁶⁸ İbn Rüşd bu lâzım gelmeyi eleştirir (İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, c. 3, s. 609-610 (p. 671)) ve birden birin sâdır ve lâzım gelmesinin vehim olduğunu söyler. (İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, c. 3, s. 615 (p. 674))

tarafından bizzat değil ama bilaraz istenmiş olmaktadır. Zira az bir kötülük daha büyük bir iyilik için kaçınılmaz olmuştur. Bu az kötülük de türlerin varlıkları değil, ikinci yetkinlikleri açısındadır.

Tanrı ve âlem arasındaki varlık ilişkisi bir mülazemet ilişkisidir. Yani Tanrı'sız âlem, âlemsiz Tanrı düşünülemez. Âlemin varlığının fâil illeti olan Tanrı ile âlem arasında tam bir mübânenet vardır. Ne Tanrı evrene ne de evren Tanrı'ya içkindir. İbn Sînâ Tanrı ile evren arasındaki alakanın doğasını açıklarken üzerinde durulması gereken kırmızıçizgilerini mübânenet ve Tanrı'nın tevhidi olarak belirler. Bu iki ilke korunmak şartıyla Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin makul olanının kabul edilmesi mevhum olanının reddedilmesi gerektiğini söyler.⁶⁹

Tanrı'nın hayy, kadir, mürîd ve âlim olması, onun kendi kendini bilmesinde mutazammındır. Tanrı'da varlık ve mahiyet ayrımı olmadığı için O'na bir gâye atfedilemez. Dolayısıyla onun fiillerine niçin sorusu yöneltilemez. Niçin ya da neden soruları, fiillerini kasdî ve tabîî yolla yapanlara yöneltilir.

Burada bu yazının mahiyeti itibariyle sudur ve feyz nazariyesi olarak bilinen, Tanrı'dan başlayıp insanda son bulan bu süreci ayrıntılı olarak ele alamayacağız. Ancak şunu söylemeliyiz: Feyz ve sudur nazariyesini Plotinus'a bağlamak bize göre isabetli değildir. Bu nazariyenin kaynağı, Aristoteles'in akıl âkil, ve makul olan Muharrik-i Evvel açıklamasında aramak gerekir. İbn Sînâ Aristoteles'in Muharrik-i Evvel ile kasdının Tanrı değil, Tanrı'dan sonra gelen ilk Akıl olduğunu söyler.

İbn Sînâ'nın metafiziğe dair görüşlerinin en önemlilerini kısaca sunduktan sonra onun ahlâk ve siyasete dair görüşlerini de sunarak konuyu tamamlamaya çalışalım.

IV. Ahlâk ve Siyaset

Bilimleri (*el-ulûmu'l-felsefiyye*) nazarî ve amelî olarak ikiye ayırıp sonra da amelî felsefeyi ahlâk, ev yönetimi ve ülke

⁶⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 142 (p. 206).

yönetimi yani siyaset kısımlarına ayırmasına⁷⁰, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ın girişinde metafiziğin konusunu ve hangi bilimde incelendiğini belirlemeye çalışırken bilimlerin (*el-ulûmu'l-hikemiyye*) hulkî, siyâsî, tabîî, riyâzî, mantıkî ve ilâhî kısımlarına ayırmasına ve bunlardan başka bilim olmadığını söylemesine rağmen⁷¹ İbn Sînâ, mantık, tabîiyyât, riyâziyyât ve ilâhiyyât bilimlerinde olduğu gibi ahlâk ve siyaset bilimlerine dair müstakil bir kitap veya kitaplar yazmamıştır.

Ahlâk ve siyaset ilmi birbirinin mütemmimi ve lazım-ı gayr-ı mufarıkı olmasına rağmen İbn Sînâ'nın bu konulara yeterli ilgiyi gösterdiği söylenemez. İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ta⁷² sayılar ve kavramlar metafiziği yapan Pythagorasçılar ve Platoncuları (*ashâbu'l-aded ve'l-müsül*) eleştirirken eski çağda Yunanların felsefeyi önceleri hatabî, sonraları mugalata ve cedel yöntemiyle karışık yaptıklarını, önce felsefenin tabîî kısmına, sonra riyâzî ve daha sonra da ilâhî kısmına uyanıklıkları açıklamasını yapar, fakat burada ahlâk ve siyaset biliminden söz etmez. Hâlbuki Yunanlarda ahlâk Sokrates'le, siyaset ve hukuk Platon'la ve özellikle de Aristoteles'le başlar ve Aristoteles'te ahlâk bilimi, siyaset bilimine girer.

Yunandaki bilimlerin doğuşuyla ilgili tarihî bir değerlendirme yaparken İbn Sînâ niçin ahlâk ve siyasetin doğuşundan söz etmemektedir? Acaba İbn Sînâ'nın ahlâk ve siyasete yeterince yönelmemiş, bu alanda müstakil kitaplar yazmamış olmasının nedeni veya nedenleri ne olabilir?

İbn Sînâ'nın eserleri arasında *eş-Şifâ*'yı tanıtırken daha önce de söylediğimiz gibi, onun orada ele aldığı bilimler için birer ön örnek metin var iken muhtemelen ahlâk ve siyaset için örnek alabileceği bir metne sahip değildi, ahlâk ve siyasetin birer bilim olmasını bilmesine rağmen Aristoteles'in *Politika*'sı Arapçaya çevrilmemiş, çevrilmiş olsa bile İbn Sînâ'ya ulaşmamış olabilir.

⁷⁰ İbn Sînâ, *el-Medhal*, s. 12 vd.

⁷¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 5.

⁷² İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 243.

Keza ahlâk kitabı da çevrilmiş olsa İbn Sînâ'ya bu çeviri ulaşmamış ve İbn Sînâ onu görmemiş olabilir. Veya ahlâk ve siyaset arasındaki organik bütünlüğün farkında olan İbn Sînâ elinin altında *Politika*'yı okuyabileceği bir çevirisi olmayınca ahlâka da ilgi duymamış olabilir. Oysa Kindî'nin de (801-866) ifade ettiği gibi Aristoteles'in ahlâk ve siyaseti onun *Mâba'de't-tabîa*'sının yani *Metafizik*'inin bir semeresi, bir ürünüdür.⁷³ Buna göre ahlâk ve siyaset görüşüyle tamamlanmayan bir metafizik öğretisi, eksik bir metafizik demektir.

Bazı araştırmacıların ileri sürdüğü gibi, İbn Sînâ'nın amelî felsefeyi dinin alanına bırakmıştır demek yeterli ve inandırıcı bir açıklama sayılamaz -yine de kesin bir kanıt olmamakla birlikte bir ihtimal olarak önemli bir açıklama sayılabilir.⁷⁴ Zira İslâm dini sadece ahlâk, siyaset ve hukukla ilgili konularda değil, belki bu konulardan daha ziyade Tanrı, ahiret ve âleme dair pek çok nazarâ yani metafizik konularda da bilgi vermektedir. Yukarıda sözü geçen yorum doğru kabul edildiğinde o zaman İbn Sînâ'nın nazarı felsefenin metafizik konularını da dine terk etmesi gerekirdi. Hâlbuki durum böyle değildir. Daha önce de söylediğimiz gibi, ahlâkî ve özellikle siyasî konularda yazıp çizmek, hemen hemen her çağda fiilen işbaşındaki yöneticilerin hoşnut kalmayacağı bir iştir. Bu durum Büveyhîler döneminde olduğu gibi yönetimde fiilen görev almış bu yüzden birçok kez sıkıntılar yaşamış olan İbn Sînâ için öncelikle geçerlidir. İşte bütün bu ve buna benzer nedenlerden dolayı ahlâk ve siyasetin metafiziğin ürünü olmasını bilmesine rağmen⁷⁵ İbn Sînâ, ahlâk ve siyasete dair müstakil bir kitap tasnif edene kadar metafiziği ahlâk ve siyasete dair özet bir bilgi ile noktalayacağını söyleyerek bu konuları geçiştirmektedir.

⁷³ el-Kindî, "Risâle fî kemmiyeti kütübi Aristutalis ve mâ yuhtâcu ileyh fî tahsîli'l-felsefe", s. 443-459.

⁷⁴ Bu konudaki ayrıntılı açıklamalar için bkz. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 27 (2009): 57-91; Hümeýra Özturan, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", *Nazariyat*, sy. 5/1 (Nisan 2019): 1-36.

⁷⁵ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, s. 15.

İbn Sînâ ahlâk ve siyasete dair bu özet bilgiyi *eş-Şifâ/el-İlâhiyât*'ın onuncu makalesinde ele almaktadır. Makalenin fasıllarının büyük çoğunluğunu ahlâka, bir iki faslı da siyasete ayırmıştır. Sekiz ve dokuzuncu nematlarını ahlâk ve siyasete ayırdığı *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta ise, siyaset konusuna sadece bir paragraf ile temas eder.⁷⁶

İbn Sînâ genel görünüşü itibariyle daha çok bireye, ahlâka önem vermiş ve siyasî konularda yazmaktan olabildiğince uzak durmuştur. Ahlâk konusunda temelleri bu dünyada atılan ürünleri öteki dünyada devşirilen bir çeşit erdem ve mutluluk ahlâkî önermektedir. İnsan bu dünyada erdemli veya erdemsiz olmasına göre öteki dünyada mutlu veya mutsuz olacaktır (*saîd* veya *şakiyy*). Mutluluk veya mutsuzluğu yaşayacak veya tecrübe edecek olan esas itibariyle nefistir. Bedene ait bir mutluluk veya mutsuzluk söz konusu ise bu sadece din (şeriat) yoluyla yani Nebî'nin bildirmesiyle bilinir ve bir bakıma inanç konusudur.⁷⁷ Akıl ile sadece nefse ait olan mutluluk veya mutsuzluk temellendirilebilir.⁷⁸ Beden oluş ve bozuluşun yasalarına tabi iken nefis kendi kendini basit bir cevher olduğu için ölümsüz ve ebedidir. İbn Sînâ'ya göre her insan ölür ölmez mutlu veya mutsuz olacaktır. Mutlu olmak ise nefsin nazarî ve amelî akılda yetkinleştirmesiyle mümkündür.⁷⁹ Nazarî aklın yetkinliği başta Tanrı olmak üzere mevcûdâtın tüm bilgisine mücmel veya mufassal olarak sahip olmasıyla gerçekleşir.⁸⁰ Nazarî aklın kemâli olan bu metafizik bilgi nefiste Tanrı ile buluşma özlemi doğurur. Ancak bu durum nefis bedende iken çok nadir ve anlık gerçekleşir. Bunun nihai ve ebedi olarak gerçekleşmesi ölümden sonradır. Öyle ise nefsin bedenden ayrılması demek olan ölüm, mutluluğa veya mutsuzluğa açılan bir kapıdır. Çünkü gerçek mutluluk; nefsin ölümden sonra Tanrı'yı ebediyen, bir çeşit akli müşâhede ile müşâhede etmesidir. İşte bu edebî mutluluk Tanrı'ya inanan ve ona yönelen her insanın

⁷⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 183-184 (p. 298).

⁷⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, s. 347.

⁷⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, s. 347 vd, 357 (dokuzuncu makalenin son faslı).

⁷⁹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, s. 359.

⁸⁰ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, s. 350, 353.

amelî akıldaki yetkinliği ölçüsünde kendisinden pay alacağı bir mutluluktur. Amelî akıldaki yetkinlik ise nefsin duygularını ölçülü kullanma alışkanlığını (*meleketü't-tavassu'*) kazanması ile olur.⁸¹

Söz konusu bu duyguların başat olanları arzu veya istek, öfke veya savunma ve sahip olma veya mülkiyet duygusudur. Bu duygular kendi içinde bir denge ve denetim düzeyine ulaşmış nefste bir alışkanlık haline geldiklerinde amelî aklın iffet, şecaat ve hikmetle ifade edilen temel erdemlerini oluştururlar. Bütün bu erdemleri tazammun eden ve onları tek isim ile ifade eden erdem adalettir. Bazılarının zannettiği gibi adalet dördüncü bir erdem değildir. Ayrıca nefsin bir alışkanlığı ve amelî aklın bir erdemi olan hikmet ile bilim ve felsefe anlamındaki hikmet de birbirine karıştırılmamalıdır.⁸² Kısaca İbn Sînâ, nazarî aklın erdeminin *hakk*, amelî aklın erdeminin *hayr* olduğunu ifade eder. Demek ki en temel iki erdem, her konuda doğru bilginin, her işte en iyinin peşinden koşma alışkanlığını edinmek ve bu doğrultuda çalışmaktır.

İbn Sînâ bu üç erdem ve nazarî akılda yetkinleşmiş kişiye, kendisine neredeyse Tanrı'dan sonra ibadetin helal olabileceğini söylediği rabbânî insan⁸³ ve arif-i mütenezzih adlarını verir.⁸⁴ Bunların bir derece altında kalanlar ise cennet sevgisi ve cehennem korkusuyla Tanrı'ya ibadet edenler ve erdemli olmaya çalışan abidler ve zahidler gelir.⁸⁵ Dînî kavramlar ile söylersek nefsin bu dünyadaki erdemi veya yetkinliği nazarî akıl bakımından mü'min, amelî akıl bakımından salih olmaktır.

Erdemli veya erdemsiz olma ve bunun gelecekteki ürünü olan mutluluk veya mutsuzluk her ne kadar nefsin kendine özgü bireysel bir tecrübe olsa da nefsin yani kişinin yetkinleşmesi, belli bir toplumsallık içinde, belli bir dayanışma ve yardımlaşma ile gerçekleşir. Zira insan, yaşamını sürdürmek ve

⁸¹ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, s. 354 vd.

⁸² İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, s. 378.

⁸³ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, s. 378.

⁸⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 178 (p. 289).

⁸⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 182.

yetkinleşmek için kendi kendine yeterli değildir. Şu halde ahlâkın gerçekleşmesi için toplumsal ilişkileri (*muâmele*) düzenleyen yasaya (*sünnet*) ve yönetime (*imâmet*) ihtiyacı vardır.

İbn Sînâ'ya göre siyasetin ana konusu, yasama, yürütme, yargı, yasaların ve devletin (*medîne*) ve ailenin (*nikâh*) özellikleri, iktidarın el değiştirmesi (*hilâfet-imâmet*) gibi konulardır. Daha önce de söylediğimiz gibi İbn Sînâ bu konulara *eş-Şifâ'nın el-İlâhiyyât/Metafizik* bölümünün onuncu ve sonuncu makalesinin iki, üç ve dördüncü fasıllarında değinir. Konuyu oldukça özet bir şekilde sunmaya çalışır.⁸⁶

İbn Sînâ'ya göre yasama insanların kendi iradelerine bırakırsa adalete dayalı yasal bir düzen kurulamaz. Yani yönetim adil olmaz. Çünkü her yönetim kendi çıkarına (*menfaat*) olanın adalete uygun, kendi çıkarına uygun olmayanın ise zulüm olacağını ileri sürer. İşte bu noktada İbn Sînâ ilâhî bir müdahalenin olması gerektiğini söyler. Bu müdahalenin imkânı, gerekliliği ve bu müdahaleye aracılık edecek kişinin (nebinin) özellikleri (vahiy alması, mucize göstermesi), bu müdahale ile verilen bilginin muhtevası (metafizik, ahlâk, hukuk, ibadet vb. konular) ve özellikleri üzerinde açıklamalarda bulunur.

Esasen İbn Sînâ'nın bu düşüncelerinin gerisinde yatan neden son derece makuldür. Onun yazılarından anlaşıldığına göre bu neden, bir toplumun yönetiminde yasama ile yürütmenin ayrı ayrı olmasıdır. Zira yasama ile yürütme birleşirse yürütmenin yasamayı kendi çıkarına kullanma ihtimali vardır. İbn Sînâ bu sorunun köklü ve akılcı çözümünün ancak nübüvvet ile mümkün olacağını düşünür. Çünkü bu durum ilâhî inâyetin bir gereğidir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre birey ve toplumun mutluluğu ve adil bir yönetim içinde yaşaması için nübüvvet ilâhî hikmet açısından lazım değil elzemdir.⁸⁷

İbn Sînâ'ya göre bu yolla yapılacak olan yasaların her çağda geçerli ve uygulanabilir olması için olabildiğince genel ol-

⁸⁶ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 364 vd.

⁸⁷ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, s. 22, 369 vd.

ması gerekir. Bu yasalar emirlerden çok yasaklar alanını belirlemeli, yani nelerin yapılacağından çok nelerin yapılmayacağını belirlemeli, açıklamalıdır. Özellikle de aile hukukunu düzenlemeli ve aileyi koruma altına almalıdır. Dolayısıyla eşcinsellik, yasal olmayan ilişki, hırsızlık, riba, kumar, yalancılık, kadının ehl-i kesb olması ve benzeri şeyler yasaklanmalıdır. Ülkenin (*medîne*) güvenliği ve bekâsı için savaş (*cidâl*) ve vergi (*zekât*) zorunlu olmalıdır.⁸⁸

Cihad yoluyla zulüm engellenmeli, zalimlere ve zalim yöneticilere güç veren mallar ve canlar onların elinden alınmalıdır. Çünkü o yöneticiler bu imkânları yönettikleri halka zulmetmek için kullanmaktadırlar. Ancak cihada karar vermek, yönetilenin değil yöneticinin işidir.

İbn Sînâ yönetimin nasıl el değiştireceğini de incelemekte bu konuda ülke güvenliği ve istikrarı göz önüne alınmaktadır. Bu nedenle toplumun istikrarını, ülkenin güvenliğini sağlayacak, toplumsal kargaşayı önleyecek en sağlıklı iktidarı değiştirme yolu atamadır (*nasb*). Mal veya kuvvet iktidarı haketme gerekçesi değildir. Bu itibarla mevcut olan adil yönetim/iktidar (*imâm-halife*) kendisinden sonra yönetime kimin geleceğini belirleme hakk ve görevine sahip olmalıdır. Mevcut iktidarın kendi süresi dolduktan sonra iktidar belirsizliğinin ülkenin ve toplumun içine sürükleneceği kargaşayı önlemek onun temel görevlerinden biridir. Dolayısıyla mevcut yönetici iyi bir halef bırakmadığında veya hiç halef bırakmadığında ülkede çıkacak kargaşanın ve bu nedenle yaşanacak acıların da sorumlusudur.

V. Sonuç

Kısaca bu yazıda, İbn Sînâ'nın İslâm felsefesi içindeki konumunu, hayatını, eserlerini bir bilim insanı olarak özelliklerini, özgün ve genel yönleriyle mantık, fizik, metafizik, ahlâk ve siyasete dair görüşlerini sunmaya çalıştık.

⁸⁸ İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*, s. 371 vd.

Bu yazının sonuç bölümünde ise onun bilim ve felsefe anlayışına ve onun bu konulara bakışına dair genel bir değerlendirme yapalım.

İbn Sînâ'da mantık, daima bilgi olarak bilgiyi inceleyen bir yöntem bilimidir. Bütün bilimlerden önce öğrenilmesi gerekir. Bilimsel çalışma için gereklidir ama yeterli değildir. Mantığı öğrenmek kadar ilmî çalışmada mantığın kurallarına riayet etmek de önemlidir. Mantığın semeresi bilimdir, felsefedir. İbn Sînâ'ya göre en genel anlamda iki temel bilim vardır. Birisi fizik (*tabîyyât*) diğeri metafizik (*ilâhiyyât*). Bu iki bilimin semereleri olan iki bilim daha vardır. Fizik bilimlerinin semeresi tıp bilimidir. İbn Sînâ bu konuda yeterli kitap ve makale yazmıştır. Metafiziğin semeresi ahlâk ve siyaset bilimidir. Ne yazık ki İbn Sînâ bu konuda tıp alanında yazdığı gibi müstakil bir kitap yazmamıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın metafiziği semeresiz kalmıştır, bu itibarla eksiktir. Belki de İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* gibi bütün bilimleri topladığı büyük bir külliyatın içine tıpla ilgili yazılarını dâhil etmemesi ahlâk ve siyaset ile ilgili müstakil yazılarının olmaması olabilir. İbn Sînâ'ya göre fizik olmadan tıp, metafizik olmadan ahlâk ve siyaset bilimi olamaz.

Fizik ve semeresi olan tıp, insanın bedeni için yani beden sağlığı için, metafizik ve siyaset ise insanın nefsi için gereklidir. Yani tüm bilimlerin gayesi insanın beden ve ruh sağlığına kavuşması içindir. Fizik ve semeresinin insan mutluluğuna katkısı dolaylı iken, metafizik ve semeresinin insan mutluluğuna katkısı doğrudandır. İbn Sînâ beden için olana yarar (*menfaat*), nefis için olan katkıya *hayr* adını verir. Çünkü metafizik nâtık nefse varlığının anlam ve gayesini (marifetullah) öğretirken ahlâk ve siyaset bu gâyeye nasıl ulaşılacağıнын yolunu ve yordamını öğretir.

İbn Sînâ fizik ve metafizik bakış açılarını ve konularını da-ima açık olarak belirlemeye birbirine karıştırmamaya çalışır. Fizik yatay nedenleri veya cisme içkin olan nedenleri, metafizik aşkın nedenleri, fizik maddî ve sûrî, metafizik fâil ve gâil nedenleri inceler. Fiziğin fâil nedeni zaman içindeki hareketin ve değişimin veya kuvveden fiile çıkışların nedeni olan doğa veya

sûret iken⁸⁹ metafiziğin fâil nedeni, imkândan vücuba çıkışın nedeni olan illet-i ûlâ, Mebde-i Evvel veya Vâcibu'l-vücûddur. Fiziğin fâil nedeni, zaman içinde iş görürken değişmenin nedeni olurken, metafiziğin fâil nedeni, zamanı ve mekânı muhit olarak yaratır, var eder.

Fiziğin fâil nedeni, doğal türlerin ikinci yetkinliklerinin nedeni olurken, metafiziğin fâil nedeni bizzat türlerin fâil nedeni, onların varlık nedeni olmaktadır. Dolayısıyla fizik türlerin ikinci yetkinliklerindeki ve zamansal ve mekânsal olarak ölçülebilen değişimleri incelemektedir. Bu itibarla fizikçi metafiziğin fâil nedenini bilmeden veya fâil nedeni bu işe dâhil etmeden fizikteki değişmeyi açıklayabilir. Fizikle metafizik bakış açısını birbirine karıştırmamak gerekir.

İbn Sînâ fiziğin konusu olan hareketi incelediği et-Tabîyyât'ın *es-Simâu't-tabîî* bölümünde fizik bilimler ile riyâzî bilimleri birleştirerek tüm doğa bilimlerinin salt nazarî fizikle hesap ve hendesenin mezcinden doğduğuna, dolayısıyla riyâzî bilimler altındaki tüm bilimlerin hesap ve hendesenin tabiat bilimlerine uygulanmasından ibaret olduğunu söyler.⁹⁰ İşte bu itibarla İbn Sînâ nazarında, fizik ve metafizik gibi iki temel bilim olduğunu söyledik. Gelenekte bu iki bilime ilim ve irfan adı verilmektedir.⁹¹ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre insanın değeri ilim ve irfana göre ölçülür.

İbn Sînâ'nın metafizik görüşlerinin önemli bir kısmında Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yakın durduğunu, onun bir Hanefî fakih olduğunu, ciddi bir Hanefî hukuk eğitimi aldığını söyledik. Acaba Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirisinde İbn Sînâ'nın felsefeci/filozof olmasının yanı sıra Hanefî mezhebine mensub bir fakih olmasının etkili olabileceğini ve bu konunun

⁸⁹ İbn Sînâ, *es-Simâu't-Tabîî*, s. 16-18, 32.

⁹⁰ İbn Sînâ, *es-Simâu't-Tabîî*, s. 54-60.

⁹¹ Molla Hüsrev, "Mukaddimetü'l-Mütercim", *Esâsü'l-İktibâs* Arapçaya çev. Molla Hüsrev, nşr. Hasan eş-Şâfiî, Muhammed es-Said Cemaleddin (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2004), s. 27.

araştırılması gerektiğini söyledik. Nitekim Gazzâlî'nin etkisinde kalan Gazzâlî sonrası Şâfiî olan Eşarî kelâmcılar daima bir şekilde İbn Sînâ'yı eleştirmişlerdir.

Kaynaklar

Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20: 416-417. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Arıcı, Müstakim. "İbn Sînâ Geleneğinin Doğuşu: İbn Sînâ'nın İlk Kuşak Öğrencileri". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni* (ed. Bayram Ali Çetinkaya). İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, s. 903-928.

Beyazîzâde Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri (el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe)* (nşr. ve çev. İlyas Çelebi). İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2017.

Bilgin, Kübra. "Mâverâü'n-nehir Bölgesinin Felsefe-Bilim Şeceresi Olarak Beyhakî'nin Tetimmetü Sıvânî'l-Hikme Adlı Eseri". *Felsefe Tıp ve Tarih* (ed. Müstakim Arıcı). İstanbul: Klâsik Yayınları, 2014, s. 173-210.

Durusoy, Ali. "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2015/1): 125-141.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 2012.

el-Fârâbî. "Duâu Azîm". *Kitâbu'l-Mille ve nusûsun uhrâ* (nşr. Muhsin Mehdî). Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986, s. 89-92.

el-Fârâbî. *et-Ta'likât* (nşr. Cafer Ali Yasin). Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1988.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehafütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı* (nşr. ve çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Gohlman, William E.. "Sîretü's-Şeyh er-Reîs (The Life of İbn Sînâ)" (çev. Macit Fahri), *Kitâbu'n-Necât*. Beyrut: Menşûrâtu Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985.

Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası* (der. ve çev. M. Cüneyt Kaya). İstanbul: Klâsik Yayınları, 2010.

Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası* (çev. Cüneyt Kaya). İstanbul: Klâsik Yayınlar, 2010.

Gürsoy, Adnan. "İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2015.

İbn Ebî Useybia. *Uyûnu'l-Enba' fî tabakati'l-etibbâ* (thk. Nezzar Rıza). Beyrut: Dâru Mektebeti Hayat, 1965.

İbn Rüşd. *Metafizik şerhi (Telhîsu mâ ba'de't-tabîa)* (nşr. ve çev. Muhittin Macit). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Rüşd. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi (Tefsîru mâ ba'de't-tabîa)* (nşr. ve çev. Muhittin Macit). 3 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

İbn Sînâ. "el-A'lâ". *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* (nşr. Hasan Âsî). Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983, s. 96-103. İbn Sînâ. "ed-Du'â". *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* (nşr. Hasan Âsî). Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983.

İbn Sînâ. "Risâle fi'd-du'â". *el-Mezhebü't-Terbiyevî inde İbn Sînâ* (nşr. Abdülemir Z. Şemseddin). Beyrut: eş-Şeriketü'l-Âlemiyye li'l-Kitâb, 1988.

İbn Sînâ. "fi'l-Işk", *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* (nşr. Hasan Âsî). Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye, 1983.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)* (nşr. ve çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ/Avicenna. *The Physics of The Healing (eş-Şifâ: es-Simâu't-Tabîi) Book I & II* (nşr. ve çev. Jon McGinnis). Utah: Brigham Young University Press, 2009.

İbn Sînâ/Avicenna. *The Metaphysics of The Healing (eş-Şifâ: el-İlâhiyyât)* (nşr. ve çev. Michael E. Marmura). Utah: Brigham Young University Press, 2005.

İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-Meâd* (neşr. Abdullah Nurani). Tehran: Müessesesi Mütalaati İslâmî, 1343/1984.

İbn Sînâ. *Kitâbu'l-Mecmû' evi'l-Hikmetü'l-Arûziyye fî meânî kitâbî Rîtûrikâ* (nşr. Muhammed Selim Salim). Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısıriyye, 1950.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)* (nşr. ve çev. Muhittin Macit). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantiğa Giriş (el-Medhal)* (nşr. ve çev. Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik* (nşr. ve çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik* (nşr. ve çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı). 2 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004-2005.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler (el-Burhân)* (nşr. ve çev. Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sînâ. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil (es-Saâde ve'l-hücecü'l-aşere alâ enne'n-nefs'e'l-insâniyyete cevherün)* (nşr. ve çev. Fatih Toktaş). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

İbn Sînâ. *el-Mübâhasât* (nşr. Muhsin Bidârfer. Kum: Müessesese-i Pejûhesha-yı Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1992.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Kıyâs* (thk. Said Zayed). Kahire: el-Heyetü'l-Âmme li-Şüûni'l-Metâbii'l-Emîriyye, 1964.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal* (thk. George Anawati, Mahmud el-Hudeyri, Fuad el-Ehvani). Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1952.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: en-Nefs* (thk. George Anawati, Said Zayed). Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1975.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ: et-Tabîyyât: es-Simâu't-tabîi* (thk. Said Zayed). Kahire: el-Matbaatu'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1983.

İbn Sînâ. "Şerhu Harfi'l-Lâm li'bni Sînâ". *Aristû inde'l-Arab* (haz. Abdurrahman Bedevi). Kahire: Vekâletü'l-matbûât, 1947, s. 22-33.

İbn Sînâ. "Şerhu 'Kitâbu Esûlûcyâ' el-Mensûb ilâ Aristû li'bni Sînâ". *Aristû inde'l-Arab* (haz. Abdurrahman Bedevi). Kahire: Vekâletü'l-matbûât, 1947.

İbn Sînâ. "et-Ta'likât alâ havâşî kitâbi 'en-Nefs' li'Aristû, li'bni Sînâ". *Aristû inde'l-Arab* (haz. Abdurrahman Bedevi). Kahire: Vekâletü'l-matbûât, 1947.

İbn Sînâ. *et-Ta'likât* (nşr. A. Bedevi). Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1973.

İmam Gazzâlî. *Hakikat Arayışı: el-Munkız Mine'd-Dalâl* (çev. ve thk. Abdurrezzak Tek). Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2017.

Kaya, Cüneyt. "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuna Bir Giriş Denemesi". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 27 (2009).

Kaya, Cüneyt. "Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnu'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 27 (2012): 29-67.

Keklik, Nihat. "Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ (980-1037) Hayatı ve Eserleri". *Felsefe Arkivi*, sy. 22-23 (1981).

Kindî. "Risâle fî Kemmiyeti Kütübi Aristutalis ve mâ yuhtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefe". *Felsefî Risâleler* (neşr. ve çev. Mahmut Kaya). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Macit, Muhittin. "Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psikososyal Rolü". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25 (2003/2).

Michot, J.. "Tables de Correspondance des Ta'liqat D'al-Farabi, Des Ta'liqat D'Avicenne et Du Liber Aphorismorum D'Andrea Al-pago". *MIDEO (Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales)*, sy. 15 (1982).

Molla Hüsrev. "Mukaddimetü'l-Mütercim", *Esâsü'l-İktibâs* (Arapçaya çev. Molla Hüsrev, neşr. Hasan eş-Şâfiî, Muhammed es-Said Cemaleddin). Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2004.

en-Nedim, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist* (neşr. ve çev. Ramazan Şeşen). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Özturan, Hümeýra. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukâyese". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sy. 5/1 (Nisan 2019).

Rescher, Nicholas. *İslâm Mantık Tarihi (The Development of Arabic Logic)* (çev. ve ekler Ahmet Kayacık). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

eş-Şehrezûrî, Şemseddin. *Nüzhetü'l-Ervah: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri* (neşr. ve çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

et-Tûsî, Nasiruddin. *el-İşârât ve't-Tenbîhât maa şerhi Nasiruddin et-Tûsî* (thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Maârif bi-Mısr, 1957.

MÜZÂKERELER

Fuat AYDIN*

Ben hem böyle bir çalıştayı düzenleyen hocalarıma, hem tebliğlerinden dolayı Ali Durusoy`a ve Gürbüz Deniz`e; ayrıca bu vesileyle okuma fırsatı bulduğum Kindî`nin *Risalelerinin* çevirmeni Mahmut Kaya hocama teşekkür ediyorum.

İlk olarak çalıştayın başlığına dair bir iki şey söylemek istiyorum. Doğrusu ben “İslâm Düşüncesi” derken bunun felsefe, kelâm ve tasavvufla sınırlandırılmış olmasından çok memnun değilim. Ben İslâm düşüncesi kavramının, İslâm Paradigması için düşünce üreten bütün alanları kapsamaması gerektiğini düşünüyorum. Bu kullanımın Tefsiri de, Hadisi de Fıkıhı da içermesi gerekiyor. Çünkü meselâ biz Buhârî`nin bir hadisçi olmasına rağmen *Sahih`*ini yazarken hem fıkıh hem de kelâm yaptığını; bu yüzden de eserinin içeriğini döneminin Fıkıhî ve Kelâmî tartışmalarına göndermeler yapacak şekilde oluşturduğunu biliyoruz. Dolayısıyla hadisçilerin de düşünce ürettiklerini, kendilerine özgü düşüncülerinin olduğunu ve onların ürettikleri bu düşüncelerinin de burada yer alması gerekmektedir. Yani esas olarak, İslâm Düşüncesi kavramının yalnızca Felsefe, Kelâm ve Tasavvufla sınırlandırılması gerektiğini düşünmüyorum. Hatta bu kavramın için Tefsir, hadis ve fıkıh gibi alanları kadar mimari, güzel sanatlar ve bilim felsefesi alanlarının da dâhil edilmesi gerekir.

Meselâ dünkü oturumda Bağdat şehrinin kuruluşunun üzerine oturduğu belli bir düşüncenin bulunduğu söylendi. Bu

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, faydin@sakarya.edu.tr

doğrudur çünkü İslâm şehrinin kuruluşunun ve mimarisinin belli bir düşüncenin yansıması olması gerekiyor ve gerçekten de böyledir. Yoksa genelde bir İslâm şehriden ve meselâ özelde bir Osmanlı Şehri`nden söz etmek mümkün olmayacaktır. Nasıl ki bir Orta çağ Hıristiyan Şehri`nden, Hint Şehri`nden ve Çin Şehri`nden söz etmenin mümkün olamayacağı gibi. Bu yüzden İslâm Düşüncesi kullanımını yalnızca felsefe, kelâm ve tasavvufu sınırlandırmak, düşüncenin üretildiği alanların ve hatta düşünce üretenlerin daraltılmasına, bir dünya görüşünün yansıması olarak düşünce üretilmiş olan çok sayıda alanın da dışarıda bırakılmasına yol açacaktır.

İkinci olarak, Gürbüz tebliğinde Kindî`den varlığın bir özünün olduğunu ve bunun da bilim yapmaya imkân verdiğine dair düşüncesini nakletti. Ben dinler tarihi çalışıyorum. Ancak görebildiğim kadarıyla İslâm Felsefesinde yapılan şeyler genelde tarih çalışması gibi görünüyor. Oysa artık, tarih çalışmayı bırakıp İslâmî paradigma içinde üretilen şeyleri, modern meselelere taşımaları gerekiyor.

Meselâ post-modern dönemi sonrasındaki non-essentialist (herhangi bir şeyi neyse o kılan bir özün bulunmadığı) yaklaşımlara bir alternatif olarak ya da onların yol açtıkları birtakım modern problemlere, Müslümanların, var ya da bilmiyorum ancak bu özcü yaklaşımları taşımaları ve tarih yapmaktan vazgeçerek felsefe üretmeleri gerektiğini düşünüyorum. Mesele Ömerlerin klâsik İslâm düşüncesindeki insan algısına dair çalışmalarını modern döneme taşıyarak yani, klâsik yaklaşımlardan kurtulup, bir Müslümanın insanı nasıl anladığına dair düşünceler üretmeleri ve İslâm düşüncesini yaşayan bir şey haline getirmelerini istiyorum. Meselâ fıkhıta organ nakli ve dolayısıyla da ölümle alakalı birtakım çalışmalar yapılıyor. Ben fıkıhçıların İslâm`ın insan algısı, ruh algısına dair kavramlar üretme potansiyeline sahip olduklarını düşünüyorum. Dolayısıyla onların da çalışmalarına alt yapı olacak ya da onlar tarafından kullanılacak insanla, ruhla varlıkla, çevreyle, insanî ilişkilerle vs. hususunda kavramların İslâm filozoflarının ya da İslâm felsefesi/düşüncesi çalışan arkadaşların üretmeleri gerekmektedir. Hasan Hacak`ın çalışmasından (*Atomcu Evren Anlayışının*

İslâm Hukukuna Etkisi: Kelâm-fıkıh İlişkinine Dair Bir Analiz. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.) İslâm Felsefesi ve Kelâmın ürettiği araz ve cevher kavramlarının fıkıhta nasıl temel alındığını ve kullanıldığını biliyoruz. Bu yüzden İslâm'ın felsefesiyle/düşüncesiyle uğraşanların asıl yapmaları gereken şey tarihte takılıp kalmak değil, daha güncel problemlerde ilgilenerak bizi modern hayatta var kılan daha doğrusu varlığımızı modern dünyada hissettiren birtakım düşünceleri üreten çalışmaların yapılmasının acil ihtiyaç olarak görüyorum.

Son olarak. Ali Durusoy tebliğinde ve daha önceki konuşmalarımızda da İbn Sînâ'nın Aristo'yu bitirdiğini yani artık bir daha Aristo'ya gidilmediğini ve artık bütün başvuruların kendisine yapıldığını; ondan harekete felsefe icra edildiğini; Eşref de, Râzî ile birlikte artık İbn Sînâ'ya dönülmeyip onun üzerinden devam edildiğini söyledi. Fakat Damat İbrahim Paşa zamanında başlatılan tercüme hareketlerinde, Yanyalı Esad Efendi'nin tekrar Aristo'ya dönmesinin gerekçesi nedir? Biz Aristo tercüme sonrası ayağa kalkmıştık, tekrar yine oradan başlamamız mı gerekiyor diye mi düşündü. Bunu da bir soru olarak sorup, tekrar emeği geçen herkese teşekkür ederek konuşmamı bitirmek istiyorum.

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

“Kindî ve Mirası” Tebliğinin Müzakeresi

İlk Meşşâî filozof olarak kabul edilen Kindî, vali bir babanın evladı olarak iyi bir eğitim hayatı geçirmiştir. Onu ilk İslâm filozofu olarak nitelendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Kindî'yi Meşşâî ekolün ilk sistematik hakîmi olarak kabul etmek gerekmektedir.

Bağdat, Şam ve Basra gibi İslâm şehirlerinde (medîne), önemli iz bırakan ve dalga etkisi yaratan düşünür, filozof ve akımlar ortaya çıkmıştır. Halifenin davetiyle saraya gelen Kindî, halifenin oğlunun eğitimi vazifesiyle görevlendirilmiştir.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bacetinkaya@hotmail.com

Tercüme faaliyetlerinde Bağdat'ta Beytül-Hikme'de önemli görevlerde bulunan Kindî, bir çeviri vazifesinde bulunmamakla birlikte tercümeleri incelemiş ve kontrol etmiştir.

Kindî, kelâmî metodoloji üzerinden değil, felsefî metodoloji üzerinden bilgi ürettiği iddiası, tebliğ metninde yer bulmaktadır. Buradan hareketle akıl ile nakil arasında tercih söz konusu olduğunda Kindî'nin tercihini nakil yönünde kullandığı görülmektedir. Ancak o, Basra'da ortaya çıkan Mu'tezile sistemine dâhil olmamıştır.

Yine tebliğ metni bize Kindî'nin farklı bir yönüne de söylemektedir. O da Müslüman ve Ehl-i Kitaptan olmayan filozoflardan yararlanarak, onlardan referanslarda bulunmasıdır. Dinî inanç ve değerleri, Kindî, Müslüman olmayan ve aynı zamanda Ehl-i Kitap'tan da olmayan filozofların düşünceleriyle temellendirmeye çalışmıştır. Bundan dolayı, o, tepkiler almış ve eleştirilere muhatap olmuştur.

Felsefeye ilginin azaldığı dönemlerde Kindî'nin sarayla ilgisinin azalması, aklî düşünce alanındaki çalışmaların yöneticilerce desteklenmesinin ehemmiyetini ortaya koymaktadır.

Kindî'nin eklektik bir filozof olduğunu vurgulayan tebliğ, bu kapsamda İslâm felsefesinde eklektisizmi gerçekleştiren ilk filozofun onun olduğunu bildirmektedir.

Geçmişte ortaya konun düşüncelerle ilgisini hiç kesmeyen Kindî, geçmiş milletlere, toplumlara ve düşünürlere teşekkür etmenin bir sorumluluk olduğunu düşünmektedir. Ona göre, felsefî bilgi "küçük derelerin büyük bilgi ırmağına akması" gibi güçlenmiş ve kendi ayakları üzerinde durmuştur.

Çok velud Müslüman bir filozof olan Kindî'nin, 241-300 eserden ancak 40'ı günümüze ulaşabilmiştir.

Kindî'nin nezdinde felsefenin işi ve vazifesi nedir? Tebliğ bu soruyu onun ifadeleriyle cevaplamaya çalışmaktadır: "Felsefe (akıl), anlamı olan lafızlara dayanır, anlamsızlarla uğraşmak felsefenin işi değildir."

Kindî, kavgacı ve cedelci bir düşünür değildir. O, meseleleri ele aldığında mugalata ve retoriğe fırsat bırakmayacak ve alan açmayacak bir şekilde fikirlerini ifade eder.

Kindî, aklî tutarlılık bakımından meselelere bakmaya çalışmayı ilke edinmiş bir filozoftur. Ona göre aklın kaynağı; Pythagoras, Sokrates, Platon, Aristo, Plotinus, Proclod'tur.

İnsanî bir yeti olarak ispatın ve tutarlılığın kaynağı olarak akıl, Kindî için, önem arz etmektedir. Bundan dolayı o, akıl ile ilgili müstakil risâle yazan ilk kimsedir.

Kindî'nin ilk ve en önemli katkısı: Yunan felsefî düşüncesinin ve felsefî terminolojisinin İslâmî dünya görüşüne intikalinde ciddi tercihlerde bulunmuş olmasıdır.

Kindî, bir bakıma 'ilklerin' filozudur. İlk Meşşâî filozof olarak Kindî'nin felsefî manadaki ilk "Hudud" risâlesi, bu konuda yazılan ilk eserdir. Yine o, teslise mantık temelli bir red-diye yazan ilk kimsedir.

İlimleri birbirine temel yapmayı bir yöntem olarak seçen Kindî'ye göre "bir ilim dalında araştırma yapanların, öncelikle o ilmin alanına giren şeylerin sebeplerinin ne olduğunu araştırmaları gerekir."

Aristo'dan etkilenen Kindî için, fizik değişenin, metafizik ise değişmeyen ilmini verir. Bir şey kendisinin sebebi olamaz, değişmenin sebebi değişme, değişenin sebebi değişen değildir.

Metot konusunda Kindî, her bilgi alanın diğerlerinden farklılaştıran bir yönteminin olduğunu bildirmektedir. Bu yöntemeye göre, her bilim alanı kendine özgü olarak gelişme kaydetmektedir. Yani her ilim sahası, kendi metodu ile kendisini ortaya koymaktadır. Aksi takdirde, Kindî'ye göre, birbiriyle ilgili ve ilişkili olmayan yöntemleri birbirine karıştırmak kargaşa ve fikrî kaosa yol açmaktadır.

Kindî için en değerli ve yüce felsefe İlk Felsefe'dir. İlk felsefe, ona göre, Tanrı'yı bilmektir. Tanrı'yı bilmek ve O'nun sebebi olarak konumlandırmak, her var edileni veya varlığı ilk sebep üzerinden bilmek demektir. Aslında Kindî, bu noktada

Aristo'nun tek ve en yüce ilim dediği İlk Felsefe'ye, yani metafiziğe dikkat çekmektedir. Bu da onun Aristo'nun eserlerinden esinlendiğinin veya etkilendiğinin önemli bir göstergesidir.

Aristo'nun İlk Sebep'i, Kindî'de Tanrı yerine geçmektedir. Dolayısıyla Kindî, İlk Sebep'i bilmek derken, aslında Tanrı'yı bilmeyi kastetmektedir.

Kindî için, felsefe, konusu itibarıyla "insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir." Felsefeden hareket eden Kindî, bu çerçevede 'bilgelik nedir?' sorusunu sorar. Ona göre "külli varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmaktan ibarettir."

Şu halde Kindî'ye göre, felsefenin muhtevası olmalıdır?

İlahiyat, vahdaniyet ve ahlâk bilgisi, faydalı ve faydalı etmeye yarayan her türlü bilgi, zararlıdan korunma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisi olan felsefenin sınırları içine girer.

Ahlâk ve değer noktasında Kindî, ahlâkî manada felsefeyi tanımlamaya çalışmaktadır. Tebliğde de ifade edildiği üzere, Kindî, felsefeyi "etkisi açısından; insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir" şeklinde tanımlamaktadır. Platon'un *Devlet* adlı eserindeki felsefe tanımının benzeri olarak görülen bu tarif, aslında filozofun mutlak şekilde erdemli olması gerektiğini bize hatırlatmaktadır.

Nihayetinde tebliğin yazarı Gürbüz Deniz Hocamız, ilâhî olan fiillerin ve isimlerin, felsefe uğraşan kişilerin zihin, gönül ve fiillerine tecellisi şeklinde itiraz edilemeyecek bir yorumda bulunmaktadır. "Ölüme hazırlık" şeklindeki felsefe tarifi, hakikatte filozofun haz ve meşru olmayan kötü arzularını öldürerek mutlak erdemi elde etmesini sağlayacaktır.

Felsefenin gereksiz olduğunu savunanlar, Kindî'nin gözünde, bunu ispatlamaları gerekmektedir. Sebep gösterme ve ispatlamanın, varlığın hakikatini bilmenin vazifesi olduğunu

söyleyen Kindî, bu şekilde felsefe karşıtlarının sözlerine işaretlerde bulunmaktadır.

Tebliğde yer verilen Kindî'nin felsefede öğrenilmesi gereken ön bilgilerle ilgili sözleri gerçekten hakikat arayanlar için bir rehber niteliğindedir:

“Sen (felsefî) olan bu ön bilgileri iyi öğren ki bunlar, gerçekleri bulmanda sana kılavuz, bilgisizliğin karanlığından ve tereddüdün verdiği sıkıntıdan kurtulmanda akıl gözünü aydınlatan bir meşale olsun.”

Kindî için felsefede iki amaç öne çıkmaktadır: Bilgi üretmek ve ahlâklı (erdemli) bir yaşayıştır. Bu aslında Ebû Bekr er-Râzî'nin de ifade ettiği şekliyle felsefî bir yaşam biçimini (es-Sîretü'l-felsefiyye) akla getirmektedir.

Kindî, Tanrı'yı varlığı tam olduğu için ezeli olduğunu ifade eder. O'nun öncesi ve sonrası olmadığı gibi Varlığı başkasından değil, kendindir. Sebepsiz bir Varlık olarak Tanrı, bütün var olanların Sebebi'dir.

Tebliğ, Kindî'yle ilgili olarak Yeni Platoncu olduğu iddialarını ele almaktadır. Bu çerçevede “âlemin hudusu/sonradanlığı noktasında ortaya koyduğu bazı düşüncelerinin bu iddiayı doğrulamadığı ifade edilmektedir.

Kindî, felsefe ve din ilişkisi konusunda uzlaşmacı bir yolu tercih etmektedir. Ona göre felsefe ve din aynı hakikatin peşindedir. Bu kapsamda peygamber ve filozofun gayeleri birdir.

“Kindî; din ile felsefe arasında ciddi bir ayrılık olduğunu kabul etmez. Ona göre her ikisi de **dünya ve ahiret saadeti adına hikmeti araştırırlar. Hem vahyin ve hem de felsefî usûlün kişiyi hakikate götürüleceğine inanır.** Ona göre, Peygamber ile filozofun gayret ve hedefleri aynıdır. Ancak peygamber (vehbi olan) ilâhî bilgiye, filozof ise beşerî olan kesb bilgisine göre hakikate yöneldiği için **Peygamber'in aldığı vahyî bilgi, filozofun bilgilerine göre daha güvenilir konumda ve üstünlüktedir.** Birisinin bilgisi her zaman yanlışlanabilir bir düzlemde iken diğersinin bilgisi ilâhî kaynaklı olduğu için yanlışlanamaz.”

Kindî'ye göre vahyi yorulmamak gereklidir. Bunu en iyi yapacak olanlar filozoflardır. Vahyin suretini (form) muhafaza etmek şartıyla iyi niyetle her türlü tefsir yapılabilir. Nassın zahîrî formu ortadan kaldırılmadığı müddetçe her türlü yorum serbesttir.

Vahyî bilgi felsefî bilgiden üstün olduğunu düşünen Kindî, bunu tebliğde de geçen, şu cümleler söylemektedir:

“Bu ayetlerin buncacık harflerle toplu olarak ifade ettiği manayı hangi insan, beşer felsefesi ile ifade edebilir! Nitekim çürüdükten sonra kemiklerin dirileceği, O'nun kudretinin, gökleri ve yeri yaratmaya yettiği ve bir şeyin kendi zıddından meydana geldiği izah edilmiştir ki, mantık dili bunu ifadeden âciz, beşerin en son gücü onun benzerlerini ortaya koymaktan uzak ve cüz'î akıllar onu kavramaktan yoksundur.”

Nihayetinde Kindî için, vahyî bilgiden sonra en üstün bilgi filozoflara ait yorumdur /bilgidir.

Ömer TÜRKER*

İslâm Felsefesi Tarihinde Bağdat

İslâm tarihinde bir kısım şehirler bizzat İslâm dininin veya bilimlerin tarihi bakımından hususi öneme sahiptir. Mekke İslâm'ın ilk tebliğ edildiği ve bütün dönemlerde Müslümanlar için vazgeçilmez olan Kâbe'ye ev sahipliği yapmasının yanı sıra tefsir ve kıraat ilminin teşekkülüne de tanıklık etmiştir. Medine İslâm'ın davetinin devletleştiği hicret diyarı olmasının yanı sıra ilerleyen asırlarda Malikî fıkıh ekolünün teşekkülüne tanıklık etmiştir. Küfe, bilhassa Hanefî fıkıh geleneğinin teşekkülüne ev sahipliği yapmıştır. Basra, İslâm'ın ilk nazarî düşünce geleneklerine ev sahipliği yapmıştır. İslâm'ın ilk nazarî düşünce geleneği olan Mu'tezile mezhebi, Basra'da teşekkül etmiş ve pek

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, om.turker@gmail.com

çok kelâmî tavır orada ortaya çıkmıştır. Bağdat ise sayılan şehirlerden iki yönüyle ayrılır.

Birincisi, uzun yıllar hilafet merkezi olması nedeniyle bütün dinlerin, mezheplerin ve muhtelif tavırların bulunduğu bir kültür olmasıdır. Bu yönüyle Bağdat kısmen Basra'yı andırır. Basra da ilginç bir şekilde muhtelif tavırların bir araya geldiği bir şehirdir ve bu yönüyle ilk iki asırda Basra'ya benzer bir kültürel ortam neredeyse yoktur. Hindistan, Çin, Afrika, Anadolu, İran ve Türkistan'dan tüccarların bulunduğu, pek çok din ve mezhebe müntesip insanların yaşadığı bir şehirdir. Mu'tezile'nin yanı sıra Mürcîlik de Basra'da gelişmiş, ilk tekke Basra'da kurulmuştur. Bağdat'ın kültürel çeşitliği, her ne kadar Basra'nın daha karmaşık ve gelişmişse de teorik eğilimleri ve ilgileri itibarıyla Basra'yı andırır hatta onun bir devamıdır. Nitekim önce Basra Mu'tezilesi kurulmuş, ardından onun bir devamı olarak Bağdat Mu'tezilesi kurulmuştur. Ama Bağdat, Abbasîlerin imparatorluk aklının öngördüğü çeşitliği fazlasıyla barındırmıştır.

İkincisi ve bizim buradaki konumuz açısından daha önemlisi ise felsefe eserlerinin tercümesinin Bağdat'ta projelendirilmesidir. Bilindiği üzere Abbâsî Devleti Mu'tezile mezhebinin resmi mezhep haline getirildiği Hicrî 200-220 arasında Yunan bilim ve felsefesine ait kitapların tercümesini devlet projesi haline getirdi. Böylece şiir ve tiyatro eserleri hariç bütün Yunan külliyyatı Arapçaya aktarılmıştır. Tercümeler, sadece felsefe ve bilim külliyyatının Arapçaya kazandırılmasından ibaret değildir. Tercümelerle birlikte İslâm'ın genç medeni havzasında ilk kez bir filozoflar cemaati oluşmuş ve kadîm dünyanın hikmeti, bütüncül ve sistemli bir şekilde tevarüs edilerek tedris ve telife konu olmaya başlamıştır.

Tercüme faaliyetinin Bağdat'ta yapılması, İslâm'da felsefî düşüncenin serüveni bakımından birkaç önemli sonuç doğurmuştur. Birincisi: Bu durum, felsefî düşüncenin uzun süre Bağdat merkezli olmasını intaç etmiştir. Öyle ki Fârâbî, Âmirî ve

İbn Sînâ gibi İslâm'ın büyük filozoflarının neredeyse tamamı, doğuda, Horasan ve Mâverâü'n-nehir bölgelerinde yetişmiş olmasına rağmen, Bağdat Moğollar tarafından tahrip edilinceye kadar merkezi konumunu sürdürmüştür. Zira tercümelerin yanı sıra ilk felsefî eserler de Bağdat'ta kaleme alınmıştır. Kindî, Ebû Süleyman es-Sicistânî, Yahya b. Adiy, İhvân-ı Safâ gibi İslâm felsefesi tarihinin önemli simaları, felsefî çalışmalarını Bağdat'ta yapmıştır. Her ne kadar Türkistan bölgesinden geldiğinde yetişmiş bir filozof olsa da Fârâbî de mevcut bilgilerimize göre ileri düzey dil eğitimini Bağdat'ta ikmal etmiştir.

Şüphesiz Bağdat'ın bilim ve kültür merkezi olması, İslâm coğrafyasının geri kalanındaki bilimsel ve kültürel atılımları bir şekilde Bağdat'la ilişkili hale getirmiş ve bu sayede Bağdat aynı zamanda bilginin ve bilgiyi taşıyan malzemenin temerküz ettiği bir bölgeye de dönüşmüştür. Bununla birlikte Bağdat merkezli felsefî çalışmaların birkaç hususiyetinden bahsetmek gerekir.

1. Bağdat'ta hâkim felsefe geleneğinin çalışmalarının birkaç temel sorun üzerine yoğunlaştığı görülür: (i) Tanrı-âlem ilişkisi; (ii) din-felsefe ilişkisi; (iii) yöntem sorunu.

2. Tanrı-âlem ilişkisi sorununa Fârâbî'den başlayarak ciddi katkılar vermişlerdir. Kindî'den İbn Sînâ'ya uzanan süreçte İslâm felsefe geleneğinde Tanrı-âlem ilişkisine dair ifade edilen neredeyse bütün görüşler kaynağını Bağdat'taki felsefî çalışmalarda bulur. Kindî yoktan yaratma ve hudusu kabul ederek Yunan felsefesi metinlerini bu iki teoriyle okumuştur. Kindî'nin kelâm geleneğinden farklı, nedensellik ilkesini içeren, madde-suret teorisini kullanan bir yoktan yaratma ve hudûs görüşü geliştirdiği görülür. Fârâbî, Yeni Eflâtunculuktan tevarüs edilen sudur teorisini benimseyerek bu teorinin bütün ilmî bilgi külliyyatıyla uyumunu tamamlamıştır. Suduru benimseyen Fârâbî, Yunan'da bulunduğunu düşündüğü versiyonlarıyla birlikte yoktan yaratma ve hudûsu eleştirmiştir. Böylece İslâm'ın ilk iki önde gelen filozofu, Tanrı-âlem ilişkisi hakkında farklı uç-

ları temsil eden teorileri inşa etmiştir. Fârâbî'den İbn Sînâ'ya varıncaya dek Bağdatlı meşhur filozoflarının tamamı, yoktan yaratma ve suduru birleştiren bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu, bir tür Kindî ve Fârâbî uzlaştırması olarak değerlendirilebilir. Yahut erken dönemde Kurân'da yaratmaya ilişkin ayetlerin nasıl anlaşılacağı hususunda kelâm geleneğinin icma ettiği yoktan yaratma görüşüyle uzlaşa teşebbüsü olarak değerlendirilebilir.

3. Bağdat felsefe halkasını karakterize eden tavırlardan biri, din-felsefe ilişkisinin nasıl tesis edileceği sorununa eğilimleridir. Fârâbî'nin din-felsefe ilişkisini ele aldığı metinlerin bir kısmını Bağdat'ta bulunduğu dönemden sonra Halep, Şam ve Kahire hattındaki seyahatlerinde kaleme alındığı bilinmektedir. Fakat Fârâbî'nin Bağdat'a geldiğinde kırklı yaşlarda olduğu belirtilmektedir. Bu meseleye ilişkin kanaatlerinin daha önce oluştuğu tahmin edilebilir. Durum her ne olursa olsun Bağdat'ta Fârâbî'den de bağımsız şekilde din-felsefe ilişkisinin sorunsallaştırıldığı görülebilir. Özellikle Fârâbî sonrasında Bağdat felsefe halkasının reisi olan Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin din ve felsefenin gayede bir ama yöntemde farklı olduğu üzerine kurulu yaklaşımı oldukça özgün bir uzlaştırmadır. Fârâbî, felsefeyi dinin hakikati, dini felsefenin kiteselleştirilerek bir yaşam formuna dönüştürülmesi olarak değerlendirmişti. Sonraki Bağdat filozofları, felsefeyi dinin sureti, dini ise felsefenin sireti olarak değerlendirmiştir. Sicistânî oldukça dakik bir tartışma yaparak dini ve dindarlığı niteleyen temel kavram (sabite ve teslimiyet) ile felsefe ve filozofluğa niteleyen temel kavramları (araştırma ve yenilik) ayırtmıştır. İhvân-ı Safâ, felsefeyi dinin hakikatini kavramayı sağlayan araştırma yollarından biri olarak değerlendirmiş ama deruni bir dindarlıkla ulûhiyet ve gayb bilgisine ulaşan velinin marifetini nazar yoluyla teorik bilgiye ulaşan filozofun idrakini de ikmal eden bir üst bir marifet olarak değerlendirmiştir. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat Fârâbî'den sonra Bağdat felsefe halkasında dinin felsefeye veya felsefenin dine nispetle nasıl açıklanacağı sorusu, çeşitli tavırları

ortaya çıkarmıştır. Bütün tavırları aynı zamanda muhtelif nübüvvet açıklamaları olarak da değerlendirmek mümkündür. Fârâbî'nin tavrını, dinin veya nübüvvetin felsefeye mülhâk sayılması olarak özetleyebiliriz. Sicistânî'nin tavrını, felsefe ve dinin müstakil yollardan hakikate ulaştırın bağımsız yöntemler olarak görülmesi şeklinde özetleyebiliriz. İhvân-ı Safâ'nın tavrını, dinin bütün insan fertlerine ulaşabilen bir hakikat olmasının yanı sıra bütün insanî çabaları itmam eden hakikat idraki olarak görülmesi şeklinde özetleyebiliriz.

4. Bağdat felsefe halkasına damgasının vuran en önemli felsefî sorun, belki de yöntem teorisidir. Bizzat Fârâbî'nin doğrudan talebeleri de dâhil İbn Sînâ'ya varıncaya dek bütün Bağdatlı filozoflar, Fârâbî'nin teorilerini kısmen takip etmişler ve filozofla görüşler ve teoriler üzerinden değil, sorunlar üzerinde irtibat kurmuşlardır. Heralde bunun tek istisnası Fârâbî'nin mantık alanındaki çalışmalarıdır. Zira Fârâbî'nin mantık eserleri, diğer eserlerine nispetle daha yaygın bir ilgiye mazhar olmuştur. Mantığın Bağdat felsefe halkasındaki önemini kavramak için bizzat Fârâbî'ye mantık alanını İslâm'da yeniden inşa etmesi nedeniyle "el-muallimu's-sânî" denmesi ile Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin "el-mantıkî" unvanıyla da anılmasıdır. Sonraki dönemlerde böylesi bir unvan, bütün ilmî kariyerinin odak noktasında mantık çalışmaları bulunan Kutbüddin er-Râzî'ye de verilecektir. Özellikle Sicistânî'nin yönetimindeki felsefe halkası, yoğun bir şekilde mantık çalışmaları yapmıştır. Bu ilgi, ilmî ağırlık merkezinin doğu İslâm dünyasına kaymasına kadar devam edecektir.

Bağdat felsefe çevresi, etnik ve dinî kimlik yönünden de en azından başlangıçta çeşitlilik barındırır. Özellikle tercüme döneminde etkin şahısların bilhassa Nasturî Hıristiyanlardan olması bu çeşitliliğin temel sebeplerinden biri sayılabilir. Çeşitli milletlere ve dinlere mensup araştırmacıların bir arada bulunduğu bir ilmi muhit, Bağdat'ta felsefe ve bilim çalışmalarının genel olarak İslâm medeniyetinin çeşitliliğini temsil etmesine

imkân vermiştir. Şüphesiz bilimlerin tevarüsü ve hakikat araştırması, yeni tesis edilen İslâm medeniyetinin bir projesidir ve bu sebeple ilerleyen asırlarda felsefe halkaları daha ziyade müslüman filozofların hâkim olduğu bir muhite dönüşecektir. Nitekim Yahya b. Adiy, âhir ömründe ihtida eden Yahudi filozof Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, İbn Kemmûne ve İbn Meymun gibi birkaç ismi çıkardığımızıza İslâm'da felsefe geleneğinin bütün önemli isimleri Müslümandır. Ayrıca Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi kurucu isimlerin de tamamı Müslümandır.

Bağdat Abbâsîler zamanında kurulduğundan esas itibarıyla Sünnî bir şehirdi ve kadîm bilim külliyyatının Arapçaya aktarılması da Sünnî bir projeydi. Bu projede Şiiilerden farklı olarak Sünnî cemaatin bir parçası sayılması gereken Mu'tezilenin etkisi olduğu söylenebilir. Yahut İslâm'ın teorik ve pratik disiplinleri olan kelâm ve fıkıhın gelişiminin, Müslümanların kadîm medeniyetlerin teorik ve pratik bilimler mirasını kendi ilmî araştırmalarının bir parçası haline getirme aşamasına ulaştığı söylenebilir. Gerekçesi her ne olursa Bağdat merkezli yapılan bu faaliyet, İslâm dininin temel değerlerinin evrenselleşmesinin ve yaklaşık bin yıllık süreçte insanlığın düşünen zihni haline gelmesinin ana unsurlarından biridir. Bu sebeple motor gücü, Sünnî iktidarlar ve İslâm'ın ana gövdesini oluşturan Sünnî blok olmakla birlikte başka mezhep ve dinlerden bütün kesimlerin katıldığı büyük bir medeni faaliyete dönüşmüştür.

Eşref ALTAŞ*

Bir Felsefe Merkezi Olarak Bağdat

Irak havzasının felsefî hareketin gelişmesi açısından önemi büyüktür. Ancak öncelikle Basra ile Bağdat'ın ayrı havzalar olarak ele alınmasının önemli olduğunu dile getirmek gerekir. Çünkü İslâm'daki düşüncenin Yunanî tarzdaki faaliyetinin -ister tercüme ister telif tarzında olsun- esas merkezinin hilafetin başkenti Bağdat olduğunu söylemek gerekir. Bağdat bu anlamda halifenin, vezir ailelerinin ve bürokratların destekleriyle ayakta kalabilen mütercim ve filozoflara ev sahipliği yapabilecek özelliklere sahiptir. Diğer yandan ticaret ve tarıma dayalı sivil yapısı itibariyle Basra ise kelâm, dil ve tasavvuf tarzındaki düşüncenin esas merkezi olmuştur. Öyle ki sosyo-ekonomik yapısı, entelektüel canlılığı, dinamizmi ve kültürlere açıklığı itibariyle Basra'nın hicri ikinci ve üçüncü asırlarda pekâlâ Antik felsefenin Atina'sından daha canlı bir merkez olduğu ileri sürülebilir.

Basra'nın Bağdat karşısında farklı bir konumda olduğunun rasyonel temellerini gösterme adına burada ilk üç asırda kelâm, dil ve sûfî tarzlarda inşa edilen düşüncenin temsilcilerinden bazı isimleri vermek istiyorum. Her şeyden önce Mu'tezile'nin Basra okulunun hem kelâmı kurma hem mesailini belirleme hem de din dışı gruplara karşı dini savunma aracı olarak kullanmada özgün bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Başta Hasan el-Basrî (ö. 110/728) olmak üzere Mu'tezilî âlimler Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), İbrâhim en-Nazzâm (ö. 231/845), Câhiz (ö. 255/869), Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm (ö. 270/883 [?]), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim (ö. 321/933) gibi

* Doç. Dr., Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, esrefaltas@hotmail.com

isimlerin tamamı Basra merkezli faaliyetlerini sürdüren âlimlerdir. Mu'tezile'nin Bağdat'taki kolu ise teorik açıdan Basra kolidan daha zayıf addedilebilir ki Bağdat'taki Mu'tezilî alimler arasında Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841), İbn Ebû Duâd (ö. 240/854) sayılabilir.

Dil ve edebiyat üzerine çalışan entelektüellerin birçoğu da yine Basra merkezli olup bunlar arasında şunlar sayılabilir. Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), İsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Halîl b. Ahmed, (ö. 175/791), Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824-25 [?]), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), Asmaî (ö. 216/831), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863), Müberred (ö. 285/898), İbn Düreyd (ö. 321/933).

Basra tasavvuf açısından da önemli bir yere sahiptir. Çünkü Basra'da Hasan-ı Basrî ve onun öğrencileri Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce) ile Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 177/793) bulunmaktaydı. Ayrıca Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]), Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767 [?]), İbn Rebah (ö. 114/732) gibi sûfiler de Basra'da bulunuyordu. Büyük tasavvuf imamları Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Cüneyd-i Bağdâdî, (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922) gibi isimler ise daha çok Bağdat merkezli sûfiler olarak belirlenebilir.

Felsefe söz konusu olduğunda, felsefî özet tercümelere itibariyle İbnü'l-Mukaffa' dışarda tutulursa ana merkezin Bağdat olduğu söylenmelidir. Bağdat'taki felsefenin seyri iki ana başlık altında ele alınabilir. Bunlardan birincisi tercümelere zemin oluşturması, ikincisi ise çeşitli ekollere mensup filozofların felsefî faaliyetlerine zemin oluşturmasıdır. Çünkü Bağdat Abbasi-lerin ikinci halifesi Mansûr tarafından 762'de kurulduktan sonra sadece Müslümanların hâkim olduğu Abbasî devletinin başkenti olmamış aynı zamanda Hint, İnan ve Yunan gibi eski

kültür coğrafyalarının hepsinin bir araya toplandığı ilim, kültür ve medeniyet merkezi haline gelmiş kozmopolit bir merkezdir. Helenizm'in İskenderiye, Antakya, Urfa, Nusaybin, Harran gibi merkezlerinden bilhassa Cündişâpûr'dan Süryânî ve Harranlı bilginler Abbasi halifeleri ve Bermekî, Nevbaht, Bahtışu, Maseveyh, Tayfurî, Huneyn gibi vezir ailelerinin teşvikiyle Bağdat'a gelerek buradaki tercüme faaliyetine katılmışlar; Yunanca, Pehlevîce, Sanskritçe ve Süryânîce eserleri Arapçaya çevirmişler ve bu çeviri faaliyetleriyle birlikte felsefî faaliyetin de doğmasına katkı sağlamışlardır.

Emeviler dönemindeki siyasi, askerî, tıbbî ve divan tercüme meleri bir kenara bırakılırsa Irak havzası merkezli tercüme melerin İbnü'l-Mukaffa' (ö. 139/757) eliyle Basra'da başladığını belirtmek gerekir. Yine Timothy (ö. 823) ve Sallâm b. Abraş da bu dönemin mütercimleri arasındadır. Me'mûn'un Bağdat'ta 217 (832) yılında Beytü'l-hikme adında bir kütüphane ve tercüme mektebi kurmasıyla sistematik anlamda tercüme hareketi başlamıştır. Kindî (ö. 252/866 [?]) editörlüğünde Yahya b. Bitrik (ö. 815), İbn Naima el-Hımsî (ö. 845), Sabit b. Kurra (ö. 288/901), Kusta b. Luka (ö. 300/912), Ustaz, Habib b. Bihriz gibi mütercimler özellikle metinler üzerinden ve herhangi bir felsefe okuluna mensubiyeti gözetmeksizin çeşitli çeviriler yapmışlardır.

Dokuzuncu asrın ikinci yarısında Huneyn b. İshak (ö. 260/873), İshak b. Huneyn (ö. 910) çevresinde toplanan Osman ed-Dimeskî, Hubeyş b. Asem, İbrahim b. Abdullah, İsa b. Yahya, İsa b. Ali, İbn Bakkûs, Musa b. Halid gibi isimler daha ilmi, kalıcı ve sistematik çeviriler yapmışlardır. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940), Yahya b. Adî (ö. 364/975), Ali b. Zür'a (ö. 398/1008), İbnü'l-Hammâr (ö. 410/1019 [?]), İbn Suvar, Ebû Ali İbnü's-Semh gibi onuncu asır mütercimleri ise aynı zamanda birer filozof olarak öne çıkan Bağdatlı isimlerdir.

Bağdat, Kindî'den Fârâbî'ye kadar birçok filozofa ev sahipliği yapması itibariyle bir başka ifadeyle bizâtihi felsefi harekete zemin hazırlaması itibariyle de önemli bir merkezdir.

Beytü'l-hikme'deki kadro içinde yer alan Kindî, esasen İslâm düşüncesinin kendi iç dinamiklerinden doğan problemlerin ele alındığı Basra'da yetişmiştir. Kelâmın Mu'tezile elinde bağımsız bir ilim olarak şekillenmesi döneminde Basra'da eğitimi almış, düşüncesini oluşturmada büyük ölçüde Basra Mu'tezile okulundan yararlanmış ve ilk zihni disiplinini burada kazanmıştır. Bu nedenle Kindî'nin ilgi duyduğu konular büyük ölçüde Mu'tezilî ilgileri yansıtmaktadır. Onun Mu'tezilî ilgilerini salah aslah, kulların fiilleri ve tevellüd nazariyesi gibi konularda görmek mümkündür. Âlemin ezeliğine karşı sonradan yaratmayı savunması, ayrıca dehriyeyi, seneviyyeyi, manihezimi, brahmanizmi, hıristiyanlığı eleştiren metinler yazması onun bu yönünü göstermektedir. Kindî'yi sonraki meşşai geleceğinden farklı kılan hususlar ise hudus teorisini savunması, din-felsefe ilişkilerinde dinin önceliği ve belirleyiciliği, metafiziği temel olarak teoloji olarak kavraması, yöntem olarak ise matematiğin mantığa önceliği olarak belirlenebilir.

Kindî'yi takip eden filozoflar dikkate alındığında bu hususun daha da bariz bir hale geldiği görülecektir. Kindî okuluna mensup Tevhîdî (ö. 414/1023), Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934), Ebû Temmâm en-Nisâbûrî [4./10. yy] ve Âmirî (ö. 381/992) gibi filozofların temel entelektüel yönelimleri birincisi din-felsefe ilişkileri çerçevesinde dinin önceliği ve belirleyiciliğini vurgulamak, ikincisi yaratılışın açıklamasında hudusu kullanmaya devam etmek, üçüncüsü de felsefeyi edebî bir tarzda ve hikemiyat geleneği ile irtibatlı bir şekilde kitlelere sunmak olarak belirlenebilir. Esasında Kindî okulunun bu yönelimleri onları kendi çağlarında, felsefeyi dinden daha öncelikli gören Fârâbî düşüncesinden; din-felsefe arasında belirli bir ilişki kabul etmeyen Sicistânî çevresinden; din, siyaset, felsefe vb. şeyleri felsefi bir perspektifte telif imkânını arayan İhvân-ı Safâ'dan farklı bir

bağlama oturtur. Onların bu tutumu, kendileri tarafından dinin felsefeye asıl olduğu yani mişkâtü'n-nübüvve görüşü çerçevesinde dile getirilir. Özetle hicrî dördüncü asırda Bağdat ve çevresinde din-felsefe ilişkileri konusunda farklı anlayışları savunan çeşitli felsefî gruplar vardır. Kindî okulunu bu gruplar arasında ayırtıran ise felsefî ilimlerin kaynağının ilâhî vahiy olduğu konusundaki belirgin bir görüşe sahip olmalarıdır.

Bağdat merkezli esas düşünce, kendini Kindî'nin Mu'tezilî çevresinden farklı bir çevreye atfeden ve kendi düşüncesinin dinamiklerini Yunan felsefî geleneğine bağlayan Fârâbî'nin düşüncesidir. İbn Ebî Usaybia'nın "*Fî zuhûri'l-felsefe*" adıyla naklettiği eserde Fârâbî, Aristo felsefesinin Helen, Yeni Eflâtunculuk ve Hıristiyanlık dönemlerinde felsefe öğretiminin seyrini, kapsamını ve Bizans döneminde uğradığı yasakları anlattıktan sonra felsefenin kendisi ile aslî halinde yeniden öğrenilip tedris edildiğine dikkat çekmektedir. Bir başka ifadeyle Fârâbî Basra merkezli Kindî'ye hiçbir şekilde atıf yapmaksızın Bağdat merkezli felsefenin Aristo'dan İskenderiye'ye ve oradan Bağdat'a nasıl ulaştığını anlatmıştır. Fârâbî ile birlikte Kindî'nin matematik/geometri temelli araştırma yöntemi yerini mantığa bırakmış, mantığın bütün kitaplarıyla tedrisi sağlanmış, dil ilimlerinden farkı tebarüz ettirilmiştir. Ayrıca sudur teorisi, epistemoloji, siyaset, din-felsefe ilişkileri, nübüvvetin imkânı ve açıklaması, nefis teorisi gibi alanlarda büyük ölçüde Kindî okulundan farklı yönelimleriyle meşşailik düşüncesinin ana mesailini de tespit etmiştir. Bu sebeple Fârâbî meşşailiğin gerçek anlamda kurucusu ve aslında Bağdat merkezli felsefenin de temel filozofudur.

İslâm dünyasında ana metafizik teorilerden biri şüphesiz Fârâbî ile başlayan sudurcu metafiziktir. İslâm felsefesi tarihçileri İslâm düşüncesinde sudur teorisinin nasıl ortaya çıktığını inceledikçe ekseriyetle Aristoteles'e yanlışlıkla nispet edilen kitaplara atıf yaparlar. Şöyle ki: Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinin bazı bölümleri Kindî'nin de bulunduğu tercüme mektebine mensup İbn Naima el-Himsî tarafından *Esûlûcyâ* adıyla tercüme

edilmiş ve Aristo'ya nispet edilmiştir. Yine aynı dönemde Proklus'un *Teolojinin Unsurları* adlı eseri *Kitâbü'l-izâh fi'l-hayri'l-mahz* adıyla yine Aristo'ya nispet edilerek çevrilmiştir ve bu kitaplar yanlışlıkla Aristo'ya nispet edildiği için İslâm filozofları Aristo'nun sudur düşüncesine kâil olduğunu düşünmüşler ve meşşailiği bu şekilde algılamışlardır. Ancak belirtmek gerekir ki öncelikle Kindî döneminde Aristo'nun *Metafizik* eseri dâhil mantık ve fizik külliyyatından birçok eseri de çevrilmiştir. İkinci olarak ne Kindî ne de onun okuluna mensup hiçbir filozof sudurcu değildir. Kindî, hareket, zaman, madde gibi farklı değişkenlerden hareketle âlemin yoktan yaratıldığını savunup Tanrının ilk illet olduğunu düşünmekte fakat ilk illeti varlık hiyerarşisinin başında bulunan bir fail sebep olarak anlamaktadır. Dolayısıyla Kindî'nin metafizik tasavvuru asıl itibari ile teoloji şeklinde bir metafizik tasavvurdur. Fârâbî ise sudur düşüncesini savunmaktadır, çünkü yukarıda da anlatıldığı gibi kendisini Yeni Platoncu geleneğe bağlayan bir kültür havzasının problemlerini ele alır. Öyleyse sudur düşüncesinin kitapların etkisiyle değil, mensup olunan kültür havzasının etkisiyle ilgili olduğu söylenebilir.

Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'un kurucusu sayılabilecek Bağdat Meşşâi okulunun Yahya b. Adî ve Fârâbî'den sonraki kuşağı, Sicistânî (ö. 391/1001 [?]) ve çevresinde kümelenen onuncu asır entelektüeller grubudur. Bağdat'ta yerleşik olan bu filozoflar farklı dinî zümrelere mensupturlar. Bunlar arasında Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî (ö. 388/998), Ebû Bekir el-Kûmesî, Ebû Hayyan et-Tevhidî (ö. 1023), Ebû Zekeriyya es-Saymerî, Ebü'l-Feth en-Nûsecânî, Ebû Muhammed el-Arûdî, Ebû Muhammed el-Endelûsî (ö. 985), Gulâm Zuhâl (ö. 376/ /986), Hasan b. Mikdâd, Ebü'l-Abbas el-Buharî gibi isimler bulunmaktadır. Bazı eserlerde Fârâbî okulu olarak nitelenen başta Sicistânî olmak üzere Bağdat menşeli bu filozofların öne çıkan temel özellikleri şöyle sıralanabilir: Bu filozoflar her şeyden önce Bağdat Meşşâi oku-

lunun ana çalışma alanı mantığı esas alır ve Fârâbî'yi bir mantıkçı olarak kavrarlar. İlginç bir şekilde Fârâbî'nin Yeni-Platoncu sudur şemasını inşasının farkında değillerdir ve sudur teorisini savunmazlar. Bu nedenle yer yer nedensellik ve vasıtalık anlayışını barındıran bir hudus düşüncesini savunurlar. Bu okul, Sicistânî örneğinde ele alınacak olursa negatif teolojik tutumlarının bir sonucu olarak mutlak olarak bilinemeyen bir Tanrı anlayışını benimsemişlerdir. Tanrı'nın varlığı bilinir, ancak özellikleri bilinemez. Ancak Tanrı hakkında konuşma ancak insan sınırları içerisinde insanî bir konuşmadır. Bu nedenle insanın Tanrı'yı isimlendirmesi ve nitelendirmesi söz konusu olamaz. Bu anlayışlarının bir sonucu olarak din felsefe ilişkileri itibariyle din ve felsefenin farklı amaçlara ulaştıran iki farklı yol olduğunu düşünmektedirler. Felsefe evreni anlamaya, din ise Tanrı'ya kurbiyete götüren yoldur. Din ve felsefe kaynak, soru ve alanları itibariyle ayırırlar. Ancak hep aynı hakikati dile getirirler. Bu nedenle Sicistanî için "yaşmaklar çok, fakat evlenilecek kız birdir". Sicistânî meclisinde tartışılan meseleler başlangıç, son, Tanrı, akıl-beden ilişkisi, Tanrı-evren ilişkisi, ahlâkî arınma ve aklı aydınlanma gibi felsefenin temel meseleleridir.

Burada son olarak Basra merkezli olmakla birlikte İhvân-ı Safâ'nın da Irak havzasının önemli felsefe hareketlerinden biri olduğunu söylemekte yarar vardır.

Ancak İbn Sînâ'nın ve onun takipçilerinin Horasan bölgesinde hayatlarını sürdürmesi, İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi isimlerin Endülüs bölgesindeki bulunmaları Bağdat'ın on birinci asırdan itibaren felsefe bakımından görece olarak önemi kaybetmesinin bir göstergesidir. Bu asırdan sonra felsefe Fârâbî'nin sudur düşüncesinin de takip edildiği Horasan ve Mâverâü'n-nehir bölgesine kayacaktır. İbn Sînâ'nın öğrencileri, İbn Sînâ'nın hem felsefe hem kelâm geleneğine mensup eleştirmen düşünürleri, onun felsefesinin farklı yönlerde yorumlayan yeni ekollerin sahipleri hep Bağdat'ın dışında Horasan ve

Mâverâü'n-nehir, Anadolu ve Suriye gibi bölgelerde ortaya çıkacaktır. Bu nedenle tekrar etmek gerekirse Bağdat'ın esasen felsefî anlamda etkinliğini on birinci asırdan itibaren kaybettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Son olarak burada hemen herkesin dikkatini çeken bir duruma tekrar pahasına ben de dikkat çekmek isterim. Mâverâü'n-nehir, Bağdat, Anadolu vb. çeşitli havzaları esas alan bu çalıştay serilerinde felsefî geleneğin nasıl ele alınacağı konusunda bir problem olduğu görülmektedir. Buna göre *Fî zuhûri'l-felsefe* adlı eserinde kendini Yunan düşüncesine bağlayan ve esasen düşüncesini Bağdat'ta oluşturan Fârâbî Mâverâü'n-nehir başlığında ele alınmıştır. Mâveraünnehir ve Horasan bölgesinde yetişip bu bölgelerde hayat süren, ömründe Bağdat'ı ziyaret etmemiş olan, üstelik Bağdat'taki filozofları mağribiyyûn ve resmiyyûn adlarıyla eleştiren ve daha başka ağır ifadelerle aşığılayan İbn Sînâ Bağdat başlığında ele alınmıştır. Hayatının ikinci yarısını Bağdat'ta geçirmiş olmasına rağmen esasen düşünce kökleri itibariyle Basralı olan ve Basra Mu'tezile mektebinin problemlerini öne çıkaran Kindî de Bağdat başlığında ele alınmıştır. Basra'nın Bağdat'a eklenmesi mümkünse de dakik bir havza anlayışının inşası açısından ve Basra'nın asli İslâmî faaliyetin esas merkezi olarak dikkate alınması bakımından ayrı bir havza olarak ele alınması daha doğru olacaktır.

Irak havzasının felsefî hareketin gelişmesi açısından önemi büyüktür. Ancak öncelikle Basra ile Bağdat'ın ayrı havzalar olarak ele alınmasının önemli olduğunu dile getirmek gerekir. Çünkü İslâm'daki düşüncenin Yunanî tarzındaki faaliyetinin -ister tercüme ister telif tarzında olsun- esas merkezinin hilafetin başkenti Bağdat olduğunu söylemek gerekir. Bağdat bu anlamda halifenin, vezir ailelerinin ve bürokratların destekleriyle ayakta kalabilen mütercim ve filozoflara ev sahipliği yapabilecek özelliklere sahiptir. Diğer yandan ticaret ve tarıma da-

yalı sivil yapısı itibariyle Basra ise kelâm, dil ve tasavvuf tarzındaki düşüncenin esas merkezi olmuştur. Öyle ki sosyo-ekonomik yapısı, entelektüel canlılığı, dinamizmi ve kültürlere açıklığı itibariyle Basra'nın hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda pekâlâ Antik felsefenin Atina'sından daha canlı bir merkez olduğu ileri sürülebilir.

Basra'nın Bağdat karşısında farklı bir konumda olduğunun rasyonel temellerini gösterme adına burada ilk üç asırda kelâm, dil ve sûfî tarzlarda inşa edilen düşüncenin temsilcilerinden bazı isimleri vermek istiyorum. Her şeyden önce Mu'tezile'nin Basra okulunun hem kelâmı kurma hem mesailini belirleme hem de din dışı gruplara karşı dini savunma aracı olarak kullanmada özgün bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Başta Hasan el-Basrî (ö. 110/728) olmak üzere Mu'tezilî âlimler Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), İbrâhim en-Nazzâm (ö. 231/845), Câhiz (ö. 255/869), Ebû Ya'küb eş-Şahhâm (ö. 270/883 [?]), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim (ö. 321/933) gibi isimlerin tamamı Basra merkezli faaliyetlerini sürdüren âlimlerdir. Mu'tezile'nin Bağdat'taki kolu ise teorik açıdan Basra kolumdan daha zayıf addedilebilir ki Bağdat'taki Mu'tezilî âlimler arasında Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841), İbn Ebû Duâd (ö. 240/854) sayılabilir.

Dil ve edebiyat üzerine çalışan entelektüellerin birçoğu da yine Basra merkezli olup bunlar arasında şunlar sayılabilir. Ebû'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), İsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Halîl b. Ahmed, (ö. 175/791), Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824-25 [?]), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), Asmaî (ö. 216/831), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863), Müberred (ö. 285/898), İbn Düreyd (ö. 321/933).

Basra tasavvuf açısından da önemli bir yere sahiptir. Çünkü Basra'da Hasan-ı Basrî ve onun öğrencileri Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce) ile Abdülvâhid b. Zeyd (ö. 177/793) bulunmaktaydı. Ayrıca Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]), Ebû Hâşim el-Kûfî (ö. 150/767 [?]), İbn Rebah (ö. 114/732) gibi sûfiler de Basra'da bulunuyordu. Büyük tasavvuf imamları Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Cüneyd-i Bağdâdî, (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922) gibi isimler ise daha çok Bağdat merkezli sûfiler olarak belirlenebilir.

Felsefe söz konusu olduğunda, felsefî özet tercümeleri itibariyle İbnü'l-Mukaffa' dışarda tutulursa ana merkezin Bağdat olduğu söylenmelidir. Bağdat'taki felsefenin seyri iki ana başlık altında ele alınabilir. Bunlardan birincisi tercümelere zemin oluşturması, ikincisi ise çeşitli ekollere mensup filozofların felsefî faaliyetlerine zemin oluşturmasıdır. Çünkü Bağdat Abbâsîlerin ikinci halifesi Mansûr tarafından 762'de kurulduktan sonra sadece Müslümanların hâkim olduğu Abbâsî devletinin başkenti olmamış aynı zamanda Hint, İran ve Yunan gibi eski kültür coğrafyalarının hepsinin bir araya toplandığı ilim, kültür ve medeniyet merkezi haline gelmiş kozmopolit bir merkezdir. Helenizm'in İskenderiye, Antakya, Urfa, Nusaybin, Harran gibi merkezlerinden bilhassa Cündişâpûr'dan Süryânî ve Harranlı bilginler Abbâsî halifeleri ve Bermekî, Nevbaht, Bahtîşu, Maseveyh, Tayfurî, Huneyn gibi vezir ailelerinin teşviğiyle Bağdat'a gelerek buradaki tercüme faaliyetine katılmışlar; Yunanca, Pehlevîce, Sanskritçe ve Süryânîce eserleri Arapçaya çevirmişler ve bu çeviri faaliyetleriyle birlikte felsefî faaliyetin de doğmasına katkı sağlamışlardır.

Emevîler dönemindeki siyasi, askerî, tıbbî ve divan tercümeleri bir kenara bırakılırsa Irak havzası merkezli tercümelerin İbnü'l-Mukaffa' (ö. 139/757) eliyle Basra'da başladığını belirtmek gerekir. Yine Timothy (ö. 823) ve Sallâm b. Abraş da bu dönemin mütercimleri arasındadır. Me'mûn'un Bağdat'ta 217 (832) yılında Beytü'l-hikme adında bir kütüphane ve tercüme

mektebi kurmasıyla sistematik anlamda tercüme hareketi başlamıştır. Kindî (ö. 252/866 [?]) editörlüğünde Yahya b. Bitrik (ö. 815), İbn Naima el-Hımsî (ö. 845), Sabit b. Kurra (ö. 288/901), Kusta b. Luka (ö. 300/912), Ustaz, Habib b. Bihriz gibi mütercimler özellikle metinler üzerinden ve herhangi bir felsefe okuluna mensubiyeti gözetmeksizin çeşitli çeviriler yapmışlardır.

Dokuzuncu asrın ikinci yarısında Huneyn b. İshak (ö. 260/873), İshak b. Huneyn (ö. 910) çevresinde toplanan Osman ed-Dımeşkî, Hubeş b. Asem, İbrahim b. Abdullah, İsa b. Yahya, İsa b. Ali, İbn Bakkûs, Musa b. Halid gibi isimler daha ilmi, kalıcı ve sistematik çeviriler yapmışlardır. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940), Yahya b. Adî (ö. 364/975), Ali b. Zür'a (ö. 398/1008), İbnü'l-Hammâr (ö. 410/1019 [?]), İbn Suvar, Ebû Ali İbnü's-Semh gibi onuncu asır mütercimleri ise aynı zamanda birer filozof olarak öne çıkan Bağdatlı isimlerdir.

Bağdat, Kindî'den Fârâbî'ye kadar birçok filozofa ev sahipliği yapması itibariyle bir başka ifadeyle bizâtihi felsefî harekete zemin hazırlaması itibariyle de önemli bir merkezdir.

Beytül-hikme'deki kadro içinde yer alan Kindî, esasen İslâm düşüncesinin kendi iç dinamiklerinden doğan problemlerin ele alındığı Basra'da yetişmiştir. Kelâmın Mu'tezile elinde bağımsız bir ilim olarak şekillenmesi döneminde Basra'da eğitimi almış, düşüncesini oluşturmada büyük ölçüde Basra Mu'tezile okulundan yararlanmış ve ilk zihni disiplinini burada kazanmıştır. Bu nedenle Kindî'nin ilgi duyduğu konular büyük ölçüde Mu'tezilî ilgileri yansıtmaktadır. Onun Mu'tezilî ilgilerini salah aslah, kulların fiilleri ve tevellüd nazariyesi gibi konularda görmek mümkündür. Âlemin ezeliliğine karşı sonradan yaratmayı savunması, ayrıca dehriyeyi, seneviyyeyi, manihezimi, brahmanizmi, hıristiyanlığı eleştiren metinler yazması onun bu yönünü göstermektedir. Kindî'yi sonraki meşşai geleceğinden farklı kılan hususlar ise hudus teorisini savunması,

din-felsefe ilişkilerinde dinin önceliği ve belirleyiciliği, metafiziği temel olarak teoloji olarak kavraması, yöntem olarak ise matematiğin mantığa önceliği olarak belirlenebilir.

Kindî'yi takip eden filozoflar dikkate alındığında bu hususun daha da bariz bir hale geldiği görülecektir. Kindî okuluna mensup Tevhîdî (ö. 414/1023), Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934), Ebû Temmâm en-Nisâbûrî [4./10. yy] ve Âmirî (ö. 381/992) gibi filozofların temel entelektüel yönelimleri birincisi din-felsefe ilişkileri çerçevesinde dinin önceliği ve belirleyiciliğini vurgulamak, ikincisi yaratılışın açıklamasında hudusu kullanmaya devam etmek, üçüncüsü de felsefeyi edebî bir tarzda ve hikemiyat geleneği ile irtibatlı bir şekilde kitlelere sunmak olarak belirlenebilir. Esasında Kindî okulunun bu yönelimleri onları kendi çağlarında, felsefeyi dinden daha öncelikli gören Fârâbî düşüncesinden; din-felsefe arasında belirli bir ilişki kabul etmeyen Sicistânî çevresinden; din, siyaset, felsefe vb. şeyleri felsefî bir perspektifte telif imkânını arayan İhvân-ı Safâ'dan farklı bir bağlama oturtur. Onların bu tutumu, kendileri tarafından dinin felsefeye asıl olduğu yani mişkâtü'n-nübüvve görüşü çerçevesinde dile getirilir. Özetle hicrî dördüncü asırda Bağdat ve çevresinde din-felsefe ilişkileri konusunda farklı anlayışları savunan çeşitli felsefî gruplar vardır. Kindî okulunu bu gruplar arasında ayırtıran ise felsefî ilimlerin kaynağının ilâhî vahiy olduğu konusundaki belirgin bir görüşe sahip olmalarıdır.

Bağdat merkezli esas düşünce, kendini Kindî'nin Mu'tezilî çevresinden farklı bir çevreye atfeden ve kendi düşüncesinin dinamiklerini Yunan felsefî geleneğine bağlayan Fârâbî'nin düşüncesidir. İbn Ebî Usaybia'nın "*Fî zuhûri'l-felsefe*" adıyla naklettiği eserde Fârâbî, Aristo felsefesinin Helen, Yeni Eflâtunculuk ve Hıristiyanlık dönemlerinde felsefe öğretiminin seyrini, kapsamını ve Bizans döneminde uğradığı yasakları anlattıktan sonra felsefenin kendisi ile aslî halinde yeniden öğrenilip tedris edildiğine dikkat çekmektedir. Bir başka ifadeyle Fârâbî Basra

merkezli Kindî'ye hiçbir şekilde atıf yapmaksızın Bağdat merkezli felsefenin Aristo'dan İskenderiye'ye ve oradan Bağdat'a nasıl ulaştığını anlatmıştır.

Fârâbî ile birlikte Kindî'nin matematik/geometri temelli araştırma yöntemi yerini mantığa bırakmış, mantığın bütün kitaplarıyla tedrisi sağlanmış, dil ilimlerinden farkı tebarüz ettirilmiştir. Ayrıca sudur teorisi, epistemoloji, siyaset, din-felsefe ilişkileri, nübüvvetin imkânı ve açıklaması, nefis teorisi gibi alanlarda büyük ölçüde Kindî okulundan farklı yönelimleriyle meşşailik düşüncesinin ana mesailini de tespit etmiştir. Bu sebeple Fârâbî meşşailiğin gerçek anlamda kurucusu ve aslında Bağdat merkezli felsefenin de temel filozofudur.

İslâm dünyasında ana metafizik teorilerden biri şüphesiz Fârâbî ile başlayan sudurcu metafiziktir. İslâm felsefesi tarihçileri İslâm düşüncesinde sudur teorisinin nasıl ortaya çıktığını inceleyen ekseriyetle Aristoteles'e yanlışlıkla nispet edilen kitaplara atıf yaparlar. Şöyle ki: Plotinus'un *Enneadlar* adlı eserinin bazı bölümleri Kindî'nin de bulunduğu tercüme mektebine mensup İbn Naima el-Himsî tarafından *Esûlûcyâ* adıyla tercüme edilmiş ve Aristo'ya nispet edilmiştir. Yine aynı dönemde Proklus'un *Teolojinin Unsurları* adlı eseri *Kitâbü'l-izâh fi'l-hayri'l-mahz* adıyla yine Aristo'ya nispet edilerek çevrilmiştir ve bu kitaplar yanlışlıkla Aristo'ya nispet edildiği için İslâm filozofları Aristo'nun sudur düşüncesine kâil olduğunu düşünmüşler ve meşşailiği bu şekilde algılamışlardır. Ancak belirtmek gerekir ki öncelikle Kindî döneminde Aristo'nun *Metafizik* eseri dâhil mantık ve fizik külliyyatından birçok eseri de çevrilmiştir.

İkinci olarak ne Kindî ne de onun okuluna mensup hiçbir filozof sudurcu değildir. Kindî, hareket, zaman, madde gibi farklı değişkenlerden hareketle âlemin yoktan yaratıldığını savunup Tanrının ilk illet olduğunu düşünmekte fakat ilk illeti varlık hiyerarşisinin başında bulunan bir fail sebep olarak anlamaktadır. Dolayısıyla Kindî'nin metafizik tasavvuru asıl itibari

ile teoloji şeklinde bir metafizik tasavvurdur. Fârâbî ise sudur düşüncesini savunmaktadır, çünkü yukarıda da anlatıldığı gibi kendisini Yeni Platoncu geleneğe bağlayan bir kültür havzasının problemlerini ele alır. Öyleyse sudur düşüncesinin kitapların etkisiyle değil, mensup olunan kültür havzasının etkisiyle ilgili olduğu söylenebilir.

Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus'un kurucusu sayılabilecek Bağdat Meşşâi okulunun Yahya b. Adî ve Fârâbî'den sonraki kuşağı, Sicistânî (ö. 391/1001 [?]) ve çevresinde kümelenen onuncu asır entelektüeller grubudur. Bağdat'ta yerleşik olan bu filozoflar farklı dinî zümrelere mensupturlar. Bunlar arasında Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî (ö. 388/998), Ebû Bekir el-Kûmesî, Ebû Hayyan et-Tevhidî (ö. 1023), Ebû Zekerîyya es-Saymerî, Ebü'l-Feth en-Nûsecânî, Ebû Muhammed el-Arûdî, Ebû Muhammed el-Endelûsî (ö. 985), Gulâm Zuhâl (ö. 376/ /986), Hasan b. Mikdâd, Ebü'l-Abbas el-Buharî gibi isimler bulunmaktadır. Bazı eserlerde Fârâbî okulu olarak nitelenen başta Sicistânî olmak üzere Bağdat menşeli bu filozofların öne çıkan temel özellikleri şöyle sıralanabilir: Bu filozoflar her şeyden önce Bağdat Meşşâi okulunun ana çalışma alanı mantığı esas alır ve Fârâbî'yi bir mantıkçı olarak kavrarlar.

İlginç bir şekilde Fârâbî'nin Yeni-Platoncu sudur şemasını inşasının farkında değillerdir ve sudur teorisini savunmazlar. Bu nedenle yer yer nedensellik ve vasıtâlılık anlayışını barındıran bir hudus düşüncesini savunurlar. Bu okul, Sicistânî örneğinde ele alınacak olursa negatif teolojik tutumlarının bir sonucu olarak mutlak olarak bilinemeyen bir Tanrı anlayışını benimsemişlerdir. Tanrı'nın varlığı bilinir, ancak özellikleri bilinemez. Ancak Tanrı hakkında konuşma ancak insan sınırları içerisinde insanî bir konuşmadır. Bu nedenle insanın Tanrı'yı isimlendirmesi ve nitelendirmesi söz konusu olamaz.

Bu anlayışlarının bir sonucu olarak din felsefe ilişkileri itibariyle din ve felsefenin farklı amaçlara ulaştırılan iki farklı yol

olduğunu düşünmektedirler. Felsefe evreni anlamaya, din ise Tanrı'ya kurbiyete götüren yoldur. Din ve felsefe kaynak, soru ve alanları itibariyle ayırırlar. Ancak hep aynı hakikati dile getirirler. Bu nedenle Sicistanî için “yaşmaklar çok, fakat evlenilecek kız birdir”. Sicistânî meclisinde tartışılan meseleler başlangıç, son, Tanrı, akıl-beden ilişkisi, Tanrı-evren ilişkisi, ahlâkî arınma ve aklî aydınlanma gibi felsefenin temel meseleleridir.

Burada son olarak Basra merkezli olmakla birlikte İhvân-ı Safâ'nın da Irak havzasının önemli felsefe hareketlerinden biri olduğunu söylemekte yarar vardır.

Ancak İbn Sînâ'nın ve onun takipçilerinin Horasan bölgesinde hayatlarını sürdürmesi, İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi isimlerin Endülüs bölgesindeki bulunmaları Bağdat'ın on birinci asırdan itibaren felsefe bakımından görece olarak önemini kaybetmesinin bir göstergesidir. Bu asırdan sonra felsefe Fârâbî'nin sudur düşüncesinin de takip edildiği Horasan ve Mâverâü'n-nehir bölgesine kayacaktır. İbn Sînâ'nın öğrencileri, İbn Sînâ'nın hem felsefe hem kelâm geleneğine mensup eleştirmen düşünürleri, onun felsefesinin farklı yönlerde yorumlayan yeni ekollerin sahipleri hep Bağdat'ın dışında Horasan ve Mâverâü'n-nehir, Anadolu ve Suriye gibi bölgelerde ortaya çıkacaktır. Bu nedenle tekrar etmek gerekirse Bağdat'ın esasen felsefî anlamda etkinliğini on birinci asırdan itibaren kaybettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Son olarak burada hemen herkesin dikkatini çeken bir duruma tekrar pahasına ben de dikkat çekmek isterim. Mâverâü'n-nehir, Bağdat, Anadolu vb. çeşitli havzaları esas alan bu çalıştay serilerinde felsefî geleneğin nasıl ele alınacağı konusunda bir problem olduğu görülmektedir. Buna göre *Fî zuhûri'l-felsefe* adlı eserinde kendini Yunan düşüncesine bağlayan ve esasen düşüncesini Bağdat'ta oluşturan Fârâbî Mâverâü'n-nehir başlığında ele alınmıştır.

Mâverâü'n-nehir ve Horasan bölgesinde yetişip bu bölgelerde hayat süren, ömründe Bağdat'ı ziyaret etmemiş olan, üstelik Bağdat'taki filozofları mağribiyyûn ve resmiyyûn adlarıyla eleştiren ve daha başka ağır ifadelerle aşağılayan İbn Sînâ Bağdat başlığında ele alınmıştır. Hayatının ikinci yarısını Bağdat'ta geçirmiş olmasına rağmen esasen düşünce kökleri itibariyle Basralı olan ve Basra Mu'tezile mektebinin problemlerini öne çıkaran Kindî de Bağdat başlığında ele alınmıştır. Basra'nın Bağdat'a eklenmesi mümkünse de dakik bir havza anlayışının inşası açısından ve Basra'nın asli İslâmî faaliyetin esas merkezi olarak dikkate alınması bakımından ayrı bir havza olarak ele alınması daha doğru olacaktır.

Nahide Bozkurt Hoca, dar bir tebliğ çerçevesinde -yer yer atıflarla bulunmuş olsa da- farklı din mensupları arasındaki ilişkiye haklı olarak değinemedi. Bu yüzden bir katkı olmak üzere kısaca bu dönemdeki farklı dinler arasındaki ilişkiler hakkında birkaç söylemek istiyorum.

Müslümanların dışında Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecûsîler, Hindular, Budistler, Harranîler gibi dinlere mensup insanların yanı sıra köle olarak getirilmiş farklı etnik kökenli insanlardan da söz edilir (Slavlar, Sudanlılar, Türkler, Habeşliler, Somaliler, Ermeniler gibi). Ticaret yollarının üzerinde bulunmasından dolayı Bağdat uluslararası bir şehirdir. Bu yüzden de çok dilli, çok dinli, çok çeşitli etnik kökenli insanları bir arada bulundurmasına rağmen; bunların hepsinin kendisinden söz edilmeyi hak edecek genişlikte gruplar oluşturdukları açık değildir.

Bağdat'la alakalı yazılan kitaplarda (Guy Le Streng, *Baghdad During Abbâsîd Period, From Contemporary Arabic and Persian Sources*, (Oxford: Oxford University, 1900); Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti, İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, 3. baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014); Mustafa Hizmetli, *Tarihte*

Şehir ve Pazar, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012) gayr-i Müslimlerden söz edilmekte birlikte, bunların kapsamı yukarıda zikredildiği kadar geniş gözükmemektedir.

Müslüman coğrafyada, batıdaki gibi metazori baskıların bir sonucu olmaksızın her inanç grubu şehrin farklı bölgelelerinde gayr-i ihtiyarî bir kümelenme gösterirler. Bu sadece gayr-i müslimler için değil aynı zamanda, Sünnî ve Şii şeklinde ayrılan Müslüman gruplar için de geçerliydi (Mez, 84, 95). Bu yüzden de Bağdat'ta oturan din mensupları tarafından şehrin farklı yerlerinde mahalleler teşkil edilmiş görünmektedir. Söz konusu kitaplarda bunlardan Hıristiyan mahalleleri ve Yahudi mahalleleri olarak söz edilmekte; fakat meselâ ne Mecûsî ne de diğer din mensuplarının toplu olarak yaşadıkları ve ayrı bir isimle anılan mekânlarından bahsedilmemektedir.

Abbâsî sarayında Hindu ve Mecûsî mütercimlerin bulunması; eski bir Mecûsî mezarlığının varlığına söz edilmesi, ayrıca İbn Nedim *Fihrist*'inde Harranîden bir konu hakkında sordüğünü nakletmesi gibi atıfların dışında zikredilen din mensupları hakkında görebildiğimiz kadarıyla herhangi bir atıf var gibi gözükmemektedir. Eğer yalnızca bu zikredilen isimleri dikkate alacak olursak, söz konusu dinî etnik kökenli insanlar Bağdat'ta yaşamakla birlikte, zikre degecek ve farklı gruplar oluşturacak kadar çok sayıda Hinduların, Budistlerin, Orta Asya kökenli insanların ve Mecûsîlerin vd. bulunduğundan söz etmek mümkün gibi gözükmemektedir.

Kaynaklarda yer verilen bilgileri dikkate aldığımızda Bağdat'ın yerleşik sakinleri arasındaki gayr-i Müslimlerin esas itibariyle Hıristiyanlar ve Yahudilerden oluştuğunu söylemek mümkündür. Her iki dinî grubun şehre yerleşme tarihi hakkında kesin bir bilgi olmamasına rağmen Hıristiyanların şehrin yapılışından önce de bu civarda manastırlarının bulunduğunu, dolayısıyla da eski bir geçmişlerinin olduğu görülmektedir.

Meselâ burada, daha sonra adı Şemmasiye olan Dermailis adında bir manastırları vardı (Strange, Bağdat`ta on altı manastır adı zikretmektedir). Mansur Hıristiyanlar için bir mahalle düzenlemiştir. Bu mahalle Bağdat`ın batısında Tâbık nehrinin yanında yer almaktadır. Kâtiâtur`r-Rum, Şemmasiye gibi Hıristiyan mahalleleri için kullanılan adlar zamanla Dâru`r-Rûm, Rumîyân adı altında bilinmeye başlamıştır. Bağdat Hıristiyan gruplarını, ağırlıklı olarak Nesturîlik ve Yakubîlik mezhebi mensupları oluşturmaktaydı. Bunlar arasında ise sayı bakımından Nesturîlik daha çok olduğundan toplum ve devlet nezdinde öne çıkan bir grup özelliği taşımaktaydı. Şehrin farklı mahallerinde bulunan manastırların büyük bir kısmı yine onlara aitti. Meselâ Nesturîlerin devlet nezdinde temsilcileri olan bir patrikleri olmasına, Nesturî Patriği`nin Bağdat`ta oturma hakkının olmasına rağmen, Yakubilerin böyle hakları yoktu (Strange, 208).

Yahudilerin Bağdat ve civarındaki varlığına gelince, Babil sürgününden bu yana Yahudilerin burada bulduklarını biliyoruz. Şehrin ticari, kültürel bir merkez haline dönüşmesinden sonra Yahudilerin dikkatini çekmiş olması ya da yöneticilerin Yahudilerin ticaret ve tıp gibi konulardaki maharetlerini bildikleri için onların davet etmiş olması mümkün gibi gözükmektedir. Hıristiyanların çok sayıdaki manastır ve mahallesinden kaynaklarda söz edilmesine rağmen Yahudilerin sinagogları bu türden bir nakle konu olmaz. Ancak farklı tarihlerde seyyahlar tarafından haklarında verilen bilgilerden önemli bir sayıda bir Yahudi grubunun Bağdat yaşadığı söylenebilir.

Toplumsal statüsüne bakılmaksızın Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar ve yabancıları ticari/zaanat/sanatsal organizasyonlar olan Loncalar içinde ve devlet yönetimin yer aldıkları için toplum içinde de birbirleriyle toplum olarak birlikte yaşamının gerektirdiği ilişkiler canlı bir şekilde devam ettirilmekteydi. Bu yüzden de aynı işi yapan farklı din mensupları arasında dostlukların olduğunu söylemek olağan bir şey değildi.

İbn Nedim`in yakın arkadaşlarından birisi kendisi gibi kitapçılık yapan, aynı zamanda Yakubî bir teolog ve filozof olan Yahya b. Adi idi.

Hıristiyanların sayı olarak fazla olmaları ve Beytül-Hikme`de mütercim olarak kullanılanların önemli bir kısmının Nasturi kökenli Hıristiyanlar olmaları Müslüman seçkinler, devlet adamları ile Hıristiyanlar, arasında daha yakından ilişkiler kurulmasına ve üst düzey makamlarda dinî tartışmaların/diyalogların yaşanmasına yol açmıştır. Bu konuda bize kadar gelen iki örnek vardır. Bunlardan birisi Mehdî`nin sorduğu –aynı zamanda Aristo`nun *Topika* kitabını da çevirttiği- Nasturî Patriği I. Timothy`in cevapladığı on dört soru bağlamında gerçekleşen diyalogdur. İkincisi ise, 820`lerde Urfa Patrikliği yapan, Bizans`taki İkonoklazma tartışmalarına katılan Theodore Ebû Kurra ile Müslüman ulemanın da hazır bulunduğu ve yer yer halife Memun`un katıldığı tartışmadır.¹

Gayr-i Müslimlerle olan bu yakın ilişkiler ve onların kendi inançlarını savunmaya yönelik entelektüel alt yapılarını kullanmaları ve bu bağlamda Müslüman câmiaya yönelik etkileri İslâm`ı Müslüman olmayanlara karşı savunma temelli olarak ortaya çıkan kelâmın ve ilk kelâmcılar olan Mu`tezilî âlimlerin ilk olarak söz konusu bu dinî gruplara yönelik, reddiye metinleri kaleme almalarına yol açmıştır. Mu`tezilî olmalarının yanı sıra bu tür metinler kaleme alanların çok büyük bir kısmı Bağdat merkezlidirler.

Dırar b. Amr (ö. 208/815), *Kitâbu`r-red`ale`n-nasârâ*; Biş b. Mu`temir (ö.210/825), *Kitabu`r-redd`ale`n-nasârâ*; *Kitâbu`r-red`ale`l-yehûd*; İsâ b. Sübeyh el-Mudar (840), *Kitâbu`r-redd`ale`n-*

¹ Wafik Nasry, tartışmayı doğuran ortamı, tartışma konularını, bize kadar gelen metnin sahih olup olmadığını ve metin İngilizceye çevirisini bir araştırma konusu yapar, *The Caliph and the Bishop, A 9th. Century Muslim-Christian Debate: Al-Ma`mûn ad Abû Qurra*, Beyrout: Universié St. Joseph, 2008.

naşârâ; Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), *Kitâbu`r-redd`ale`n-naşârâ* ve *Kitâbu`r-redd`ale`l-yehûd*; Câhız (ö. 253/869), *Kitâbu`r-redd`alen`-nasara* (bu kitap *el-Muhtâr fi redd`ale`n-naşârâ* şeklinde özet olarak gelmiştir). Asam, *Kitâbu`r-redd`ale`n-naşârâ*. Mu`tezilî kökenli olmayanlardan İshak el-Kindî, *Makale fi`r-redd`ale`n-naşârâ* (Kindî'nin bu metninden bize, Yahya b. Adî'nin ona karşı yazmış olduğu reddiyesinde iktibas ettiği kısımlar gelmiştir), Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 865 sonrası), (niçin Müslüman olduğu anlatısının da yer aldığı) *er-Redd`ale`n-naşârâ*, (Halife el-Mütevvel'in teşviki ile yazdığı) *ed-Din ve`d-devle* (bu, Hz. Peygamber'in Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarıyla alakalı yazılmış ve bize kadar gelen en eski ve bu hususta en çok malzemeyi içeren bir kitaptır. Kitap tarafımızdan çevrilmiş ve yazarın hayatı, eserleri ve onun ispat-ı nübüvve geleneğindeki yerine dair bir yazıyla birlikte yayımlanmıştır) adlı eserlerini kaleme almışlardı. Ayrıca Ebû İsâ el-Verrak, *Kitâbu`r-redd`ale`n-naşârâ`el-evsat* ve *Kitâbu`r-redd`ale`n-naşârâ`el-asgar* adlı kitaplarını kaleme almıştır. Verrak'ın kitapları bize müstakil olarak gelmemiştir. Ancak Yahya b. Adî'nin onun Hıristiyan gruplarının teslis eleştirisine yönelik kaleme almış olduğu reddiyesinde yaptığı iktibaslarla önemli bir kısmı, David Thomas tarafından derlenmiş ve yayımlanmıştır.²

Burada ilginç olan sayı ve entelektüel olarak az olmalarına rağmen en az Hıristiyanlık kadar Yahudiliğe yönelik reddiye metinlerinin kaleme alınmış olmasıdır. Hıristiyanlık ve Yahudilik kadar olmasa da düalistlere: Kindî, *Risâle fi`r-redd`ale`s-Senaviyye*, Kindî, *Risâle fi`r-redd`ale`l-Mâniyye*; Yahudi ve Hıristiyanlar ölçüsünde Mecûsilere karşı Bişr el-Mu`temir, *er-Redd`ale`l-Mecûs*; Ebû Zeyd el-Belhi, *Kitâbu`r-redd`ale`l-Mecûs*, Ebû İsa el-Verrak *Kitâbu`r-redd`ale`l-Mecûs*, Hümejd b. Said, *Kitâbu`r-*

² David Thomas, *Anti-Christian Polemic in early Islam*, Abû 'Isâ al-Warrağ "Against the Trinity", Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

redd 'ale'l-Mecûs adlı kitaplar kaleme alınır. Ayrıca genelde peygamberliği kabul etmeyen grup olarak kabul edilen, ancak hâlâ tam olarak kim oldukları tartışmalı olan Berahime`ye yönelik reddiye metinlerin de kaleme alınmaya Kindî (*Risâle fi tesbîtü`r-resûl*) ile birlikte başlayan daha sonra devam eden (Bısr b. Mu`temir, *Kitâbu`l-hücece fi isbâti'n-nübüvve*) ve daha çok da onuncu asırda yazılan kelâm metinlerinin temel bir konusu haline geldiğini söylemek mümkündür.

Ancak Müslümanlar tarafından yazılan bu reddiye metinlerine yönelik karşı taraftan da, savunma ve suçlama amaçlı cevapların yer aldığı metinlerin de bulunduğunu ancak bunlardan çok azına sahip olduğumuzu da ilave etmek gerekir. Bize kadar gelenlerden biri neredeyse İslâm`a yönelik bütün Hıristiyan eleştirilerini içeren, İshak el-Kindî adına atfedilen ancak gerçek yazarı bilinmeyen, *Risâletü`l-Kindî* olarak meşhur olan kitaptır. Kitap Halife Abdullah b. İsmail el-Haşimî ile İshak Kindî arasındaki mektuplaşmadan oluşur ve daha sonra bu metin Latinceye çevrilerek farklı sürümleriyle neredeyse Avrupa`nın İslâm algısını belirleyen bir etki icra etmiştir.³

Hıristiyanlar tarafından kaleme ve daha çok da savunma amaçlı yazılmış görünen ise Yakubi bir Hıristiyan olan Yahya b. Adî`dir. Yukarıda zikredildiği gibi Yahya b. Adî hem filozof Kindî`ye hem de Ebû İsâ el-Verrak`on eleştirilerine cevap niteliğinde metinler kaleme almıştır.

* * *

Yukarıdaki mülahazalarımın sonra hem böyle bir çalışmayı düzenleyen hocalarıma, hem tebliğlerinden dolayı Ali Durusoy`a ve Gürbüz Deniz`e; ayrıca bu vesileyle okuma fırsatı

³ Bu kitabın içeriği, batı dünyasına aktarılması ve buradaki dolaşımı ve etkisi hakkında bk. Fuat Aydın, *Batı İslâm Algısının Arkeolojisi*, 2. Bsk. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018.

bulduğum Kindî'nin *Risalelerinin* çevirmeni yapan Mahmut Kaya hocama teşekkür ediyorum.

İlk olarak çalıştayın başlığına dair bir iki şey söylemek istiyorum. Doğrusu ben "İslâm Düşüncesi" derken bunun felsefe, kelâm ve tasavvufla sınırlandırılmış olmasından çok memnun değilim. Ben İslâm düşüncesi kavramının, İslâm Paradigması için düşünce üreten bütün alanları kapsamaması gerektiğini düşünüyorum. Bu kullanımın Tefsiri de, Hadisi de Fıkıhı da içermesi gerekiyor. Çünkü mesela biz Buhârî'nin bir hadisçi olmasına rağmen *Sahih*'ini yazarken hem fıkıh hem de kelâm yaptığını; bu yüzden de eserinin içeriğini döneminin Fıkhî ve Kelâmî tartışmalarına göndermeler yapacak şekilde oluşturduğunu biliyoruz. Dolayısıyla hadisçilerin de düşünce ürettiklerini, kendilerine özgü düşüncülerinin olduğunu ve onların ürettikleri bu düşüncelerinin de burada yer alması gerekmektedir. Yani esas olarak, İslâm Düşüncesi kavramının yalnızca Felsefe, Kelâm ve Tasavvufla sınırlandırılması gerektiğini düşünmüyorum. Hatta bu kavramın için Tefsir, hadis ve fıkıh gibi alanları kadar mimari, güzel sanatlar ve bilim felsefesi alanlarının da dâhil edilmesi gerekir.

Meselâ dünkü oturumda Bağdat şehrinin kuruluşunun üzerine oturduğu belli bir düşüncenin bulunduğu söylendi. Bu doğrudur çünkü İslâm şehrinin kuruluşunun ve mimarisinin belli bir düşüncenin yansıması olması gerekiyor ve gerçekten de böyledir. Yoksa genelde bir İslâm şehirden ve mesela özelde bir Osmanlı Şehri'nden söz etmek mümkün olmayacaktır. Nasıl ki bir Orta çağ Hıristiyan Şehri'nden, Hint Şehri'nden ve Çin Şehri'nden söz etmenin mümkün olamayacağı gibi. Bu yüzden İslâm Düşüncesi kullanımını yalnızca felsefe, kelâm ve tasavvufla sınırlandırmak, düşüncenin üretildiği alanların ve hatta düşünce üretenlerin daraltılmasına, bir dünya görüşünün yansıması olarak düşünce üretilmiş olan çok sayıda alanın da dışarıda bırakılmasına yol açacaktır.

İkinci olarak, Gürbüz tebliğinde Kindî`den varlığın bir özünün olduğunu ve bunun da bilim yapmaya imkân verdiğine dair düşüncesini nakletti. Ben dinler tarihi çalışıyorum. Ancak görebildiğim kadarıyla İslâm Felsefesinde yapılan şeyler genelde tarih çalışması gibi görünüyor. Oysa artık, tarih çalışmayı bırakıp İslâmî paradigma içinde üretilen şeyleri, modern meslelere taşınmaları gerekiyor. Meselâ post-modern dönemi sonrasındaki non-essentialist (herhangi bir şeyi neyse o kılan bir özün bulunmadığı) yaklaşımlara bir alternatif olarak ya da onların yol açtıkları birtakım modern problemlere, Müslümanların, var ya da bilmiyorum ancak bu özcü yaklaşımları taşınmaları ve tarih yapmaktan vazgeçerek felsefe üretmeleri gerektiğini düşünüyorum. Mesele Ömerlerin klâsik İslâm düşüncesindeki insan algısına dair çalışmalarını modern döneme taşıyarak yani, klâsik yaklaşımlardan kurtulup, bir Müslümanın insanı nasıl anladığına dair düşünceler üretmeleri ve İslâm düşüncesini yaşayan bir şey haline getirmelerini istiyorum.

Meselâ fıkıhta organ nakli ve dolayısıyla da ölümle alakalı birtakım çalışmalar yapılıyor. Ben fıkıhçıların İslâm`ın insan algısı, ruh algısına dair kavramlar üretme potansiyeline sahip olduklarını düşünmüyorum. Dolayısıyla onların da çalışmalarına alt yapı olacak ya da onlar tarafından kullanılacak insanla, ruhla varlıkla, çevreyle, insani ilişkilerle vs. hususunda kavramların İslâm filozoflarının ya da İslâm felsefesi/düşüncesi çalışan arkadaşların üretmeleri gerekmektedir.

Hasan Hacak`ın çalışmasında⁴ İslâm Felsefesi ve Kelâmın ürettiği araz ve cevher kavramlarının fıkıhta nasıl temel alındığını ve kullanıldığını biliyoruz. Bu yüzden İslâm`ın felsefesiyle/düşüncesiyle uğraşanların asıl yapmaları gereken şey tarihte takılıp kalmak değil, daha güncel problemlerde ilgilenecek bizi modern hayatta var kılan daha doğrusu varlığımızı modern

⁴ Atomcu Evren Anlayışının İslâm Hukukuna Etkisi: Kelâm-fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

dünyada hissettiren birtakım düşünceleri üreten çalışmaların yapılmasının acil ihtiyaç olarak görüyorum.

Son olarak Ali Durusoy tebliğinde ve daha önceki konuşmalarımızda da İbn Sînâ'nın Aristo'yu bitirdiğini yani artık bir daha Aristo'ya gidilmediğini ve artık bütün başvuruların kendisine yapıldığını; ondan harekete felsefe icra edildiğini; Eşref de, Râzî ile birlikte artık İbn Sînâ'ya dönülmeyip onun üzerinden devam edildiğini söyledi. Fakat Damat İbrahim Paşa zamanında başlatılan tercüme hareketlerinde, Yanyalı Esad Efendi'nin tekrar Aristo'ya dönmesinin gerekçesi nedir? Biz Aristo tercüme sonrası ayağa kalkmıştık, tekrar yine oradan başlamamız mı gerekiyor diye mi düşündü. Bunu da bir soru olarak sorup, tekrar emeği geçen herkese teşekkür ederek konuşmamı bitirmek istiyorum.

Engin ERDEM*

Bazı Kısa Mülâhazalar: Kindî ve İbn Sînâ

Abbâsî halifesi Mansûr (754-775) tarafından Öklid geometrisi model alınarak 762 yılında inşa ettirilen Bağdat şehrinin kurulmasıyla birlikte sadece mimari bir plan somutlaşmamış aynı zamanda felsefî ve ilmî bir anlayışın yeşerdiği entelektüel bir iklim de hayat bulmuştur.

“Yuvarlak Şehir” (el-Medînetü'l-Müdevvere/The Round City), “Barış Şehri” (el-Medinetü's-Selâm/The City of Peace) gibi isimlerle de anılan Bağdat, zaman içinde bir milyonu aşan nüfusuyla sadece siyasî ve ticarî bir merkez olmakla kalmayıp aynı zamanda dünyanın değişik yerlerinden farklı dil, din ve mezheplerden seçkin âlimlerin bir araya geldiği, tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü, kadim medeniyetlerin birikiminin Arapça'ya aktarıldığı, felsefe, astronomi, cebir, geometri, optik, tıp ve musiki gibi alanlarda özgün eserlerin telif edildiği, ilmî

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, erdem_engin@yahoo.com

ve felsefî anlayışın “altın çağı”nın yaşandığı entelektüel ve kültürel bir merkez haline gelmiştir.⁵

Felsefî çalışmalarının önemli bir kısmını Bağdat’ta gerçekleştiren Fârâbî’nin (ö. 950) söylediği gibi, ideal/erdemli bir şehir insanların sadece zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için değil, kemâlini gerçekleştirmek, entelektüel yeteneklerini geliştirip en yüksek mutluluğa erişmek için işbirliği yaptığı canlı bir organizmaya benzer. Bu ideal şehir tipinin tarihteki en yetkin örneklerinden biri hiç şüphesiz klâsik dönem Bağdat şehridir. Nitekim Müslümanlar tarafından kurulan Bağdat, Basra ve Kûfe gibi şehirler sadece bir yerleşim alanını değil, aynı zamanda kelâm, fıkıh, dilbilim vb. alanlardaki farklı ekolleri de temsil etmektedir. Bağdat’ta kurulan, bizzat halifeler tarafından desteklenen “Beytü’l-Hikme” adlı akademik merkezde yapılan tercümelemler Müslümanların kadim Grek felsefesi ile tanışmalarını sağlamış, felsefî düşüncenin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır.

Ünlü bilim tarihçisi A. I. Sabra’nın (1924-2013) söylediği gibi, Yunan bilimi Müslüman dünyasına istilacı bir güç olarak girmemiş, aksine, en üst düzeyde davetli bir misafir olarak karşılanmış, eleştiri süzgecinden geçirilmiş, yeni bir renk ve hüviyet kazanarak ana bünyeye dâhil edilmiştir.⁶ Batı dünyasında modern bilim teolojik-dogmatik anlayışa karşı verilen bir mücadelenin sonucunda ortaya çıkarken İslâm dünyasında bizzat kelâmî-felsefî anlayış ilmî düşüncenin doğuşuna öncülük etmiştir.

Müslümanların Yunan bilimi ile olan ilişkisi basit anlamda bir alımlamanın ve nakilciliğin ötesinde bir kendine mal etme biçiminde gerçekleşmiştir. Neredeyse her sokağında farklı

⁵ Abdulaziz ed-Dûrî, “Bağdat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1991, C. 4. ss. 425-433; Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: a history of philosophy without any gaps*, vol. 3, Oxford: OUP, 2016, s. 55.

⁶ A. I. Sabra, “The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement”, *Hist. Sci.*, xxv (1987) s. 225.

felsefî, teolojik ve ilmî tartışmaların yürütüldüğü, adı felsefî ve kelâmî ekollerle özdeşleşen, zamanının en önemli bilim ve kültür şehri Bağdat'ın entelektüel atmosferinin ortaya çıkışını hazırlayan sebepleri irdelemeden İslâm düşünce geleneğinde felsefî ve ilmî anlayışın oluşum sürecini anlamak oldukça zordur. Nasıl Antik Grek felsefesinin doğuşunu Atina, modern Batı düşüncesinin teşekkülünü Padua, Bologna, Toledo ve Paris, Amerikan pragmatizminin ortaya çıkışını New York gibi şehirlerin rolünü göz ardı ederek anlamak mümkün değilse aynı şekilde Müslüman düşünce tarihinde ilmî-felsefî anlayışın inkişafını Bağdat tecrübesini tahlil etmeden anlamak da o ölçüde güçtür. Bu bakımdan *İslâmî İlimler Araştırma Vakfı* tarafından "Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri" başlığı altında tartışmalı bir ilmî toplantı tertiplenmiş olması her türlü takdirin üzerindedir. Bu vesileyle, vakıf başkanı Prof. Dr. Ali Özek ve toplantıyı organize eden Prof. Dr. İlyas Çelebi hocaların şahsında emeği geçen herkese şükranlarımı sunarım.

Toplantı kapsamında gerçekleştirilen dört oturumda ilk olarak Bağdat'ın siyasî ve kültürel tarihinin müzakere edilmesi, akabinde Bağdat ilim çevresinde ortaya çıkan kelâmî, felsefî ve tasavvufî görüşlerin çok yönlü olarak tartışılması toplantının organizasyonunun bütüncül ve sistematik bir amacı güttüğünü göstermektedir. Bununla birlikte, Bağdat ilim çevresindeki kelâmî görüşler müzakere edilirken Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin de içinden geldiği Bağdat entelektüel çevresinin öncü ekollerinden Bağdat Mu'tezilesi hakkında bir sunumun yapılmamış olması tarihi vakia ile bağdaşmayan bir görüntü arz etmektedir. Yine toplantı kapsamında matematik, tıp, astronomi vb. alanlarda Bağdat'ta üretilen ilmî birikimin irdelendiği bilim tarihine ilişkin müstakil bir oturumun yapılmamış olması da bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Şüphesiz bu toplantıda eksik kalan hususlar daha sonra düzenlenecek yeni toplantılar için bir ilham kaynağı olabilir.

Felsefe oturumunda Prof. Dr. Gürbüz Deniz tarafından sunulan "Ebu'l-İshak el-Kindî ve Mirası" başlıklı tebliğ Kindî'nin (ö. 873) entelektüel profiline ışık tutan özgün fikirleri ihtiva etmektedir. Deniz'in metninde, felsefî mirasın tevarüs

edildiği, tercüme faaliyetlerinin gerçekleştiği süreçte aktif görev alan Kindî'nin İslâm düşünce geleneğinde kelâmî düşünceden felsefî düşünce ve yönetime geçişte oynadığı öncü rol oldukça güçlü biçimde izah edilmiştir. Eşyanın tabiatının olmadığını savunan kelâmcılardan farklı olarak Kindî'nin eşyanın hakikatinin sabit olduğu yönündeki görüşlerinin vurgulanması ve bu meseleyle ilmî faaliyetlerin meşruiyeti arasında bağlantı kurulmuş olması altı çizilmesi gereken bir husustur. Yine metinde Kindî'nin âlemin hudûsunu açıklama tarzı ile Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi Yunan filozoflarının yanı sıra Kindî ile kelâmcıların görüşleri arasındaki farklılığın net biçimde ortaya konması da önemlidir. Kindî'nin Tanrısı ne Aristoteles'te olduğu gibi sadece hareket veren ne Platon'un savunduğu gibi ideleri düzenleyen bir faildir; ona göre Tanrı, varlık veren, yaratan bir faildir.

Kelâmcıların hudûs anlayışında Tanrı'nın varlığının kanıtlanması evrenin zamansal başlangıcı/hâdis olduğunun kanıtlanması şartına bağlı iken, Kindî hudûs teorisini zamansal ezeliğin iptali yerine Tanrı'nın varlığının tam'lığı zemininde temellendirmektedir. Kindî açısından Tanrı'nın ezeli/kadîm olması, varlığının tam'lığının gerektirdiği bir durumdur. Tanrı, cinsi ve faslı olmayan, varlığı tam bir fail olduğu için onun varlığının zamansal bir başlangıcı söz konusu olamaz. Buna karşılık, âlem ve âlemdeki şeylerin varlığı tam olmadığı için onlar tanımı gereği hâdistir ve zamanda başlangıcı vardır. Kindî'nin öncülük ettiği zâtî/ontolojik kıdemi esas alan bu yaratma doktrininin daha sonra İbn Sînâ tarafından sistemli hale getirildiğinin belirtilmesi yaratma metafiziği hakkındaki tartışmaların izinin hangi zeminde sürülmesi gerektiğine işaret etmesi bakımından da önemlidir.

Felsefe oturumunda ikinci sunumu yapan Prof. Dr. Ali Durusoy'un tebliği, İbn Sînâ'nın (ö. 1037) hayatı, eserleri, öğretisi ve felsefî kişiliği hakkında dikkat çekici ayrıntıları içermektedir. Durusoy'un metninde, İbn Sînâ'nın Hanefî mezhebine mensubiyetinin vurgulanması, filozofun hayat hikâyesinde bir süre yaptığını söylediği Hanefî kadılığı görevinin yaklaşık dokuz yıl (1005-1044) sürdüğüne işaret edilmesi ve Eşârî-Şâfiî bir

âlim olarak Gazzâlî'nin (ö. 1111) İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinin mezhep taassubuyla ilişkilendirilmesi Gazzâlî ile filozoflar arasındaki tartışmanın gerçek bağlamının tespit edilmesi (tayini mahallî'n-niza) noktasında yeni bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Durusoy'un, "Bana göre, İbn Sînâ'nın Hanefî ve Türk kökenli bir filozof olması mezhep taassubuna bağlı kıskançlıkların nedeni olmuş olabilir" tarzındaki değerlendirmesi metafizikte Fârâbî ve İbn Sînâ'yı tekfir eden, fıkhîta Ebû Hanîfe ve Debûsî'yi hedef tahtasına oturtan Gazzâlî'nin eleştirilerinin *ehl-i re'ÿ-ehl-i hadîs* ihtilafı bağlamında yeniden okunması gerektiğine işaret etmektedir. Filozoflar ile Gazzâlî arasındaki ihtilafın İslâm düşünce geleneğindeki iki dünya görüşünün çatışması zemininde ele alındığında, tartışmanın taraflarından birinin dinin mutlak savunucusu olduğu, diğer tarafın dini önemsemediği, hatta tahrip etmeye çalıştığı yönündeki psikolojik mülahazalar ortadan kalkacağı gibi kimin dini savunup savunmadığından ziyade, hangi din tasavvurunun daha tutarlı olduğunu anlamaya odaklanan ilmî ve ahlâkî bir anlayış da yeşerebilecektir.⁷

Son olarak müzakereler esnasında gündeme gelen İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu *vâcibu'l-vüçud bi-gayrihi* ayrımının kelâmda yer almadığı, bu terimin sadece Tanrı'nın sıfatları bahsinde geçtiği yönündeki değerlendirmelere temas etmek yerinde olacaktır. İbn Sînâ'nın geliştirdiği *vâcibu'l-vüçud bi-zâtihî*, *mümkünü'l-vüçud bi-zâtihî* ve *vâcibu'l-vüçud bi-gayrihi* tarzındaki kavramsallaştırma bir taraftan Tanrı ile yaratılmışlar arasında varlık zemininde minimum ortaklığı öbür taraftan vüçûb ve imkân bakımından maksimum farklılığı ortaya koyması, aynı zamanda yaratılmışların Tanrı'ya muhtaçlığının sürekliliğini vurgulaması cihetiyle Tanrı-evren ilişkisinin gerçek doğasını yansıtan en özgün kavramsallaştırmadır. Tanrı'nın zâtı bakımından zorunlu, yaratılmışların başkası bakımından zorunlu olduğunu öngören bu anlayışın nüvesinin Mâtürîdî'de (ö. 944) bulunduğunu söylemek mümkündür. Mâtürîdî'ye göre, *Bakara*

⁷ Krş. Engin Erdem, "İbn Sînâ Metafiziği", *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*, (ed. A. Çüçen), Bursa: Sentez, 2019, ss. 197-198, 212-213.

sûresi 25. ayetinde geçen, “وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ” ifadesi, “onlar orada ebediyen kalacaklardır” anlamına gelir. Cehmiyye ayetin bu şekilde yorumlanması konusunda tereddüt etmiştir. Onlara göre, önce (evvel), sonra (âhir) ve kalıcı (bâkî) olan sadece Tanrı’dır. Cennetin sonlu (fâni) değil kalıcı olduğu benzetme (teşbih) amacıyla söylenmiş olmalıdır. Mâtürîdî’ye göre, böyle bir anlayış vehim ürünüdür; çünkü Tanrı zatı bakımından önce, zatı bakımından sonra ve *zâtı bakımından kalıcı* (el-Bâkî bi-zâtihî) olandır. Cennet ve içindekiler ise *başkası bakımından kalıcı* (bâkiyetun bi-gayriha)’dır.⁸ Tanrı cenneti bütün ayıplardan temizlenmiş bir “yurt” kıldığı için orayı “arı/temiz yurt” (dâr-u kuds) ve “esenlik yurdu” (dâr-u selâm) olarak adlandırmıştır. Eğer cennet yok olacak olsaydı bu ayıpların en büyüğü olurdu. Çünkü insan yok olma endişesiyle yaşadığında hayattan zevk alamaz. Cennetin sonu yokluk olsaydı bu, cennet ehli için hayatın zehir olması anlamına gelirdi. Hâlbuki cennet, bütün ayıp ve kusurlardan temizlenmiş esenlik yurdudur. Şu halde cennet ehlinin orada ebediyen kalması daha evladır.⁹

Yine, İbn Sînâ metafiziğinin en önemli tezlerinden olan Tanrı’nın mahiyeti olmadığı görüşü aynen Mâtürîdî’de de yer almaktadır.¹⁰ *Tâhâ* sûresi 49-50. ayetlerini yorumlayan Mâtürîdî’ye göre, Firavun, “Ey Musa, siz ikinizin rabbi kimdir?” diye sorduğunda, Tanrı’nın mahiyetini öğrenmek istemektedir. Ancak Hz. Musa bu soruya Tanrı’nın mahiyeti yerine iş ve fiillerine atıfta bulunarak cevap vermiştir. Mâtürîdî’ye göre bu ayet, Tanrı’nın mahiyeti ve keyfiyeti olmadığını haber vermektedir. İbn Sînâ ve Mâtürîdî Tanrı’nın mahiyeti olmadığını savunurken, Gazzâlî’nin mahiyeti olmayanın Tanrı olamayacağını ileri sürmesi Eşârîliğin zat-sıfat ayırımının metafizikteki tipik bir yansıması olarak değerlendirilebilir. İbn Sînâ metafiziğinin teşekkülünde Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin derin etkisini gösteren bu örnekler erken dönem kelâmî düşüncenin İbn

⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü’l-Kurân*, (Haz. A. Vanlıoğlu, B. Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yay., 2005, C. 1, s. 63.

⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, ss. 63-64.

¹⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü’l-Kurân*, (Haz. M. Sülün, B. Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yay., 2005, C. 9, s. 203.

Sînâ metafiziği üzerindeki ve İbn Sînâ metafiziğın geç dönem kelâmî düşüncenin teşekkülündeki rolünün müstakil araştırmalara konu edilmesinin önemine işaret etmektedir.

Kaynaklar

Adamson, Peter, *Philosophy in the Islamic World: a history of philosophy without any gaps*, vol. 3, Oxford: OUP, 2016.

ed-Dûrî, Abdulaziz, "Bağdat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 4.1991.

Erdem, Engin, "İbn Sînâ Metafiziği", *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri*, (ed. A. Çüçen), Bursa: Sentez, 2019.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Tevîlâtü'l-Kurân*, (Haz. A. Vanlıoğlu, B. Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yay., 2005, C. 1.

_____, *Tevîlâtü'l-Kurân*, (Haz. M. Sülün, B. Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yay., 2005, C. 9.

Sabra, A.I., "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *Hist. Sci.*, xxv (1987).

Mehmet BULGEN*

Kindî ve Kelâmcılar

Ben öncelikle Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri adlı toplantıya ev sahipliği yaptıkları için 29 Mayıs Üniversitesi'ne, organizatör İSAV Vakfı'na ayrıca toplantıyı koordine eden değerli Hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Gürbüz Deniz "Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetlerinden Ebû İshak el-Kindî" adlı tebliğini sunumunda Kindî'nin düşünce sistemiyle alakalı dik-kate değer tespitlerde bulundu. Ben de bir katkı olarak onun kelâmla alakalı tespitleri üzerine konuşmak istiyorum.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Kelam Anabilim Dalı, mbulgen@hotmail.com

Kindî'nin yaşadığı dönemde Bağdat ilim çevrelerinde oldukça etkili bir konumda olan Mu'tezile kelâmcılarıyla nasıl bir ilişki yaşadığı şimdiye kadar henüz çözüme kavuşturulamamıştır. Kindî, Mu'tezile'nin bir parçası mıdır, yoksa daha sonra Farâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarla kemâle ulaşacak İslâm Meşşâî felsefesi geleneğinin ilk halkasını olarak mı değerlendirilmelidir? Prof. Dr. Gürbüz Deniz sunumunda daha çok Kindî'nin kelâmcılardan farklılaşan yönlerini ön plana çıkardı. Hatta yaygın kabul edilen aksine Kindî'nin kelâmî anlamda bir yoktan yaratma inancını benimsememiş olabileceğini iddia etti.

Kindî'nin risâleleri okunmaya başlandığında onun filozoflardan sitayişle bahsettiği ve klâsik anlamdaki kelâmcılardan farklı bir terminolojiye sahip olduğu hemen anlaşılır. Ayrıca yazdığı eserlerden ve kendisine atfedilen risâlelerin isimlerinden Kindî'nin başta Eflatun ve Aristo olmak üzere Yunan filozoflarının etkisi altında kaldığı görülür. Nitekim klâsik kaynaklarda "Feylesefu'l-Arab" olarak isimlendirilmesi de Kindî'nin İslâm düşüncesinde felsefe adına bir ilki başlattığını ima etmektedir.

Ancak ben tüm bunlara rağmen Kindî'yi kelâmcılardan ayırmanın kolay olmadığı ve hatta onun bir kelâmcı olarak değerlendirilebileceğini düşünüyorum. Bunun başlıca sebeplerinden biri III./IX. asırda kelâmın Kindî'yi de içinde barındırmaya izin verecek derecede bir fikri çeşitlilik içinde olmasıdır. O dönemde yaşamış Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Muammer (ö. 215/830), Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]), Nazzâm (ö. 231/845) ve daha birçok kelâmcı gerek yaratılış gerekse evrenin unsurları konusunda birbirlerinden oldukça farklı görüşler savunuyorlardı. Bu noktada Kindî'nin atomculuğu reddetmiş olması ya da tabiatleri kabul etmiş olması onu kelâmcılardan ayırt eden bir vasıf olarak kullanılamaz. Zira örneğin Kindî'nin yaşadığı dönemde Nazzâm atomculuğu redetmektedir, ancak aynı zamanda Mu'tezile'ye mensup bir

kelâmcıdır.¹¹ Aynı şekilde İmam Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde Bağdat Mu'tezilesi'nin tabiatler konusunda filozoflara yakın görüşler savunduğunu haber vermektedir. Yine İslâm düşüncesinde daha çok Gazzâlî örneği üzerinde meşhur olan Ateş ve pamuk örneği Eş'arî'nin *Makâlât*'ında da geçmektedir. Eş'arî'nin aktardığına göre Basra Mu'tezilesi'nden Ebü'l-Hüzeyl Allah Teâlâ'nın ateş ve pamuğu yanma olmaksızın bir araya getirebileceğini savunurken, Bağdat Mu'tezilesinden el-Hayyât (ö. 300/913 [?]) bunu kabul etmemektedir.¹²

Kindî İslâm düşüncesine felsefe ve bilimin gelişimine önemli katkıları olmakla birlikte, bu durum kelâmcıların Kindî öncesinde Yunan felsefesi hakkında bilgi sahibi olmadıkları anlamına gelmektedir. Kindî'den önce Hişâm b. Hakem, Dırâr b. Amr, Muammer, Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm gibi kelâmcılar, felsefî düşüncüyü biliyorlardı. Meselâ İbn Nedîm bize Kindî daha doğmadan vefât eden Hişâm b. Hakem'in Aristo'ya tevhid konusunda eleştiren *Kitâb alâ Aristotâlis fi't-tevhîd* adlı bir eser kaleme aldığı bilgisini verir. Yine İbnü'n-Nedîm, Dırâr b. Amr'ın cevherler ve arazlar konusunda Aristo'ya karşı yazdığı *Kitâbü'r-Red alâ Aristotâlis fi'l-cevâhir ve'l-a'râz* adında bir kitap bahseder.¹³

Kelâmcılarının felsefe ile ilişkisi sadece eleştiri amacıyla olmamış, felsefe ile müspet anlamda da bir ilişki kurmuşlardır. Nitekim Kindî'nin çağdaşı ünlü Mu'tezile kelâmcısı Câhız (ö. 255/869), *Kitâbu'l-Hayevân* adlı eserinde din alanında olduğu kadar felsefe alanında da uzman olmayan bir kişinin yetkin bir

¹¹ Nazzâm'ın atomculuk eleştirisi konusunda bkz. Mehmet Bulgen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İstanbul, 2017, s. 77-112.

¹² Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, metin ve çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019, s. 442, 444.

¹³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran, 1971, s. 204, 224.

kelâmcı olamayacağını belirtmektedir.¹⁴ Dolayısıyla felefi ve ilmî konulara ilgi göstermek Kindî'yi kelâmcılardan ayıran bir vasıf olarak değerlendirilemez. Zira o dönemde Mu'tezile kelâmcıları felsefî ve ilmî konulara son derece ilgilidiler. Nitekim İslâm düşüncesinde cevher-araz, varlık-mevcut, zat-sıfat, cevher araz, malum-mechul, hareket, boşluk ve nedensellik gibi felsefî ve ilmî konuları ilk defa tartışmaya başlayanların kelâmcılar olması da bu konuda bir gösterge olarak kabul edilebilir.

Kindî'yi kelâmcılara yakınlaştıran bir diğer sebep ise onun Yunan felsefesine dâir sahip olduğu bilgi ve donanımı, nihai kertede Mu'tezile tarafından benimsenen teolojik amaçlar doğrultusunda kullanmasıdır. Kindî'nin eserleri incelendiğinde, onun detaylarda Mu'tezile kelâmcıları tarafından benimsenen bazı ilkeleri kabul ettiği görülmektedir. Meselâ Kindî'nin en önemli çalışmalarından biri olarak gösterilen "İlk Felsefe Üzerine" (Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ) isimli eser Aristo'nun *Metafizik* kitabı eksen alınarak yazılsa da, Kindî bu kitabını evrenin yoktan yaratılışı, vahye dayalı bilginin akla dayalı bilgiye üstün oluşu gibi konularda adeta bir Aristoculuk eleştirisine dönüştürmektedir.

Yine Kindî, Aristo'nun heyula-suret teorisini benimsiyor görünse de o bu teoriyi evrenin hem zaman hem de mekân bakımından sonlu ve yaratılmış olduğunu ispatlamada kullanmaktadır. Bunun yanı sıra Kindî, Mu'tezile'nin yaptığı gibi "salâh-aslah" prensibi üzerinde durmuş, sebep sonuç ilişkisini Mu'tezile'nin tevlîd nazariyesine benzer bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. Yine Kindî, dönemin Mu'tezile kelâmcıları gibi İslâm'ı savunmak amacıyla diğer din ve düşünce sistemlerine karşı reddiyeler yazmıştır. Son olarak Kindî'yi kelâmcılara yakınlaştıran bir diğer sebep, onun metafiziği Fârâbî ve İbn Sînâ'nın anladığı anlamda "varlık olmak bakımından varlığı inceleyen bilim" tarzında değil, kelâmcıların yaptığı gibi teolojik

¹⁴ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn, Beyrut, 1388/1969, II, 134.

eksenli anlamasıdır.¹⁵ Bunlar Kindî'yi kendisinden sonra gelecek Meşşâî filozoflardan ayırmakta ve kelâma yakınlaştırmaktadır.

Sonuç olarak Kindî, günümüzde Meşşâî filozoflarına yakın olarak değerlendirilse de onu bütünüyle kelâm dairesi dışına çıkarmak mümkün görünmemektedir değildir. Kindî'de asıl üzerinde durulması gereken husus, onun yaşadığı dönemde kelâmın büyük fikri zenginlik, merak ve araştırma ruhu içinde olmasıdır. O dönemde Bağdat'ta Mu'tezile kelâmcıları, içinde Antik Yunan ait bilim ve felsefe geleneğinin tercümesi, eleştirisi ve Kur'ânî vahiy ile uyumlu bir şekilde yorumlanmasını da barındıran entelektüel bir atmosfer yaratmışlardır. Bu atmosferde nasıl ki Ebü'l-Hüzeyl, Antik Yunan atomculuğunu tevhid ilkesi doğrultusunda yoktan yaratma inancı ile uyumlu hale getirdiyse Kindî de Aristo'nun heyula-suret teorisini yoktan yaratma inancıyla uyumlu hale getirmeyi başarmış görünmektedir. Ancak Ebü'l-Hüzeyl tarafından İslâm düşüncesine kazandırılan atomculuk kelâmında yaygın kabul görürken, heyula-suret teorisi İslâm felsefesi geleneğinde Kindî'nin yorumladığı tarzda yoktan-yaratmayla uyumlu bir şekilde yorumlanmaya devam etmemiştir. Bilindiği üzere Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar heyula-suret teorisini Kindî'nin aksine evrenin ezeliği anlayışı ekseninde yorumlamışlardır. Bu durum Kindî'nin nihayetinde bir kelâmcı olarak da görülebilmesini mümkün kılar.

Sever IŞIK*

Kindî ve İbn-i Sînâ: İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Doğuşu ve Yükselişi

İslâm düşünce tarihinin en seçkin simalarından biri olan Kindî ile ilgili ilk vurgulanması gereken şey onun felsefî dü-

¹⁵ Kindî'nin kelâm ile ilişkisi konusunda bkz. Mehmet Bulgen, *Klâsik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 115.

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, sevedquista@gmail.com

şünce geleneğinin İslâm dünyasında teşekkül etmesinde oynamış olduğu roldür. “İlk İslâm filozofu” Olarak anılan Kindî ile birlikte İslâm dünyasında felsefe kelâmdan ayrışarak bağımsız bir disipline dönüşmeye başlamıştır.

Söz konusu felsefî düşüncenin teşekkülünde, sistematize edilmesinde, Arapçanın bir felsefe dili olarak teşekkül ve tekâmülünde, felsefî terminoloji ve metodolojinin inşasında önemli bir rol oynayan Kindî, antik Yunanlılar başta olmak üzere İslâm öncesi uygarlıkların felsefî mirasının İslâm dünyasına aktarılmasında tarihi bir fonksiyon icra eden Beytü'l Hikme'de de aktif görev almıştır. İslâm dünyasında Kindî'den önce başlamış olan tercüme hareketleri de Kindî ve çağdaşı Huneyn Bin İshak ile beraber en görkemli dönemlerini yaşamış, kendisi doğrudan çeviri yapmamış olmakla birlikte Kindî, birçok eserin tercümesinde etkin rol oynamıştır. Bu sebeple Kindî, İslâm imparatorluğunun gelişmesine ve genişlemesine mukabil İslâm düşünce geleneğinin rasyonel bir zeminde evrensel perspektif kazanmasında birinci dereceden etkin bir sima olmuştur.

İslâm öncesi insanlığın felsefî mirasının İslâm dünyası tarafından alınılanmasında ve yeniden üretilmesi sürecinde öncü rol oynayan filozofun söz konusu kadim kültürlerle karşı hoşgörülü, karmaşık, sahiplenici, temellük edici yaklaşımı özenle vurgulanmayı hak etmektedir. “Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşı milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini sevmekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız” () diyen Kindî'nin farklı düşüncelere açık zihniyeti, derin müktesebatı bugün içinde yol göstericidir. Seleflerine olan borcunu ifa etmek konusunda hassas olan filozofa göre hakikat nereden gelirse gelsin onu kabul etmek gerekir; zira hakikatin kendisinden daha değerli bir şey söz konusu olamaz. Filozofa düşen şey ise hakikatin bilgisine katkıda bulunmak ve onu kendi lisanı ile ifade etmektir.

Kindî ile ilgili olarak vurgulanması gereken bir diğer önemli husus onun bugün İslâmî felsefe olarak adlandırdığımız velut düşünce geleneğinin problemleri, istikameti ve daha genel çerçevede izleği büyük ölçüde Kindî tarafından belirlenmiştir.

Onun din ile felsefenin aynı hakikati ifade etikleri şeklindeki bakış açısı felsefenin İslâm dünyasında kabulünde ve daha sonraki Müslüman filozoflar için (Fârâbî, İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd vb.) din-felsefe uzlaştırma tarzlarında bir çeşit öncü işlevi görmüştür.

Felsefe-i Ūlâ adını taşıyan felsefî risâlesinde felsefenin ve dinin gerçekte uzlaştıklarını ifade eder; dinin vaaz ettiği hükümler ile aklın yargılarının uzlaştırmak için önemli çaba sarf eder. Ona göre hem din hem de felsefe hakikatin ilmi olup aynı hakikati dile getiriler. Bu hakikat esas olarak Tanrı'nın birliği/bilgisidir. Felsefenin en yüce disiplini de "ilk gerçek"i (el-Hakku'l-evvel) konu edinen "ilk felsefe"dir (metafizik"). İlk felsefe, varlığın ilk nedenini ve son ereğini konu edinir. Bununla beraber, insanî ve ilâhî bilgi arasında ayırım yapan filozof, felsefî yöntem ve çabayla elde edilen filozofun bilgisinin peygamberin vehbi olan bilgisine nispetle alt mertebede yer aldığını ifade eder; aklın ürünü olan felsefeye mukabil, din vahye dayanmaktadır ve felsefî bilgidен daha kesin bir gerçekliği ifade etmektedir. Özel bir karakteri haiz olan ilâhî bilgi, ancak peygamber aracılığıyla bilinebilir. Bu sebeple peygamberlik gerekli bir kurumdur. Vahyin bilgisi yorumlama konusunda ise filozof seçkin bir konuma sahiptir; çünkü vahiyden sonra en üstün bilgi felsefî bilgidir.

Bu anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi Kindî'nin felsefî düşüncesinde dinî nasrların sınırları içerisinde kalmaya özen gösterdiğini belirtmek gerekir. Mu'tezilî kelâmın el üstünde tutulduğu bir dönemde, Abbâsî sarayında (Memun Mu'tasım, Vâsık zamanında) saygın bir konunda bulunan Kindî, İslâm itikadını Müslüman olmayanlara karşı savunmak için reddiyelerde yazmıştır. Bu sebeple onun bir parça tepkici karakter arz eden kelâmcılara benzediğini de vurgulamak gerekir. Nasrları ele alırken, değerlendirirken ve savunurken aklî yöntemlere başvurduğu için halâ bir ölçüde kelâmcılara yakın olduğu söylenebilir. Âlemin kîdemi ve benzeri bir kısım kelâmî meselelerde Mu'tezilî kelâmın etkilerini görebileğimiz Kindî, âlemin Allah tarafından yaratıldığını, mucizenin ve bedensel haşrin mümkün

olduğunu savunur. Mu'tezilî görüşe karşın Kur'ân'ın kadim olduğunu savunur. Daha yüce bir kaynağa dayandığı düşünceyle akıl nakil çatışmasında nakli tercih eder.

Felsefeyi "insanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesi" olarak tanımlayan Kindî'ye göre felsefe en üstün insanî etkinlik alanıdır. O, insanı bilgi (ilim) aracılığıyla erdeme (amele) ve mutluluğa ulaştırır. Ona göre eşyanın kendinde bir gerçekliği (doğası) vardır. Var olanların hakikatini bilmek için ise onların (Aristoteles'te olduğu gibi) nedenlerini bilmek; dolaısıyla sebep sonuç ilişkisine bakmak gerekir. Böylece dış gerçekliğin varlığını kabul eden Kindî, ilmî araştırmanın ve kesin bilginin imkânına zemin hazırlar. Kesin bilgiye ulaşmak hususunda yöntem konusuna büyük bir önem veren Kindî'ye göre her bilim, ele aldığı varlık alana uygun olan yöntemle çalışmalıdır. Döneminde kelâmcılar arasında yaygın olan, fakat kesin bilgiye ulaştırmayan cedel yöntemine karşın Kindî, felsefî sorunların çözümü için matematiksel yöntemle (matematığın kesin aksiyonlarına) başvurarak kelâmcı yöntemi aşmaya ve sorunları çözmeye çalışır.

İslâm düşünce geleneğinde eş-Şeyhu'r Reis ünvanıyla anılan İbn-i Sînâ ile birlikte İslâmî düşünce geleneği bir ölçüde kemâle ermiştir. Zira İbn-i Sînâ, felsefeden metafiziğe, tefsirden şiiire birçok konuda kendisinde dek İslâm dünyasının farklı ilim havzalarında teşekkül etmiş olan bilgi birikimini kendi felsefî sistemi içerisinde sentezleyerek kapsamlı bir felsefî sistem yaratmıştır. Onun yarattığı felsefî düşünce daha sonra varisleri tarafından sahiplenilip geliştirilmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Ona nispetle ne Fârâbî ne kendi ne de Kindî benzer ölçüde yaygın bir okunurluğa sahip olmamışlardır. Bu sebeple İbn-i Sînâcî felsefe geleneği İslâm dünyasının İran gibi bir kısım coğrafyalarında yakın zamanlara kadar canlı bir felsefî gelenek olarak medreselerde yaşamaya devam etmiştir. Kindî ve Fârâbî'nin eserlerinin bir kısmı kaybolmuşken İbn-i Sînâ külliyyatının ana gövdesi el yazması geleneği aracılığıyla muhafaza edilmiştir. Gerçekten Gazzâlî'nin **Tehâfütü' l-Felâsife** ile filozoflara karşı giriştiği felsefe eleştirisi dahi aslında İbn-i Sînâ eleştirisi olarak

okunabilir. Fârâbî'nin de ismini anmakla birlikte Gazzâlî'nin felsefî okumaları büyük ölçüde İbn-i Sînâ'nın metinleri üzerinden gerçekleşmiştir. Bunun izlerini Gazzâlî'nin metinlerin de görmek mümkündür, onun *Makasidu'l Felasife* ile İbn-i Sînâ'nın *Danışname-i Alaîsi* arasındaki benzerlikler *Mişkatü'l Envar*'daki alıntılar bunun örnekleri olarak anılabilir.

İbn-i Sînâ ile İslâmî düşünce geleneğinde felsefî düşüncenin olgunluğa vardığı düşüncesinden hareketle Gazzâlî ile birlikte İslâm dünyasında felsefî düşüncenin inkıza uğradığı yollu çoğunlukla oryantalistler tarafından ortaya atılan ve yaygınlaştıran iddianın anlamsızlığa dair bir çıkış bulunabilir. Zira İbn-i Sînâ ile büyük ölçüde sistematize olan felsefî gelenek daha sonrakiler tarafından çoğunlukla şerh edilmeye ve daha da olgunlaştırılmaya çalışılmıştır. Meselâ, eş-Şifa'dan sonra bu çapta bir eser yazıl(a)mamış ancak onun şerh ve haşiyeleriyle yetinilmiştir. Bu durum, Kuhn'un kavramlarıyla söylersek normal bilim paradigmasının (krizi aşmış ve kabul görmüş bir felsefî sistem ve terminolojinin) oluşumuna benzer. Filozofların, mütakellim, mutasavvif ve bilim adamlarının içerisinde iş göreceği bir felsefî-keîâm ilmi yerleştiğinden sonra gelenler büyük ölçüde bu sistem içerisinde eksikleri tanımayla tanımlamaya ve gidermeye çalışmışlardır.

İbn-i Sînâcî felsefe geleneğinin yaşamasında ve uzun ömürlü olmasında etkili olan bir diğer faktör ise bu felsefenin özellikle Râzî tarafından Ehl-i Sünnet kelâmına, Tûsî tarafından da Şii kelâmına taşınmış olmasıdır. Söz konusu çabalarının ardından bir çeşit felsefî-keîâm ortaya çıkmış ve keîâm, kavramları itibarıyla büyük ölçüde felsefe tarafından işgal edilmiştir. Sûfî düşünce geleneği tarafından da benimsenmesi sebebiyle İbn-i Sînâ felsefesi kendisinden sonra İslâm dünyasındaki en güçlü hâkim felsefî gelenek olmuştur.

İbn-i Sînâ felsefesinin dili, üslubu ve kapsamı da bu yaygınlığı mümkün ve anlaşılır kılan önemli hususlardır. Farklı üslub ve yazım tarzlarını kullanması onun farklı disiplinler tarafından farklı alımlanmalarını, okumalarını ve yeniden üretilmesini mümkün kılmıştır. Felsefenin tem temel disiplinlerine dair

yazan filozof diğer taraftan İhlas, Felak, Nas gibi Kur'ân'ın bir kısmı sûrelerine tefsir yazmıştır. Bilimsel-felsefî dil kadar yer yer (Hay Bin Yekzan'da olduğu gibi) imgesel bir dil de kullanmıştır. Dini meseleleri felsefesinin sınırları içine dâhil eden İbni Sînâ'nın kader, nübüvvet, namaz vb. konular üzerinde yazmış olması felsefesinin İslâm dünyasında daha fazla kabul görmesini okunmasını ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Burada onun nübüvvet vurgusunu özenle ifade etmek gerekir. Ona Nübüvvet dinî ve toplumsal yaşamın temelini teşkil eder. Peygamberliğin zorunlu olduğunu ifade eden ibn-i Sînâ'ya göre peygamber, insanlardan farklı ve üstün bir statüye sahiptir. Zira peygamber sahip olduğu *Kutsi akıl* aracılığıyla faal akıl ile irtibat kurar ve hakikatleri alır. Bu bir çeşit idrak halidir. Böylece Vahyin imkânını açıklar. Dolayısıyla peygamberin faal akıldan elde edilişi, filozofun felsefî bilgisini edinmesi anlamında düşünmeyle bağdaşmaz.

Abbâsîlerin egemenliğindeki Bağdat'ta teşekkül etmiş olan meşşai felsefe geleneğini mağribi felsefe, ona nispetle kendi felsefesini **el-Hikmetü'l-Meşrikîye** olarak niteleyen İbni Sînâ, bir yerde en azından bazı hususlarda Grek felsefesinden ayrışan bir felsefe oluşturma arzusu içerisinde olagelmıştır. Felsefe yapım tarzının bilincinde olan İbn-i Sînâ'yı ve onun felsefesini büyük kılan şey her şeyden önce onun kendisinden önce yaratılmış olan tüm Yunani, Helenistik ve İslâmî düşünce mirasının temellük etmesi, sonrada onunla hesaplaşması ve böylece kendi felsefî sistemini yaratmış olmasıdır. Bu şümüllü felsefî sistem içerisinde İbn-i Sînâ, sistematik bir şekilde mantık, tabiiyat, riyaziyat ve ilahiyata dair düşüncelerini en yetkin biçimde *Şîfa* adlı felsefî eserinde dile getirmiştir. Daha sonraki çalışmalarında ise yer yer bu çalışmaları geliştirmeye ve genişletmeye çabalamıştır. Felsefesi söz konusu olduğunda vurgulanması gereken bir diğer husus da tebliğ de dile getirildiği gibi İbn-i Sînâ'nın felsefenin tüm alanlarına ilişkin görüşlerini çok geniş bir şekilde ortaya koymuş olmasına karşın ahlâk ve siyaset gibi patik felsefeye dair yeterli ve yetkin bir bağımsız eser vermemiş olmasıdır ki bu onun felsefî sistemindeki en büyük eksiklik ya da tamamlanmamışlık olarak değerlendirilebilir.

Felsefî külliyatı esas olarak Arapça olmakla birlikte onun farklı dillerde felsefî üretimde bulunmuş olması da önemli bir husustur. Meselâ, Farsça kaleme alınan *Danışname-i Alai* İslâm sonrası Farsçadaki ilk felsefî eserdir. Bu sebeple İbn-i Sînâ Arapça olduğu kadar Farsça felsefî dilin gelişimine de katkıda bulunmuştur. İslâm öncesi ve sonrası önceki birçok filozofun etkilerini ve izlerini taşımakla beraber İbn-i Sînâ felsefesi kendisinden önceki kendisinden önceki herhangi bir sisteme indirgenemez. Özellikle son dönmelerinde meşrîki felsefe adını verdiği bir felsefî bir istikamete doğru yol almaya başlamış, eserlerinde mistik unsurlar daha fazla görünür olmuştur.

İbrahim Halil ÜÇER*

Muhterem Ali Durusoy ve Gürbüz Deniz hocalarıma kıymetli tebliğlerinden dolayı teşekkür ediyorum.

Tebliğlerin müzakeresine geçmeden önce Bağdat kültür havzasıyla ilgili bir değerlendirme yapmayı arzu ediyorum.

Öncelikle havza kavramının işaret ettiği coğrafi ve kültürel sınırlara nispetle Bağdat kültür havzası yerine Irak kültür havzası adlandırmasının daha yerinde bir kullanım olabileceğini belirtmek istiyorum.

İkinci olarak mevcut oturum bağlamında Kindî ile İbn Sînâ Bağdat kültür havzası içerisinde değerlendirilmiş görünüyor. Bağdat havzası adlandırmasının beraberinde getirdiği sınırlayıcılık, esasında Kindî ve İbn Sînâ'yı bu havzaya dahil etmeyi zorlaştırıyor. Esasen Kindî hayatının sonuna doğru geldiği Bağdat'tan ziyade Basra-Kûfe havzasına ait bir düşünür olarak değerlendirilmelidir. Bunu birazdan daha ayrıntılı bir şekilde izah etmeye çalışacağım. Diğer taraftan Bağdat'ın genel olarak İslam düşünce tarihinde kendisine mahsus bir yerinin bulunduğunu ifade etmek gerekir. Bu hem Mu'tezile açısından, hem de

* Prof. Dr., Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, halilucer@gmail.com

Meşşâî gelenek açısından böyledir. Bu hususi yere nispetle değerlendirildiğinde, İbn Sînâ'nın, onu Bağdat kültür havzası içerisinde değerlendirdiğimize şahit olması durumunda pek de hoşnut kalmayacağı söylenebilir. Çünkü felsefî etkinliğini büyük ölçüde Mâverâunnehir ve Horâsan havzalarında sürdürmüş bir filozof olarak İbn Sînâ, Bağdat'ta kümelenmiş Aristotelesçi filozofları "Mağribiyyûn" (Batılılar) olarak niteler ve onları kendi "Maşrikî" (Doğulu) felsefesine karşıt bir şekilde konumlandırır. İbn Sînâ'nın bu adlandırma üzerinden, kendisini açık bir şekilde Bağdat havzasından ayırdığını ve bu havza içerisinde üretilen felsefî birikimin "hareket merkezli" metafizik kavrayışına "varlık" merkezli bir metafizik önerdiğini görülebilir.

Bağdat kültür havzası şeklindeki adlandırmayı "İrâk kültür havzası" şeklinde genişlettiğimizde, İrâk havzası içerisinde alt kümelenmelerin bulunduğunu gözlemleyebiliriz. Bunlardan birini Basra-Kûfe hattı oluştururken diğerini Bağdat oluşturur. Bağdat'ın Abbasi halifesi Mansur döneminde, 762-766 seneleri arasında kurulduğu dikkate alındığında, Hz. Ömer döneminde 635-640 seneleri arasında kurulan Basra ile Kûfe'nin daha eski bir yerleşime, dolayısıyla geleneğe sahip olduğu söylenebilir. Bu gelenek Müslümanların erken dönemde Basra ve Kufe'de karşılaştığı dahili ve harici meydan okumalara karşı üretilen cevaplarla çok yakından ilişkilidir. Şöyle ki Müslümanların Hicâz havzasında inşa ettikleri kendine yeterli epistemolojik çerçeve ilk defa Basra'da ciddi meydan okumalarla yüz yüze gelmiştir. Bu meydan okumalar bir yandan erken dönemde ortaya çıkan ve cemel-sıffin savaşları veya hakem olayı gibi örneklerde olduğu gibi Müslümanların karşı karşıya kaldığı iç meselelere, diğer yandan Basra'nın Hıristiyanlar, Yahudiler, Zenciler, Mecusiler gibi farklı unsurları barındıran kozmopolit yapısından kaynaklanan karşılıklı etkileşimlere bağlıydı.

Bu ortamda Müslümanlar bir yandan iç meselelerin çözümünde müracaat ettikleri ve çoğu zaman yorum seviyesinde anlaşmazlığa neden olan nassların nasıl yorumlanacağıyla ilgili temel ilkeleri belirlemeye çalışırken, diğer yandan muhatap ol-

dukları yeni dinî ve felsefî geleneklerin tevhid, nübüvvet, âlemin yapısı gibi çeşitli konularda İslami öğretilere karşı eleştirilerini aklî bir zemin içerisinde cevaplamaya çalışıyordu. Bu çabalar Basra ve Kufe'nin tasavvuf, kelam, dil bilimleri ve fıkıh disiplinlerinin doğuşuna ev sahipliği yapmasını sağladı. İslami hayat görüşünü aklî ilkelere bağlı olarak temellendirme amacı taşıyan Mu'tezile kelamı Basra'daki bu çabaların en önemli neticelerinden biriydi. İşte Kindî bu çabaların ortaya çıkardığı nazarî birikimin bir vârisi olarak Kûfe ve Basra havzasında yetişmiş, felsefî görüşleri Mu'tezilî hocalarıyla da ilişkili bir biçimde bu çabalara çok yakından bağlı olmuştur. Onun din-felsefe ilişkisiyle ilgili yaklaşımı, nebevî bilgiyi aklî bilginin üstüne yerleştiren tutumu, metafiziğin konusunu "İlk Gerçek" veya Tanrı olarak belirlemesi, âlemin zamansal bir başlangıca sahip olduğu ve hareket-zaman ilişkisiyle ilgili görüşleri ve sudurda gördüğümüz iradesiz tanrı anlayışına karşı iradeli bir tanrı anlayışına yaptığı vurgu hep Basra-Kufe kültür havzasının etkilerini yansıtır. Buna mukabil Bağdat kültür havzasına baktığımızda, bu havzanın felsefî anlamda gerçek temsilcilerinin Ebû Bîsr Mettâ, Fârâbî, Yahyâ b. Adî, Yahyâ'nın çevresinde bulunan İbnu'l-Hammâr, İbn Zur'a, İbnu's-Semh gibi önemli bir bölümü Hıristiyan filozoflar olduğu görülür. Bu okula mensup filozoflar her açıdan uyumlu bir yapı arz etmeseler de din-felsefe ilişkisi, metafiziğin konusu, Tanrı-âlem ilişkisinin determinist doğası gibi konular da Kindî'ninkinden önemli ölçüde farklı bir yaklaşım ortaya koyarlar.

Felsefe tarihinde daha sonra "Kindî Okulu" adı verilecek olan; Ebû Zeyd el-Belhî, Âmirî ve bazı açılardan Ebû Süleyman es-Sicistânî gibi filozofların katkısıyla teşekkül edecek gelenek de varlığını Bağdat ve Basra havzaları arasındaki bu yaklaşım farklılığına borçludur. Dolayısıyla felsefe geleneği bakımından Basra havzasının Bağdat içerisinde eritilmesi, sadece İslam felsefe tarihi içerisindeki özel bir çizgiyi ihmal etmemize neden olmaz, aynı zamanda Kindî'ye ait felsefî görüşleri doğru bir şekilde kavramamızın önünde de engel oluşturur. Böyle bir durumda Kindî Bağdat'taki senkretik bir filozof, Kindî'nin editör-

lûgü altında Bağdat'ta Yunancadan yapılan tercümelerde görülen ilaveler ve yeni yorumlar "felsefe tarihinin garip cilveleri" olarak değerlendirilmeye başlanır.

Bunlar arasında Plotinos'un *Enneadlar'*ının Arapça uyarlaması olan *Esûlucyâ'*ya Yeni-Eflatuncu olmayan İskenderci ve bazen Filoponosçu öğelerin eklenmesi ve Afrodisiaslı İskender'in metinlerinin Filoponosçu duyarlılıklarla yorumlanması gibi durumlar sayılabilir. Daha sık zikredilen bir diğer şey de Plotinos'un *Enneadlar'*ından ve Proklos'un *Teolojinin Unsurları* kitabından belirli bölümlerin Aristoteles'e nispet edilerek tercüme edilmiş olmasıdır. Hem tercüme edilen eserlerin, bu eserlerin aslında bulunmayan ilavelerle genişletilmesi ve yorumlara bağlı bir şekilde tercüme edilmesi hem de bu eserlerin farklı yazarlara nispet edilmesi, ne Kindî öncesinde Yeni-Eflatuncu İskenderiye okulunda gördüğümüz "metinleri şerh ederken uyulması gereken sıkı yorumsal kurallara bağlılık" anlayışı ile ne de Kindî sonrası Bağdat'ında göreceğimiz "asıl kaynaklarla uyum" anlayışı ile telif edilebilir. Kindî'nin duyarlılıkları bu iki anlayıştan tümüyle farklı bir zeminden hareket eder ve amaçları itibarıyla farklı bir tutumu ortaya koyar.

Her şeyden önce Kindî'nin felsefi etkinliği, önceki yüzyıllar boyunca Yunan geleneğinde gördüğümüz üzere organik ve sürekli bir hoca-talebe ilişkisi içerisinde gerçekleşmez. Kindî canlılığını ve organik sürekliliğini kaybetmiş ölü bir felsefe geleneğini, o da metinler üzerinden tevarüs eder ve bu durum onu söz konusu metinleri yorumlama hususunda kısıtlayıcı yorumsal kurallara tabiiyetten özgürleştirir. Bu da söz konusu metinlerin, Aristotelesçi veya Yeni-Eflatuncu zihniyete değil, Basra'da inşa edilen "yeni" nazari geleneğin sahip olduğu zihniyet dünyasına bağlı olarak yorumlanması hususunda Kindî'ye cesaret verir. Dolayısıyla Kindî'nin Basralı kaynaklarına ve bu havzaya aidiyetine yapılacak vurgunun ihmal edilmesinin, bizatihi İslam felsefesinin teşekkülü ile ilgili değerlendirmelerimizde zaafa neden olacağı görülmektedir. Kindî'nin zihniyet dünyası ile ilgili bu yöndeki mülahazaların Gürbüz Deniz Hoca'nın Kindî ile ilgili değerlendirmelerini yeniden ele alma noktasında faydalı olacağı kanaatindeyim.

Şöyle ki, Kindî'nin Yeni-Eflatuncu geleneğe ait metinlerden tevarüs ettiği determinist kozmoloji ve iradesiz tanrı anlayışa tepkisi kadîm âlemin karşısına zamansal açıdan bir başlangıcı olan âlem fikriyle karşı çıkma çabasından çok, iradesiz tanrı fikrine karşılık tümüyle iradi bir şekilde fiilde bulunan tanrı anlayışını koymasında görülmelidir. Daha sonra hem Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisi dışındaki filozoflarda hem de kelâmcılarda takip edilebilecek bu duyarlılığın Basra kültür havzasına ait temel duyarlılıklarla yakından ilişkili olduğunu söylemek gerekir. Bu duyarlılığı şöyle açabiliriz: Esasen Eflatun'dan Plotinos'a kadar gelen ve Aristoteles'i de içine alan Yunan felsefe geleneği açısından tanrılığın en temel vasfı "kendine-yeterlilik" (*autarkes*) olarak belirlenir. Dolayısıyla "Tanrı nedir?" sorusuna Yunan felsefesinde şahit olacağımız biricik cevap "kendisine yeten ve başka hiçbir şeye muhtaç olmayan varlık" olacaktır.

Bu cevap ilk bakışta kulağa hoş gelse de âlemi yaratmak için harekete geçmeyi bile Tanrı açısından eksiklik olarak değerlendirecek mutlak bir istigna fikrini gündeme getirir: Her hareket kuvveden fiile veya eksiklikten tamlığa doğru bir geçiş olduğu, böyle bir geçiş de tamamlanma yönünde bir ihtiyacı gündeme getirdiği için Tanrı'nın âlemi yaratma yönünde harekete geçmesi onun "tamlığına" hâlel getirir ve sanki kendine yetmiyormuş da bir fiille tamamlanmak istemiş gibi bir düşünceyi ortaya çıkarır. Tam da bu nedenle Yunan düşüncesi önce Aristoteles'te olduğu gibi Tanrı'yı âlemin yaratıcı anlamında fail neden olmaktan çıkartarak sadece onun gaye nedeni haline getirmiş, Plotinos'ta olduğu üzere onu aynı zamanda fail neden haline getirmek istediğinde de yine "kendine yeterlilik" nosyonunu merkeze alarak "İradesiz bir tanrıdan âlemi nasıl çıkartırız?" sorusuna sudur teorisiyle cevap vermiştir. Bu kez de sudur teorisi, âlemin varlığını Tanrı'nın kendini akletme yönündeki zâtî fiiline zorunlu olarak bağladığı için hem âlemin kıdemi sorununa yol açmış hem de Tanrı-âlem münasebetinde iradeden doğan her türlü boyutun ilga edilmesine neden olmuştur. Yunan düşüncesindeki bu "iradesiz tanrı" ve "metafizik tamlık" tasavvuruna karşı, Basra'daki ortam açısından "Tanrı nedir?" sorusuna verilecek öncelikli cevap "Her şeye gücü yeten,

irade sahibi varlık" şeklinde belirir. Bu varlığın kendine-yeterliliği, tamlığı ve gücünü nasıl kullanacağı soruları öncelikli olarak bu ilke dolayımında yorumlanır.

Dolayısıyla Kindî açısından tevarüs ettiği Antik metinlerle ilgili sorunlar arasından belki de en önemlisi, bu iki zihniyetin arasında bulunan irade merkezli karşıtlık idi. Bu yorum etrafında, Onun Tanrı-âlem ilişkisiyle ilgili değerlendirmelerinde sıklıkla merkeze yerleştirilen âlemin zamansallık bahsi tanrısal irade bahsinin bir alt meselesi olarak değerlendirilmelidir. Böyle yapıldığında Kindî felsefesini yine sıklıkla yapılan John Filoynos (Yahyâ en-Nahvî) etkileri üzerinden değerlendirmek yerine, onu da dikkate almak şartıyla, Basra kültür havzası üzerinden daha kapsamlı bir şekilde değerlendirme imkânı yakalayabiliriz.

14 Aralık 2019 Pazar

IV. OTURUM: TASAVVUF

Başkan: Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN

Üsküdar Üniversitesi

VII. Tebliğ: Bağdat Tasavvufunun Lisânı: Cüneyd-i Bağdâdî

Tebliğci:

Doç. Dr. Süleyman GÖKBULUT

SERBEST MÜZÂKERELER

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

Prof. Dr. Osman TÜRER

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

Doç. Dr. Semih CEYHAN

Dr. Cennet CEREN ÇAVUŞ

Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALKAN

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER

VII

BAĞDAT TASAVVUFUNUN LİSÂNI:

CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ

Süleyman GÖKBULUT*

I. Giriş

Hicrî üçüncü asırda Bağdat'taki tasavvufî atmosferin nabzını tutabileceğimiz en büyük sima şüphesiz Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'dir. Tasavvuf ilminin teşekkül sürecinde bu şehirde yaşayan Cüneyd çok yönlü bir sûfidir. Hem hâli hem de görüşleriyle başta çağdaşları olmak üzere kendinden sonraki pek çok sûfî üzerinde de tesirli biridir. Bize kadar ulaşan sözleri ve risâleleri onun sistematik bir zihin dünyasına ve analitik düşünce yeteneğine sahip olduğunu, bu yüzden de tasavvufun gelişimine mühim katkılar sunduğunu göstermektedir. O aynı zamanda Ehl-i Sünnet esaslarıyla uyumlu, şeriata muvafık ve toplumun diğer kesimleriyle uzlaşmacı bir dil ve tavrın da öncüsü sayılmaktadır. Bu özelliklerinden dolayı "sûfiler zümresinin süsü, imamı ve lisânı" diye nitelendirilen ve neredeyse bütün sûfiler tarafından üzerinde ittifak edilen bir karakterdir.

Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi büyük mutasavvıflardan aklımıza ilk gelenlerin hemen hepsi çeşitli görüşleri nedeniyle tenkit edilmiş, sırrı fâş etmekle suçlanmış ya da yolun önderi olarak kabul görmemiştir. Fakat Cüneyd, bu hususta bir istisna teşkil etmektedir. Tarihî ve tasavvufî kaynaklarda onun adı daima hayırla yâd edilmiştir. Bu bakımdan pek çok sûfinin Cüneyd'in sohbetinde bulunmayı, onunla bir kerecik de olsa görüşmeyi veya onun takipçileri arasında yer almayı bir ayrıcalık olarak addettiği görülmektedir.

* Doç. Dr., DEÜ İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı. Bu yazı, şahsıma ait olan ("Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36, 2012/2, s. 169-200 ve "Cüneyd'in Sekiz Şartı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36, 2012/2, s. 201-231) isimli makalelerden istifade edilerek hazırlanmıştır. Çalışmamızın bu hâle gelmesinde katkıları olan İSAV yetkililerine, Tasavvuf Anabilim Dalı'nın kıymetli hocalarına ve özellikle Prof. Dr. Zafer Erginli Bey'e teşekkürlerimi arz ederim.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvufta şeriat-hakikat dengesini gözeten orta bir yolu tuttuğu âşikârdır. Onun bu yolu tavizsiz bir şekilde ilmi ve şeriatî esas almakta, sahvı sekre tercih etmekte ve tasavvufî yaşantının aşırılıklarına karşı bir duruş sergilemektedir. O aynı zamanda tevhid, mîsâk ve fenâ gibi tasavvufî tecrübenin temel kavramları hakkında konuşan ilk sûfilerdendir. Dolayısıyla teşekkül devri için tasavvufun nazarî ve amelî boyutlarındaki gelişimi ve ifade biçimlerindeki değişimi onun şahsında izleyip değerlendirmek mümkündür.

Bu yazıda başta kendi *Resâil*'i olmak üzere, tarihî ve tasavvufî kaynakların verileri doğrultusunda Cüneyd'in şahsiyetini belirleyen ana konular üzerinde durulmakta ve onun hem Bağdat sûfilîği hem de tasavvuf tarihi açısından arz ettiği önem vurgulanmaya çalışılmaktadır.

II. Cüneyd-i Bağdâdî Hakkında

Ebû'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd el-Bağdâdî el-Kavârîrî el-Hazzâz aslen Nihâvendli'dir. Bilinmeyen bir tarihte Bağdat'ta doğmuş, hayatını bu şehirde geçirmiş ve 297/909 tarihinde de burada vefat etmiştir. Ailesi cam ticaretiyle uğraştığı için "Kavârîrî", kendisi de kumaş ve ipek işiyle meşgul olduğu için "Hazzâz" unvanıyla tanınmıştır. İlim ve tasavvuftaki üstün konumu dolayısıyla "Tâvûsü'l-Ulemâ", "Seyyidü't-Tâife", "İmamü'l-Eimme", "Lisânü'l-Kavm", "A'bedü'l-Meşâyih" ve "Sultânü'l-Muhakkikîn" gibi lâkablarla anılmıştır.

Cüneyd küçük yaşlarından itibaren meşhur bir sûfî olan dayısı Serî es-Sakatî (ö. 251/865)'nin terbiyesinden geçmiştir. İlme karşı büyük bir kabiliyeti ve merakı olan Cüneyd, bir taraftan İmam Şâfiî (ö. 204/820)'nin öğrencilerinden Ebû Sevr (ö. 240/854)'den¹ Fıkıh okurken diğer taraftan dayısının evine gelip giden mutasavvıflardan istifade etmiştir. Bunların başında Hâris Muhâsibî (ö. 243/857), Muhammed b. Ali el-Kassâb (ö. 275/888)², İbnü'l-Keranbî (ö. ?) ve Ebû Bekir Muhammed el-Kantarî (ö. 260/873) gibi sûfiler gelmektedir. Bu kişiler az ya da çok Cüneyd'in tasavvufî görüşleri ve hâli üzerinde tesirli olmuşlardır.

¹ Ebû Sevr fıkıhta mutlak müctehid ve hadiste hâfızlık derecesine ulaşmış, ehl-i re'y Iraklılar ile ehl-i hadîs Hicazlılar'ın fikhını kendinde birleştirmiştir. Bkz., Muhsin Koçak, "Ebû Sevr", *DİA*, X, 229-230.

² Cüneyd bu zât hakkında şöyle der: "*Halk benim Serî Sakatî'nin talebesi olduğumu zannediyor. Halbuki ben Muhammed b. Ali el-Kassâb'ın talebesiyim.*" Bkz., Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Ulu- dağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul 1995, s. 211.

Ebû Bekir el-Vâsıtî (ö. 320/932'den sonra), Cafer b. Muhammed el-Huldî (ö. 348/959), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/945), Ebû Saîd b. el-A'rabî (ö. 341/952), İsmail b. en-Nüceyd (ö. 366/976), Ebû Amr ez-Zeccâcî (ö. 348/959) ve Ali b. Bûndâr es-Sayrafî (ö. ?) gibi pek çok sûfî de Cüneyd'in sohbetlerine katılmıştır. Vefatından sonra onun yolunu bir Hanefî olduğu söylenen³ Ebû Muhammed el-Cerîrî (ö. 311/924) sürdürmüştür. Ayrıca Cüneyd'in akrânı ve onunla yakın ilişki kurmuş kişiler arasında Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 279/892), Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/907) ve İbn Atâ (ö. 309/921-22) da yer almaktadır.⁴

Cüneyd'in tasavvuf sahasında fazla bir eser vermediği veya yazdıklarının bir kısmının günümüze kadar gelmediği söylenebilir. Onun *Kitâbü'l-Fenâ*, *Kitâbü'l-Misâk*, *Edebü'l-Müftekır İlallah* gibi küçük risâleleri ve dostlarından bazılarına yazdığı mektupları *Resâil* adı altında toplanmıştır.⁵ Bunların dışında birtakım sözleri, halleri ve kerâmetleri çeşitli kaynaklar aracılığıyla bizlere ulaşmıştır.

III. Cüneyd-i BağĖdâdî'nin Sahv/Ayıklık Anlayışı ve Tasavvufî Hayata Getirdiği Disiplin

Cüneyd-i BağĖdâdî'nin öğretileri etrafında oluşan topluluğa "*Cüneydiyye*" adı verilmiştir. Bu isimlendirme ilk defa Hucvirî (ö. 465/1072)'nin

³ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2017, s. 36-37.

⁴ Cüneyd hakkında bk. Hatîb el-BağĖdâdî, *Târîhu BağĖdâd*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts., VII, 241-249; Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, tahk. Nureddîn Şerîbe, Mek-tebetü'l-Hâncî, Kahire 1969, s. 155-163; İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1967, X, 255-287; Hâce Abdullah Ensârî Herevî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, haz. Abdülhay Habîbî, İntişârât-ı Fûrûğî, Tahran 1984, s. 161-184; İbnü'l-Cevzî, *Sifatü's-Safve*, haz. İbrahim Ramazan-Saîd el-Lahhâm, Dârü'l-Kütübî'l-İl-miyye, Beyrut 1989, II, 270-275; Kuşeyrî, *Risâle*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999, s. 117-118; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 229-232; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ, Kabcacı Yay., İstanbul 2007, s. 385-415; Câmî, *Nefehât*, s. 209-213; Abdülvahhâb eş-Şa'rânî, *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, Matbaatü Âmireti'l-Osmâniyye, Mısır 1306, I, 67-69; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, tahk. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sâdir, 1999, Beyrut I/II, 570-584; Süleyman Ateş, "Cüneyd-i BağĖdâdî", *DİA*, VIII, 119-121.

⁵ *Resâil*'in tek yazma nüshası Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1374'tedir. Araştırmacılar buna dayanarak eseri neşretmişlerdir. Bkz., Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, Luzac&Company Pub., London 1962, s. 53-63; Süleyman Ateş, *Cüneyd-i BağĖdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., s. 121-134.

Keşfü'l-Mahcûb'unda yer almıştır. Müellif daha önceki asırlarda ortaya çıkmış, sayıları on ikiyi bulan çeşitli tasavvufî fırkalardan bahsederken Cüneydiyye'ye de ayrı bir başlık açmış ve onu "on makbul fırka"dan biri olarak değerlendirmiştir. Burada Hucvirî, şeyhin yolunun "sekr"i temel alan Tayfûriyye'nin aksine "*sahv*" esası üzerine kurulduğunu ve en yaygın ve tanınmış yolun da bu olduğunu belirtmiştir.⁶ Hucvirî'nin ifadeleri şöyledir:

*"Cüneydîler, Ebü'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed'e tevellî ve intisâb ederler. Onun yolu Tayfûriyye'nin aksine sahv esası üzerine kurulu idi. Mezheplerin en tanınmış ve en meşhuru, onun mezhebi ve yolu idi. Benim şeyhlerimin cümlesi Cüneydî idiler."*⁷

Buradan anlaşılacağı üzere Cüneyd'in ve fırkasının ayırıcı vasfı "sahv/ayıklık"tır. Tasavvufun uzun tarihinde Bâyezîd'in "sekr"i esas alan Tayfûriyye mektebi ile Cüneyd'in "sahv"ı savunan ekolü daima kendisine taraftar bulmuş, her dönem ve coğrafyada bu iki meşrebden sûfilere rastlanmıştır. Bu kişilerin tasavvufî yaşantıları, üslupları, hakikati kavrayış ve ifade ediş biçimleri genellikle farklı olmuştur.

"Sarhoşluk, mest olmak ve kendini kaybetmek" gibi anlamlara gelen sekr, kuvvetli bir vârid veya tecellî ile gaybet hâline geçiştir. Hakk'ın muhabbetinin galebesini ifade etmek için kullanılan tabirlerdendir. Sekr, eşyadan değil de eşya arasındaki farkları görmekten gâib olmaktır. Sûfî müelliflerin genellikle sekre tercih ettikleri sahv ise sekrden sonra kulun his ve şuur hâline dönüşünü ifade etmektedir.⁸ Sahvı sekrden üstün tutan Cüneydîlere göre sekr, âfet mahallidir. Çünkü o, hallerin karışması, sıhhatin gitmesi ve nefsin dizginlerinin elden kaçması mânâsına gelir. Sekri

⁶ Bu ekoller için bk. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 283-394. Hucvirî'nin söz konusu tasavvufî yolları ele aldığı bölümün başlığı şöyledir: "باب في فرق فرقههم ومذاهبهم وایاتهم ومقاماتهم وحکایاتهم" Farsçası için bk. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, haz. Valentin Zhoukovskii-Kâsım Ensârî, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1378, s. 218.

⁷ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 300. Hucvirî'nin tasavvuftaki bu Cüneydî çizgiyi dile getiren başka sözleri de vardır. Meselâ o bir yerde kendi şeyhi Ebü'l-Fadl Muhammed b. Hasan el-Hutlî (ö. 453/1061?)'den bahsederken şöyle demektedir: "*Hutlî tasavvufta Cüneyd'in mezhebinin benimsemişti.*" Bkz., Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 271. Yine başka bir yerde "*Benim şeyhim, mezheb yönünden Cüneydî idi.*" ifadesini kullanmaktadır. Müellifin yazdığı şekliyle: "وی جنبیدی مذهب بود" Farsçası için bk. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 232.

⁸ Serrâc, *Lüma'*, haz. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996, s. 333; Kelâbâzî, *Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Derhâh Yay., İstanbul 1992, s. 173-175; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 164; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 295; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2001, s. 306-307.

sahvdan üstün gören Tayfûriler ise sahvı Hak Teâlâ ile kul arasındaki en kalın perde olarak görürler.⁹

Cüneyd'e göre sekr, vecd veya fenâ gibi haller yaşayan bir sûfnin kendi özelliklerinden sıyrılıp Hakk'ın vasıflarıyla donanmış bir halde, yani gerçekten var olarak tekrar dünyevî duyularına dönmesi esas amaçtır. Çünkü Cüneyd toplumdaki diğer insanlarla uyumlu, umumi dindarlık normlarına saygılı ve kamusal hayatta ihtiyatlı¹⁰ bir sûfiyâne yaşantıyı incelemektedir. Bunu gerçekleştirecek de sahvı temel alarak ilim ile ameli bütünleştirmiş ve tasavvufî ahlâkla donanmış bir kişidir. Cüneyd, böyle bir şahsın cemiyet hayatında oynayacağı role şu sözleriyle değinmektedir:

“Cenâb-ı Hak kulunu tekrar cemiyete döndürmek ister. Çünkü onu cemiyete döndürmekte bir murâdı vardır. Bunun için onun üzerindeki nimetlerini ayan beyan göstererek onu cemiyete çıkarır. Halkı onun câzi-besine kaptırmak, onu halka sevdirmek, kabul ettirmek için ona beşerî sıfatlarını geri vererek lütuflarının nûrunu onun üzerinde parlatır.”¹¹

Bu ifadelerden Allah'ın kulunu sahv hâline döndürmesinde özellikle cemiyet için birtakım amaçlar güdüldüğü anlaşılabilir. Çünkü kişi ancak bu tecrübeden sonra gerçek benliğine kavuşabilir. Cüneyd'in şu sözleri de buna işaret etmektedir:

“Yok olduktan sonra dünyaya gelmezden önceki varlığıyla var olur. Şimdi o, gerçekte o değil iken gerçek o olmuştur. O, önce mevcûd-mefkûd (Allah'ta var kendinde yok) iken şimdi mevcûd-mevcûd (hem Allah'ta hem kendinde)'dur. Çünkü o galebe sarhoşluğundan sahv açıklığına çıkar. Eşyayı yerine koymak, her şeyi yerli yerince yapmak için kendisine dünyevî müşâhedesi tekrar verilir. Allah tarafından ihsân edilen en yüksek rûhî tekâmüle eriştikten sonra etrafındaki insanlara örnek olsun, fiiline ve hareketlerine uyulsun diye fenâdan sonra tekrar beşerî sıfatlarına döndürülür.”¹²

Cüneyd'in tasavvufî şahsiyetini daha net ortaya koymak açısından sahvın burada zikredilen temel nitelikleriyle doğrudan bağlantılı iki hususu daha dikkatlere sunmak gerekmektedir. Bunlardan ilki semâ' ve

⁹ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 295-296.

¹⁰ Karamustafa, *age*, s. 31.

¹¹ Ateş, *age*, s. 263-264. Arapçası için bk. Ateş, *age*, s. 57.

¹² Ateş, *age*, s. 257-258. Arapçası için bk. Ateş, *age*, s. 54-55.

vecd hallerindeki taşkınlığa karşı çıkıp şatahât türü ifadelerle dikkat etmek; diğeri de ilim-amel bütünlüğüne hassasiyet göstermektir.

Birincisiyle başlayacak olursak; Cüneyd'e göre sahvın değerini arttıran bir şey de onun tasavvufî halleri izhâra müsait olmayışıdır. Çünkü hallerin izhâr edilmesi onun kınadığı ve mânevî sâfiyete aykırı telakki ettiği bir konudur. Onun Hallâc'ın sohbet arzusunu reddetmesi¹³ ve "*Tasavvuf ilmîni biz önce tedvîn ve tezyîn ettik, sonra mahzenlerde gizledik, sen geldin bu gizli bilgileri halk arasında açık açık anlattın.*"¹⁴ diyerek Şiblî'ye sitem etmesi de bu tavrıyla ilişkilidir. Cüneyd'in, sûfilere katılıncaya kadar halifenin yüksek rütbeli bir memuru olan Şiblî ile olan bu diyalogu sahv tutumunun yanı sıra siyasî alana bulaşmamak için verdiği bir tepki olarak da değerlendirilebilir.¹⁵

Cüneyd, sıradan insanların zihninde herhangi bir kuşku uyandırmamak için nerede nasıl davranması gerektiğine çok dikkat eden biridir. Özellikle semâ' meclislerinde ayağa kalkıp nâralar atmaya karşı mesafeli bir duruşu vardır. Nakledilir ki Cüneyd, İbn Mesrûk ve İbn Atâ bir semâ' meclisindeyken, kavvâlin okuduğu ilâhi üzerine Cüneyd sükûnetini korurken diğer ikisi vecde gelir. Ona "*Ey şeyh, senin bu semâ'dan hiç nasi-bin olmuyor mu? Hiç mi zevk almıyorsun?*" diye sorduklarında Cüneyd, "*Dağları görürsün ve onları hiç yerinden oynamaz sanırsın. Halbuki onlar bulutlar gibi geçip gitmedeler.*" (Neml, 27/88) âyetini okur. Böylece o, siz benim zâhirime bakarak böyle bir karara varıyorsunuz fakat kalbimde neler oluyor bilmiyorsunuz, demek ister. Serrâc'ın, Cüneyd'in bu hâlini kemâl ehli kişilerin semâ'ına örnek göstermesi ise ayrıca kayda değerdir.¹⁶

Yine Cüneyd bahsedilen konuda öğrencilerini de uyarmış ve onlardan söz ve hareketlerinde ölçüyü kaçırmamalarını istemiştir. Hatta bazen onları azarlamış ve meclisinden bile kovmuştur. Meselâ, bir gün Şiblî, Cüneyd'in sohbet meclisinde "Allah" deyince, Cüneyd ona şöyle çıkmıştır: "*Şayet Allah yitmişse yitenden söz etmek dedikodudur. Yok eğer hâzırca, hâzır olanı müşâhede ve temâşâ ederken adını zikretmek saygısızlıktır.*"¹⁷

¹³ Bu olay için bk. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 300. Ayrıca bk. Ebü'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1999, s. 243.

¹⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 205.

¹⁵ Karamustafa, *age*, s. 38, 40.

¹⁶ Rivayet için bk. İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, X, 271; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 569; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 155; Serrâc, *Lüma'*, s. 285.

¹⁷ Attâr, *Tezkire*, s. 395.

Semâ‘ ve vecdle ilgili diğer bir husus ise bu esnada ağızdan çıkabilecek tehlikeli ifadelerdir. Sûfîler bu tür sözlere şathiye adını vermişlerdir. “Hareket, kıpırdama, köpürme” gibi anlamlara gelen şatah kelimesinden türeyen şathiye vecdin anlatımı sırasında feyz, heyecan ve galebe ile sarf edilen alışılmamış ifadelerdir. Ne kastedildiği kolayca anlaşılmadığı için bu tür sözler zâhiri itibariyle şer‘î hükümlere aykırı olarak yorumlanabilmiştir.¹⁸ Tasavvuf tarihinde şathiyeleriyle tanınan en meşhur sûfîlerden biri Bâyezîd’dir. Cüneyd her ne kadar onunla görüşme de¹⁹ muhtemelen ne tür bir fenâ tecrübesi yaşadığını anlamak için²⁰ Bâyezîd’in şathiyeleriyle ilgilenmiş ve onlardan bazılarını yorumlamıştır. Bunların bir kısmı da günümüze kadar ulaşmıştır.²¹

Cüneyd’in Bâyezîd’e bakışı oldukça temkinlidir. Onun hakkında bazen olumlu cümleler sarf etse de genellikle tasavvufun bidâyet mertebesinde kaldığını, nihâyete ve kemâle vâsıl olamadığını dile getirmektedir: “*Bâyezîd, işaretinin çokluğuna rağmen orta yolda kaldı. Ben onun nihâi noktaya ulaştığını gösteren herhangi bir sözünü duymadım. Bu yüzden cisim, kanat, hava ve meydan gibi maddî kavramlarla konuşmuştur.*”²²

Peki, bunları söyleyen biri niçin onun şathiyelerini açıklama gereği duymuştur? Her şeyden önce Cüneyd’in şathiyelerin içeriğine değil de onların uluorta ifade edilmesine karşı çıktığını belirtmek gerekmektedir. Kanaatimizce onun böyle bir yoruma yönelmesinin arka planında İslâmî ilimlerdeki gelişmelerle paralel bir şekilde tasavvufun teşekkülü ve toplumsal kabulü için uygun bir dil arayışı vardır. Melchert’in de dediği gibi mistik tecrübeyi ifade etmek üzere rahatsız edici olmayan bir dil geliştirmektir.²³ Zira o dönem için tasavvufun derûnî boyutundan habersiz bazı

¹⁸ Serrâc, *Lüma‘*, s. 369; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 323.

¹⁹ Cüneyd, Bâyezîd’in fikirlerinden ve sözlerinden muhtemelen Yahya b. Muâz er-Râzî (ö. 258/871) vasıtasıyla haberdar olmuştur. Bkz., Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, Sır Yay., İstanbul 2008, s. 72.

²⁰ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, Klâsik Yay., İstanbul 2017, s. 248.

²¹ Serrâc, *Lüma‘*, s. 373-385. Sehlegî’nin Bâyezîd hakkında kaleme aldığı *Kitâbü’n-Nûr* bu konuda önemli bir kaynaktır. Yayınlanmış hali için bk. Abdurrahman Bedevî, *Şatahâtü’s-Sûfiyye*, Vekâletü’l-Matbûât, Kuveyt 1978, s. 58-187. Bâyezîd’in şathiyeleri için ayrıca bk. Ruzbihân-ı Baklı, *Şerh-i Şathiyyât*, haz. Henry Corbin, İntişârât-ı Tahûrî, Tahran 2006, s. 95-141.

²² Serrâc, *Lüma‘*, s. 378. Başka bir yerde de şöyle demektedir: “*Bâyezîd, hâlinin büyüklüğüne rağmen bidâyet hâlinde çıkmamıştır. Ben ondan kemâl ve nihâyete delâlet eden bir söz işitmedim.*” Bkz., Serrâc, *Lüma‘*, s. 387.

²³ Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü, Din-Yorum-Dindarlık*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu, Klâsik Yay., İstanbul 2018, s. 253.

kişilerin ya da sūfî karşıtlarının bu ifadeleri farklı yorumlamaları ve bunun çok sık ve sistemli bir şekilde olmasa da arada bir hukukî birtakım yaptırımlara dönüşmesi çözülmesi gereken bir sorundur. Bu yüzden Cüneyd'in tasavvufî bahisleri gizli kapılar ardında ve sınırlı sayıdaki dostlarına açtığı görülmektedir. O, mektuplarında da bu şekilde hareket etmiş ve yazdığı kişilerden buradaki ifadelerin başkalarının eline geçmemesini özellikle istemiştir.²⁴

* * *

Cüneyd'in ilim-amel bütünlüğüne gösterdiği ileri derecedeki hassasiyet sahv/ayıklık tavrıyla bağlantılı diğer cepheyi teşkil etmektedir. Burada aslında birbiriyle ilintili iki mevzu söz konusudur: Bunlardan birincisi, Cüneydî anlayışta ilim tahsiline verilen önem; ikincisi de Kitap ve sünnete dayanan bir tasavvufî hayat. Cüneyd-i Bağdâdî bu iki hususu hem yaşantısıyla hem de sözleriyle devamlı bir şekilde gündemde tutmuştur. Talebesi Cafer el-Huldî'nin şu değerlendirmesi anlatmak istediklerimizi özetler niteliktedir:

*"Şeyhlerimiz içinde, Ebü'l-Kâsım Cüneyd dışında ilim ile hâli bir araya getiren kimse görmedik. Onların çoğunun pek çok ilmi oluyordu, fakat hâli olmuyordu. Bir kısmının ise fazlaca hâli oluyordu, fakat az bir ilmi bulunuyordu. Cüneyd'in ise hem kuvvetli bir hâli hem de çok ilmi vardı. Onun hâlini görsen ilmine, ilmimi görsen hâline tercih edersin."*²⁵

Cüneyd'den bahseden bütün kaynaklar onun ilim bahsinde üstün bir zekâ ve kabiliyete sahip olduğunu vurgulamaktadır. O öncelikle Fıkıh ve Hadis okumuş, çok genç yaşlarında fetva verebilecek bir konuma gelmiş, daha sonra zühd ve tasavvufun inceliklerine dalmıştır.²⁶ Hatta onun -her ne kadar ilmi asla bir kazanç kapısı haline getirmese de- sūfî hırkası giymeyip bir âlim gibi dolaştığı söylenmektedir.²⁷

²⁴ Meselâ, Kisâî'ye yazdığı mektupta şöyle der: *"Ancak beni sana mektup yazmaktan alıkoyan şey, mektubumda yazdıklarımın senin bilgine sahip olmayan birinin eline geçmesi endişesidir. Çünkü bir müddet önce İsfahan halkından bazı kimselere bir mektup yazmıştım. Mektubum açılmış, kopyası alınmış, onda yazılı olan bazı şeyler o insanlara yabancı gelmiş. Onların kurtulması beni hayli yordu. İşte onlara böyle yük olmak ve onları şüpheyne düşürmek endişesi beni bundan alıkoydu..."* Bkz., Ateş, *age*, s. 298. Arapçası için bk. Ateş, *age*, s. 77.

²⁵ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 244; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatı's-Safve*, II, 270.

²⁶ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 241.

²⁷ Attâr, *Tezkire*, s. 390. Fakat Cüneyd, Amr el-Mekkî'nin Cidde kadılığı görevini kabul etmesine öfkelenmiş ve bu yüzden onun cenaze namazını kıldırmaı reddetmiştir. Bkz., Karamustafa, *age*, s. 35.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin dayısıyla arasında geçen bir konuşma konumuz açısından hayli önem arz etmektedir:

*Serî es-Sakatî'nin yanında ikamet ederken bana "Benden ayrıldığın zaman kimin meclisinde oturuyorsun?" diye sormuştu. Ben de "Hâris el-Muhâsibî'nin" deyince, şunları söyledi: "Güzel, onun ilmîni ve edebîni al. Kelâm'ı şıklara ayırmasını ve kelâmcılar hakkındaki tenkitlerini ise bırak." Ben ayrılırken şöyle dediğini işittim: "Allah seni sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî kılsın."*²⁸

Serî'nin bu duâsı ya da tavsiyesi, öyle görünüyor ki Cüneyd'in hayat boyu düstûru olmuştur. Zira burada kelâmî tartışmalardan uzak durmaya bir gönderme yapılmakla birlikte, ilme teşvik ve tasavvufun nasıl bir temel üzerine oturtulması gerektiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Cüneyd'e göre sünneti öğrenmeden tasavvufa dalmak iyi bir netice vermez. Böylesi ya hata ya da şatahat ehlerinden olup çıkar. Çünkü hallerin en güzeli, evvela zâhir ilmine ve hadis kitaplarına vâkıf olmaktır.²⁹ Cüneyd'in bu tavrı, özellikle Hadis ve Fıkıh sahasında iyi bir üne sahip oldukları kaydedilen Cüreyrî, Ebû Saîd b. Arabî ve Cafer el-Huldî gibi talebelerinde de görülmektedir.³⁰

Cüneyd'e göre seyr ü sülûk gibi ilim de kişiyi Hakk'a götüren bir vâsıttır. Bununla birlikte o, her ikisi birleştirildiğinde kâmil bir sûfî olabileceği kanaatindedir.³¹ Yine sûfî tecrübenin aşkın bir boyutu olan vecd ile ilmi kıyaslayarak, ilmin daha faziletli olduğunu savunmaktadır. Çünkü câhil ve vecd ehli bir sûfinin yoldan çıkması an meselesidir.³²

Cüneyd'in anlayışında ilimden gaye onunla amel edilmesidir. Kendisiyle amel edilmeyen bir ilmin, şeklin dışında, kişiye hiçbir faydası olmadığı gibi zararı da vardır.³³ Buradan onun Kur'ân ve sünnet çerçevesinde ısrarlı bir tasavvufî hayatı vazgeçilmez gördüğü açıkça anlaşılabilir.

²⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, haz. Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 1999, II, 95-96; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, I/II, 571.

²⁹ Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, II, 96.

³⁰ Cüneyd'in öğrencileri hakkında bk. Ateş, *age*, s. 77-86.

³¹ "Dostun yoluna ya ilimle veya sülûkle girilir. İlimsiz sülûk güzel olsa bile eksiklik, bilgisizliktir. Sülûk ile beraber ilim olursa, işte izzet ve şeref odur." Bkz., Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 569.

³² "İlmin fazileti yanında vecdin noksan oluşu bir zarar vermez. İlmin fazileti vecdin faziletinden daha kâmindir." Bkz., Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, haz. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 1999, s. 249.

³³ "Ne zaman ki sen nefsin ilmin yerleştiğine iyice kanaat getirdin ise bil ki bu bilgi senin bir parçandır. İlmin senden istediği şey, onu başkalarına vermezden

Cüneyd'in defalarca tekrarladığı husus, tasavvuf ilminin Kur'ân ve sünnetle kayıtlı olmasıdır.³⁴ Zira henüz çok erken bir dönem olmasına rağmen İslâm toplumunda dinin emir ve yasaklarına karşı duyarsız bazı gruplar çıkabilmiştir. Cüneyd kendilerine sûfî süsü vermiş bu gibi ibâhîlerin dillendirdikleri, belli makamları kat etmiş kişilerden şer'î emirlerin düşeceği iddiasına şiddetle karşı çıkmış, hırsız ve zânîlerin bile bunlardan daha hayırlı insanlar olduklarını söylemiştir.³⁵ Tasavvuf hareketinin başlangıcı diyebileceğimiz bir dönemde Cüneyd'in yakın arkadaşları tarafından dahi zaman zaman tenkit edilmesine³⁶ sebep olan bu dikkatli tavır elbette merak konusudur.

Kanaatimizce Cüneyd'in bütün çabasının arka planında henüz gelişme gösteren bir harekete temel bazı hassasiyetler kazandırmak olduğu açıktır. Ona göre, tasavvufun ancak bu şekilde doğru bir zeminde ilerlemesi mümkündür. Ayrıca bu tavrın, devrin şartlarıyla ve bazı ulemânın yeni teşekkül eden tasavvuf hareketine karşı gösterdikleri reaksiyonla da

önce kendine tatbik etmendir. İlmî tam hakkını vermezsen, onun faydası ve nûru senden gizlenir de sadece şekli ve dışı meydana çıkar. Bu da ilmin senin aleyhinde olan hüccetidir." Bkz., Ateş, *age*, s. 194. Arapçası için bk. Ateş, *age*, s. 8.

³⁴ Kaynaklarda onun şu sözlerine sıkça rastlanmaktadır: "*Kur'ân ezberlemeyen ve hadis yazmayan kimselere tasavvuf yolunda tâbi olunmaz. Çünkü bizim bu ilmimiz Kitap ve sünnetle kayıtlıdır.*" Bkz., İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, X, 255; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 117. "*Bu yolda sağ elinde Ulu ve Yüce Allah'ın kitabını, sol elinde Mustafa'nun sünnetini tutan kimseler yürür. Şüphe çukuruna ve bid'at karanlığına düşmemek için bu iki meş'alenin ışığında yürümek gerekir.*" Bkz., Attâr, *Tezkire*, s. 388. "*Peygamberin izini takip edenlerden başkası için Allah'a giden bütün yollar insanların yüzüne kapatılmıştır.*" Bkz., İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, X, 257; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 117; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, II, 271. "*Bizim bu ilmimiz Resûlullah'ın hadisine bağlıdır.*" Bkz., Serrâc, *Lüma'*, s. 104. Cüneyd'in bu sözlerinin teşekkül dönemi için arz ettiği önem ve İbnü'l-Arabî üzerindeki etkisi hakkında bk. Hacı Bayram Başer, "*Tasavvufî Yöntemdeki Tutarlılığın Dayanağı Olarak İttibâ-i Rasûl Anlayışı: Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü'l-Arabî Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme*", *Uluslararası İbnü'l-Arabî (İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l-Arabî) Sempozyumu Bildirileri*, haz. Fikret Karaman, İnönü Üniversitesi Yay., Ankara 2018, s. 437-359.

³⁵ Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 117, 401.

³⁶ Nakledildiğine göre Nûrî Cüneyd'e şöyle demiştir: "*Sen halktan hakikati gizledin, onları aldatın, onlar seni baş tacı ettiler. Ben onlara hakikatten söz ettim, beni taşladılar.*" Bkz., Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 232.

yakın ilişkisi vardır. Hâli ve ilmiyle o kadar övölmesine ve örnek sūfî olarak gösterilmesine rağmen Cüneyd'in bile tutuklanıp sorguya çekildiği, küfür ve zındıklıkla suçlandığı vâkidir.³⁷

Ayrıca Gulâmu Halîl (ö. 275/888) olayı da hicrî üçüncü asır Bağdat'ındaki sūfîleri gizliliğe iten bir diğer önemli hâdisedir. Anlatıldığına göre adı geçen kiři uydurma rivayetleriyle tanınan bir muhaddis ve vâizdir. Saraydan aldığı destekle halifeyi tasavvuf ehline karşı kıskırtmış ve bazılarının hapsedilmesine sebep olmuştur. Hatta Nûrî ve Rakkâm (ö. ?) gibi sūfîlerin idamına hükmedilmiştir. Cüneyd ise kendini bir fakih olarak tanıtarak kurtulmuştur.³⁸

IV. Cüneyd'in Sekiz Şartı

Cüneyd'in sonraki nesiller üzerindeki tesir hâlesini gösteren önemli bir örnek de ona nispet edilen sekiz şarttır. Cüneyd'in bize kadar ulaşan mektup, risâle ve sözlerinde daha sonraki zamanlarda meşhur olmuş şekliyle kendisinin belirlediği ya da atıfta bulunduğu sekiz şart diye bir şey bulunmamaktadır. Bununla birlikte vefatından yaklaşık üç asır sonra tasavvufî eserlerde görölmeye başlanan "Cüneyd'in sekiz şartı"nın hangi amaçlarla ortaya çıktığı bizce göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.

Konuyla ilgili kaynaklar incelendiğinde, Cüneydiyye ekolünün müridleri terbiye yöntemi hakkında yalnızca tek bir rivayete rastlanmaktadır. Hucvirî'nin dediğine göre "*mücâhede ve riyâzet, Sehliyye; hizmet ve hürmet, Hamdûniyye/Kassâriyye; murâkabe-i bâtın ise Cüneydiyye yolu ve usûlüdür.*"³⁹

Yine Cüneyd'in tasavvufun usûlü ile alakalı iki sözü daha vardır. İlkinde ilim ehli sūfîlerin beş esası sıralanmaktadır:

*"Gündüzleri sâim, geceleri kâim olmak, ihlâsla amel, ifâsı süresince amellere dikkat ve titizlik, her hâlükârda Allah'a tevekkül."*⁴⁰

³⁷ Serrâc şöyle der: "*Cüneyd, ilmî derinliği, kıvrak anlayışı, evrâd ve ibâdetlere devamı, akrânına ilim ve din açısından üstünlüğu sebebiyle Tâvûsü'l-Ulemâ lâkabıyla anılmasına rağmen kaç kere aranmış, yakalanmış; hakkında küfür ve zındıklık ithâmında bulunulmuştur.*" Bkz., Serrâc, *Lüma'*, s. 402; Attâr, *Tezkire*, s. 385.

³⁸ Bu hâdise hakkında bk. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 336-337; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 302-303; M. Yaşar Kandemir, "Gulâmu Halîl", *DİA*, XIV, 187.

³⁹ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 308.

⁴⁰ Serrâc, *Lüma'*, s. 221.

İkincisinde ise tasavvufun sekiz hasleti sekiz peygambere nispet edilmektedir:

*“Tasavvuf şu sekiz haslet üzerine kurulmuştur: Sehâ, rızâ, sabır, işaret, gurbet, sûf giyme, seyahat ve fakr. Sehâ İbrahim, rızâ İshak, sabır Eyyûb, işaret Zekeriya, gurbet Yahyâ, sûf giyme Mûsâ, seyahat İsa ve fakr da Muhammed’e aittir.”*⁴¹

Onun konuyla ilgili söyledikleri bunlardan ibarettir. Yukarıda zikredilen sekiz hasletin, bazı benzerlikler ihtiva etmekle birlikte asırlar sonra formüle edilip Cüneyd’e atfedilen sekiz şartla doğrudan bir ilgisini kurmak zor görünüyor. Bundan dolayı F. Meier (1912-1998), sekiz şartın ona isnadını anakronik bir tahrif olarak nitelendirmektedir.⁴² Peki, “Cüneyd’in sekiz şartı” veya “Cüneyd’in tarikatının sekiz esası” gibi söylemler ne zaman ortaya çıkmış olabilir? Bulabildiğimiz kadarıyla bu tür ifâdelere, VII/XIII. asırdan itibaren tarikatların ortaya çıkmasıyla başlayan süreçte rastlanmaktadır. Çünkü bu dönemde genel tasavvuf klâsiklerinin ardından her tarikatın usûlünü ve âdâbını tanıtan el kitapları kaleme alınmaya başlamıştır.⁴³ Kübreviyye, Şâzeliyye, Zeyniyye, Halvetiyye ve Celvetiyye tarikatları ile ilgili telif edilen çeşitli eserlerde ya da bu tarikatlara mensup kişilerin yazdıkları kitaplarda, bahsedilen sekiz şarta atıfta bulunmuş veya bunlar bazen uzun uzadıya yorumlanmıştır.

Cüneyd’in sekiz şartından ilk bahseden ve sonraki müelliflere de ilhâm kaynağı olan kişi, şu anda sahip olduğumuz bilgilere göre Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221)’dır. O, *Fevâihu’l-Cemâl* adlı eserinin hemen başında mücâhedenin üç yolundan bahsetmektedir. Bunların birincisi, müridin gıdaları yavaş yavaş azaltması; ikincisi, seçme ve irâde gücünü şeyhin ihtiyârına terk etmesi; üçüncüsü de Cüneyd’nin tarikatı olarak bilinen sekiz şartı yerine getirmesidir. Şeyh Kübrâ sözü edilen şartları şöyle sıralamaktadır:

“Devamlı abdestli olmak, devamlı oruçlu olmak, devamlı susmak, devamlı halvette bulunmak, devamlı zikretmek ki bu da “lâilâhe illallah”

⁴¹ Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 120; Şa‘rânî, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, I, 68.

⁴² F. Meier, “Khurāsân and the End of Classical Sufism”, *Essays on Islamic Piety and Mysticism* içinde, İngilizce’ye trc. John O’kane, Brill, Leiden 1999, s. 213.

⁴³ Konuyla ilgili bk. Bernd Ratke, “The Eight Rules of Junayd: A General Overview of the Genesis and Development of Islamic Dervish Orders”, *Reason and Inspiration in Islam*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris Publishers, London 2005, s. 493-494; Bernd Ratke, “18. Yüzyılda Tasavvuf: Geçici Bir Değerlendirme Denemesi”, çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 15, 2005, s. 393.

zikridir, devamlı olarak şeyhe kalbi raptetmek ve kendi tasarrufunu şeyhin tasarrufunda yok ederek ilm-i vâkıât konusunda ondan istifâde etmek, devamlı olarak havâtırını nefyetmek, zarar da olsa fayda da olsa Allah'tan gelen hiçbir şey konusunda O'na itiraz etmemek ve O'ndan cenneti istemek veya cehennemden O'na sığınmak gibi arzuları da bir tarafa bırakmak."⁴⁴

Bunun yanı sıra Cüneyd-i BağĖdâdî'ye atfedilen sekiz şartın, Kübreviye literatüründe, her dönemde bir şekilde kendisine yer bulduğu gerçeği de dikkatleri çekmektedir. Zira Şeyh Kübrâ'dan sonraki bazı Kübrevî şeyhleri sözü edilen şartları halvetin veya zikrin şartları arasında saymışlardır.⁴⁵

Şeyh Kübrâ'dan sonra Cüneyd'in sekiz şartından bahseden ilk sûfî, Şâzeliyye tarîkatının önemli ismi İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309)'dir. O, zikir konusunda tasnif ettiği *Miftâhu'l-Felâh* ve *Misbâhu'l-Ervâh* isimli eserinde neredeyse Necmeddîn Kübrâ ile aynı ifadeleri kullanmaktadır.⁴⁶ Bu konuda İskenderî'nin Şeyh Kübrâ'dan yararlanmış veya kendisinin böyle bir tasnif geliştirmiş olması muhtemeldir.

Kübrevî şeyhleri haricinde Cüneyd'in sekiz şartına yer veren bir diğer isim Zeyniyye tarîkatının pîri Zeynüddîn el-Hâfî (ö. 838/1435)'dir. O, söz konusu esasları halvete giren müridin uyması gereken şartlar olarak kabul etmiştir.⁴⁷ Zeyniyye'nin Anadolu'daki önemli temsilcileri arasında yer alan Şihâbüddîn es-Sîvâsî (ö. 860/1456) de *Risâletü'n-Necât min Şerri's-Sifât* adlı risâlesinde, müridin Rabbânî huzura yükselebilmesi için

⁴⁴ Necmeddîn Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, haz. Fritz Meier, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1957, s. 2-3. Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâim* isimli kitabında da iç ve dış temizlik için gerekli olan on esastan bahsetmektedir. Bunların ilk sekizi Cüneyd'in yolunun esasları ile aynıdır. Bkz., Necmeddîn Kübrâ, *Risâle İle'l-Hâimi'l-Hâif min Levmeti'l-Lâim*, haz. Tevfik Sübhânî, İntişârât-ı Keyhân, Tahran 1364.

⁴⁵ Örnek olarak bk. Mecdüddîn BağĖdâdî, *Tuhfetü'l-Berere Fî Mesâili'l-Aşere*, Farsça'ya trc. Şeyh Muhammed Bâkır Sâidî Horasânî, haz. Hüseyin Haydarhânî, İntişârât-ı Mervî, Tahran 1368, s. 134-147; Azîz Neseîfî, *İnsân-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*, haz. Mehmet Kanar, Dergâh Yay., İstanbul 1990, s. 55; Nüreddîn İsfereyînî, *Risâle Der Reviş-i Sülûk ü Halvet-nişînî, Kâşifü'l-Esrâr* içinde, haz. Hermann Landolt, Tahran University Press, Tahran 1980, s. 129-134; Alâüddeve-i Simnânî, *Fethu'l-Mübîn li-ehli'l-Yakîn, Musannefât-ı Fârisî* içinde, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1369, s. 256-260.

⁴⁶ İbn Atâullah, *Miftâhu'l-Felâh ve Misbâhu'l-Ervâh*, Kahire 1357, II, 144.

⁴⁷ Bkz., Hâfî'nin *el-Vesâya'l-Kudsîyye*'sinden naklen Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarîkatı Zeyniler*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 185-186.

zâhirini ve bâtınını temizlemesi gerektiğini, bunun da ancak on şarta uymakla gerçekleşebileceğini belirtmektedir. Onun eserinin tertibi ve açıklamaları Necmeddîn Kübrâ'nın *Risâle İle'l-Hâim'*ini andırmaktadır. Zira hem on şartın ismi ve sırası hem de yapılan yorumlar aynıdır.⁴⁸ Dolayısıyla zikredilen on şartın ilk sekizi Cüneyd'in şartlarıdır.

On sekizinci asır Halvetî önderlerinden Mustafa Kemâleddîn Bekrî (ö. 1162/1749) ise müridlerin riâyet etmeleri gereken sekiz temel prensipten söz etmektedir.⁴⁹ Buradaki bir madde hariç diğerleri Cüneyd'in sekiz şartından farklı değildir. Yine Celvetî şeyhlerinden İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), *Vesîletü'l-Merâm* adlı eserinde doğru bir halvet ve sülûk için Cüneyd'in sekiz şartına uymak gerektiğini vurgulayarak bunların şerhini yapmıştır.⁵⁰

Buraya kadar verdiğimiz örneklerden, her ne kadar kendisinin belirlediğine dair bir ize rastlanmasa da VII/XIII. asrın başlarından itibaren pek çok meşâyihin, muhtemelen kendi yollarını sağlam temeller üzerine inşa etmek ve bunu da Cüneyd gibi ilim ve şeriat tarafı ağır basan bir sûfîyi önder kabul ederek gerçekleştirmek amacıyla sekiz şartı eserlerinde zikrettikleri anlaşılmaktadır. Cüneyd'e atfedilen bu şartlara, görebildiğimiz kadarıyla, başta Kübreviyye olmak üzere Şâzeliyye, Zeyniyye, Halvetiyye ve Celvetiyye literatüründe rastlanmaktadır. Sözü edilen şartlar, genellikle müridin halvet esnasında uygulaması gereken esasları ve âdâbı içermektedir.

V. Bu Yolda Son Başa Dönüştür: Cüneyd'in Fenâ, Tevhid ve Mîsâk Görüşü

Bir taraftan sahva dayalı sağlıklı bir tasavvufî hayatı inşa etmeye gayret gösteren Cüneyd'in diğer taraftan sûfî tecrübenin farklı boyutları hakkında özgün yorumlar ve tasnifler yaptığı da görülmektedir. Bunların en başında "*fenâ*", "*tevhid*" ve "*mîsâk*" gibi mevzular gelmektedir. Aslında onun düşüncesinin nirengi noktasını tevhid oluşturmaktadır. Bu aynı zamanda Bağdat tasavvuf mektebinin de en mümeyyiz vasfıdır. Fenâ ve mîsâk görüşleri de esas itibarıyla tevhidle yakinen ilişkilidir.

⁴⁸ Şihâbüddîn Sîvâsî, *Risâletü'n-Necât min Şerri's-Sifât*, Manisa İl Halk Ktp., no: 2904/1, vr. 1b-6a.

⁴⁹ Kemâleddîn Bekrî, *Bülğatü'l-Mürîd ve Müntehâ Mevkîfî's-Saîd, Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik* içinde, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, no: 430, I, 155a. Bu prensiplerin bazılarının yorumları için bk. Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddîn Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam Yay., İstanbul 2005, s. 184-213.

⁵⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Vesîletü'l-Merâm*, Beyazıt Ktp., no: 14881, vr. 80b-164a.

Çünkü fenâ, tevhide varışın yolunu ve usûlünü gösterirken; mîsâk, tevhide varış hâlini ya da tevhidin son basamağını anlatmaktadır.⁵¹

1. Fenâ:

Cüneyd'e göre kulun bu dünyada birlik tecrübesini idrak etmesinin ve bezm-i eleste verdiği sözü hatırlayıp tekrar o anı yaşamasının yolu fenâdan geçmektedir. Onun "*Tasavvuf, Hakk'ın seni senden öldürüp kendisiyle diriltmesidir.*"⁵² şeklindeki meşhur tarifi de buna bir göndermedir. Bu söz fenâ ve bekâ anlayışını veciz bir şekilde yansıtmaktadır. Bununla birlikte çağdaşı Harrâz'ın bu kavramlar hakkında konuşan ilk kişilerden olduğu söylenmektedir. Ona göre fenâ, kulun ubûdiyeti görmesinden fânî; bekâ ise ulûhiyetin şâhidi ile bâkî olmasıdır.⁵³ Serrâc, fenâ ve bekânın, avâm derecesinden havâs mertebesine doğru yükselme kaydeden tevhid ehli kulun iki sıfatı olduğunu söylemektedir. Ona göre başlangıçta fenâ ve bekâ kavramları şu şekilde anlaşılıyordu: İlimin ortaya çıkması bekâ, cehâletin yok olması fenâ; tâatin ortaya çıkması bekâ, ma'siyetin yok olması fenâ; zikrin ortaya çıkması bekâ, gafletin ortadan kalkması fenâ; kulun öğrendiği ilim ve ma'rifet sayesinde inâyet-i ilâhiyyeyi görme duygusunun ortaya çıkması bekâ, kendi hareketlerini görmekten fânî olması fenâdır.⁵⁴

Fenâyı, "*Kendi hal ve sıfatlarından uzaklaşıp bütün varlığının Hakk'ın varlığı ile meşgul olmasıdır.*"⁵⁵ ve "*Senin bütün vasıflarından yabancılaştıman, Küll-i Mutlak'ın tamamıyla seni senden almasıdır.*"⁵⁶ şeklinde tanımlayan Cüneyd'in bu hususta da aynen tevhid bahsinde olduğu gibi bir sınıflandırmaya gittiği ve fenânın üç türünden bahsettiği dikkatleri çekmektedir:

a) Birincisi, amelleri yaparak, cehd ve gayret sarf ederek, nefesine muhâlefet ederek ve onu istemediği amelleri yapmaya zorlayarak sıfatlardan, huylardan ve tabî özelliklerden fânî olmaktır. Burada Cüneyd'in, Serrâc'ın sözünü ettiği davranışlardaki değişiklikten ve ahlâkî bir durumdan bahsettiği açıktır.

⁵¹ Ateş, *age*, s. 153.

⁵² Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, s. 69.

⁵³ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 369.

⁵⁴ Serrâc, *Lüma'*, s. 217.

⁵⁵ Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, s. 673.

⁵⁶ Serrâc, *Lüma'*, s. 218.

b) İkincisi, Hakk'ın senden istediği şeye uyman, seninle O'nun arasında hiçbir vâsitanın kalmaması ve her şeyden kesilip sırf O'na yönelmen için ibâdet ve tâatlerdeki zevk alma düşüncelerinden de fânî olmandır. Zira Allah'a karşı yapılan kulluktan zevk almak bile arada bir perde teşkil etmektedir. Oysa bu mertebede istenen, kul ile Hak arasında hiçbir vâsitanın ve engelin kalmamasıdır.

c) Üçüncüsü, vecdin son mertebesinde Hak şâhidi galebe edince artık Allah'ı müşâhede etmenin farkına varmaktan da fânî olmaktır. Cüneyd'e göre bu son mertebede aslında fenâ ile bekâ birdir. Çünkü kişi hem fânî hem de bâkîdir. "*Kul fenâsında kendi vasıflarından fânî olduğu zaman bekâyı tam anlamıyla idrâk eder.*"⁵⁷ diyen Cüneyd bu duruma işâret etmektedir. Sûfî, yok olduğu için gerçek varlığa kavuşmuştur. Onun fizikî varlığı kalır ama ismi ortadan kalkar. O artık Hak'la var olur.⁵⁸

İlk dönemlerde kavramın yanlış anlaşılmasının dışında fenâ ile ilgili tartışılan hususlardan biri de "fânînin beşerî vasıflarına döndürülüp döndürülmeyeceği" meselesidir. Bazı sûfiler, farzların ve dünyevî işlerin yerine getirilmesine engel olacağı için fenânın devamlı bir hâl olmadığını ileri sürüp fânînin tekrar vasıflarına döndürülmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Cüneyd, Harrâz ve Nûrî gibi sûfiler ise "*fânî, vasıflarına iâde olunmaz*" görüşündedirler. Kelâbâzî'nin de iştirâk ettiği bu düşünceye göre, fenâ Allah'ın kula bir ikrâmıdır. Dolayısıyla o kesbî değil, vebhîdir. Allah'ın da kendisi için seçtiği bir dostuna verdiği ihsânı geri alması uygun olmaz. Hem bu O'nun hakkında, "bedâ"⁵⁹, yani Tanrı'nın görüş değiştirmesi veya sonradan bilgi sahibi olması gibi teolojik bir probleme de yol

⁵⁷ Serrâc, *Lüma'*, s. 218. Bu mertebede fenâ ile bekânın ayniyeti hususunda ayrıca bk. David Ludwig Martin, *al-Fana (Mystical Annihilation of The Soul) and al-Baqa (Subsistence of The Soul) in The Work of Abu Al-Qasim Al-Junayd Al-Baghdadi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles 1984, s. 48-51.

⁵⁸ Cüneyd'in fenâ tasnifi için bk. Ateş, *age*, s. 265-266; Arapçası için bk. Ateş, *age*, s. 57-58. Benzer bir üçlü fenâ tasnifi için bk. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 160-162. Cüneyd fenâ ile bekânın ayniyetine başka bir yerde şöyle değinmektedir: "*Benim fenâm, bekâmdır. Benim gerçek fenâmda Allah beni bekâmdan da fenâmdan da mahveder. Gerçek fenâda ben, bekâsız ve fenâsız olurum. Zira ben mahvolduğum zaman fenâ ve bekâ hâlî benden başka bir varlığa ait olur.*" Bkz., Ateş, *age*, s. 261-262. Arapçası için bk. Ateş, *age*, s. 56.

⁵⁹ "*Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi*" gibi anlamlara gelen "*bedâ*", Şîa fırkalarına göre Allah'ın

açabilir. Dolayısıyla nasıl ki fenâ vehbî ise bekâ da vehbîdir, kulun elinde değildir.⁶⁰ Bununla birlikte *“Fakat Cenâb-ı Hak onu tekrar beşerî varlığına getirip kendi cinsine koyduğu zaman daha önce yaşadığı, ülfet ettiği fenâ hâli kendinden gizlenir...”*⁶¹ diyen Cüneyd’in yukarıdaki düşüncesiyle bu sözleri arasında bir tezat görülebilir. Fakat *“fânî, vasıflarına iâde olunmaz”* sözü aslında fânînin artık bekâ hâline nakledildiğini ve tekrar nefsanî vasıflarına döndürülemeyeceğini anlatmaktadır. Çünkü fânî, asla kendini kaybedip deli-divâne olan veya melek gibi beşeriyetini kaybeden biri değildir.⁶²

2. Tevhid:

Cüneyd-i Bağdâdî’nin bütün fikirlerinin nirengi noktasını teşkil eden tevhid, aynı zamanda İslâm itikadının da en temel kavramıdır. Cüneyd’in yaşadığı hicrî üçüncü asır bu meselenin her yönüyle ele alındığı ve tartışıldığı bir zaman dilimidir. Özellikle *“erbâbü’t-tevhid”* ismi verilen Mi‘tezile’nin bu hususta önemli çabaları vardır.⁶³ Bundan dolayı olsa gerek bu devir sûfilerinin de çeşitli Kelâm ekolleri tarafından tartışılan tevhide dair kendi düşüncelerini ortaya koymaları söz konusudur. Nitekim Cüneyd’in mensubu bulunduğu Bağdat tasavvuf mektebinin üzerinde durduğu esas mesele tevhid ve onunla ilişkili mevzulardır.⁶⁴

Lügat anlamıyla tevhid, bir şeyi vâhid/tek kılmaktır. Âlimlerin ıstılâhında Allah’ın birliğine; sûfilere göre ise Allah’ın ezel ve ebedde sâbit

ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden bir terimdir. Bkz., Avni İlhan, *“Bedâ”*, *DİA*, V, 290-291.

⁶⁰ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 188.

⁶¹ Ateş, *age*, s. 234. Arapçası için bk. Ateş, *age*, s. 38

⁶² Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 191-192.

⁶³ Mu‘tezile hakkında bk. İlyas Çelebi, *“Mu‘tezile”*, *DİA*, XXXI, 391-401. Nitekim Basra ve Bağdat’ta Mu‘tezile âlimlerinin tevhid konusunda felsefî nitelikte, fakat yeni ve akli tahlillere dayanan bir görüş ortaya koymaları bu bölge sûfilerini de belli ölçüde etkilemiştir. Bkz., Uludağ, *Cüneyd-i Bağdâdî*, s. 131. Arberry de bu duruma şu sözleriyle işaret etmektedir: *“Tevhid doktrini âlimler ve dindarların akıllarında gittikçe artan oranda yer ettikçe dinin temel ilkeleriyle mezhepler arasındaki rekabet şiddetlendi. Bu nedenle sûfilerin de ayrıca İslâm teolojisindeki bu kritik noktaya ilişkin kendi yorumlarını geliştirmiş olmaları pek şaşırtıcı değildir.”* Bkz., A. J. Arberry, *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 44.

⁶⁴ Bkz., Afîfî, *age*, s. 84. Söz konusu mektep hakkında detaylı bilgi için bk. Zafer Erginli, *Bağdat Tasavvuf Mektebi*, y.y., Rize 2014.

vahdâniyetine inanmaktır. Bu, sûfinin müşâhedesine “vâhid” olanın dışında bir şeyin gelmemesi demektir.⁶⁵ Söz konusu tarif iki çeşit tevhidi içermektedir. Ulemânın ve sıradan insanların kullanımında tevhid, itikadî bir anlama sahipken, sûfiler onu müşâhede ve ma‘rifet boyutuyla ele almışlardır. İlkinde belirleyici olan akıl ve nakil iken, diğerinde zevk ve hâl ile idrâk söz konusudur. Sûfiler nazarında birinci tür tevhid her zaman şüpheyle malüldür. Çünkü gerek akıl gerekse nakil kişiyi imanın hakikatine götürmez. Bu durum tasavvufta çeşitli tevhid tanımlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sûfiler tevhidi “avâmın, havâssın ve havâssu’l-havâssın tevhidi”, “tevhid-i fiilî, tevhid-i sıfâtî ve tevhid-i zâtî” ve “Hakk’ın Hak için, Hakk’ın halk için ve halkın Hak için tevhidi” şeklinde sınıflandırmalara tâbi tutmuşlardır. Böylece İslâm’ın basit ve herkesi kuşatan “Lâilâhe illallah” kalıbının yanında “Lâ-fâile illallah, Lâ-meşhûde illallah, Lâ-mevcûde illallah” gibi yeni tevhid söylemlerine rastlanırmıştır.⁶⁶

Afîfî’nin de isabetle belirttiği gibi tevhidi Kelâm’ın alanından tasavvuf alanına, başka bir ifadeyle aklın alanından rûhî tecrübe alanına taşıma onuruna sahip sûfî Cüneyd-i Bağdâdî’dir.⁶⁷ Massignon da mistik birlik meselesinde, problemi bütünüyle kucaklayan ve doğru bir şekilde ortaya koyan ilk kişinin Cüneyd olduğunu ve Hallâc’ın da büyük oranda onun izinden gittiğini dile getirmektedir.⁶⁸

Kanaatimizce Cüneyd’in tevhid görüşünü besleyen ve şekillendiren sûfî, dayısı Serî olmalıdır. Zira Sülemî, Serî’nin tevhid ve hallerin hakikatleri konusunda konuşan ilk şahıs olduğunu, aynı zamanda Bağdatlıların imamı ve şeyhi olarak kabul edildiğini söylemektedir.⁶⁹ Kuşeyrî de onun hayat hikâyesinden bahsederken “*Tevhîde ait bilgileri, yüce halleri ve verâ’ bakımından zamanında tek idi.*”⁷⁰ ifadesini kullanmaktadır.

⁶⁵ Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Kitâbü Keşşâfi Istilâhâtî’l-Fünûn*, y.y., İstanbul 1984, II, 1468.

⁶⁶ Tevhidle ilgili tanımlar ve tasnifler için bk. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 386-387; Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 411-420; Afîfî, *age*, s. 137-153; Uludağ, “Tasavvufî Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler”, *Hareket*, Mart 1981, s. 3-15.

⁶⁷ Afîfî, *age*, s. 148.

⁶⁸ Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, çev. M. Ali Aynî, haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yay., İstanbul 2006, s. 166-167.

⁶⁹ Sülemî, *Tabakâtu’s-Sûfiyye*, s. 48.

⁷⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 100. Cüneyd’in “*Yirmi senedir ki tevhid ilminin yaygısı dürlmüştür, halk bu serginin kenarlarında konuşmaktadır.*” sözünü, üstâdı Serî’ye saygısında dolayı söylediği şeklinde yorumlayabiliriz. Cüneyd’in bu ifâdesi için bk. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 389; Attâr, *Tezkire*, s. 408

Cüneyd'in tevhid hakkında yaptığı en meşhur tanım "*Tevhid, kıdemî hadesten/kadîm olanı hâdis olandan ayırmaktır.*"⁷¹ (**ifrâdü'l-kıdemani'l-hades**) şeklindedir. Bu tanım hem kendi dönemindeki hem de daha sonraki pek çok sûfî üzerinde etkili olmuştur. Acaba Cüneyd bununla neyi kastetmiştir? Hucvirî bu sözün izâhını şöyle yapmıştır:

*"Kadîm ve ezeli olanı, hâdis şeylerin mahalli olarak bilmemen; hâdis ve mahlûk şeyleri de kadîm ve ezeli olan Zât'ın mahalli olarak görmemdir. Bilmen lazımdır ki Hak Teâlâ kadîmdir, sen ise zarûrî olarak muhdessin. Senin cinsinden olan hiçbir şey O'na ittisâl etmez, O'nun sıfatlarından olan hiçbir şey de seninle imtizâc etmez. Zira kadîm ile muhdess arasında aynı cinsten olma hâli yoktur..."*⁷²

Aslında Cüneyd'in bu tanımında ve Hucvirî'nin yorumunda, "hulûl ve ittihâd" gibi sapkın düşüncelere bir cevap vardır. O dönemdeki bazı kişilerce dile getirilen bu görüşler, yanlış tevhid ve fenâ anlayışının bir sonucudur. Hattâ İbn Teymiye (ö. 728/1328) Cüneyd'in bu sözü, pek çok sûfîyi yanlış yola sapma tehlikesinden kurtarmak için söylediğini ileri sürmektedir.⁷³ İbn Teymiye'nin bu yorumu, yukarıdan beri bahsetmeye çalıştığımız Cüneydî çizgiyle de uygunluk arz etmektedir.

Cüneyd'in tevhidle ilgili tasnifi ise devrine göre oldukça özgündür. O, esas itibariyle tevhidin üç mertebesinden bahsetmektedir: Avâmın, zâhir ulemâsının ve havâssın tevhidi. Bu sonuncusu kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Cüneyd'in hem fenâyı hem de tevhidi üçlü bir tasnifle ele alması bir tesadüf değildir. Bu durum, fenânın üç basamağı ile tevhidin üç merhalesinin birbiriyle karşılıklı ilişkisini göstermektedir.⁷⁴

a) Tevhîdü'l-avâm/Sıradan insanların tevhidi: Başka Rabler, putlar, zıddlar, şekiller ve benzerler görmemek sûretiyle Allah'ın birliğini ikrardır. Bu aşamada vahdâniyetin ikrarı ve dinî emirlere uyma gerçekleşmekle

⁷¹ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 83; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 414

⁷² Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 414.

⁷³ İbn Teymiye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye Fî Nakdi Kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak 1322, III, 85-86. Cüneyd şöyle der: "*Misli ve benzeri bulunmayan ne zaman misli ve benzeri bulunan şeyle birleşmiştir? Heyhat! Bu acayip bir zandır! Ancak latîf olan Allah'ın lütfu ile birleşme mümkün olur. Fakat bu şekildeki birleşme, yakînin işâreti ve imânın hakikati müstesna başka yoldan ne idrâk edilir ne tahayyül edilir ne de ihâta edilir.*" Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 87-88.

⁷⁴ Bkz., Muhammad Abdu'r-Rabb, *Al-Junayd's Doctrine of Tawhîd*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), McGill University Institute of Islamic Studies, Montreal 1967, s. 59.

birlikte kulun Allah'tan başkasından korkması veya ümitlenmesi söz konusudur.

b) Tevhîdü ehli'l-hakâik bi-ilmî'z-zâhir/Zâhir ilminin hakikatine vâsıl olmuş kimselerin tevhidi: Başka Rabler, putlar ve ortaklar görmemek sûretiyle vahdâniyeti ikrar, bunun yanında zâhirde emri tutmak ve nehiyden kaçınmaktır. Fakat onlar arzu ve korkularından ya da emel ve tama'larından dolayı bu fiillere tutunmaktadırlar.

c) Tevhîdü'l-havâs min ehli'l-ma'rife/Ma'rifet ehlerinden havâs olanların tevhidi: Bunun ilk mertebesi, hiçbir benzer görmemek sûretiyle vahdâniyeti ikrar, bunun yanında zâhir ve bâtındaki emre imtisal, Allah'tan başka hiçbir şey arzu etmemek ve O'ndan başkasından korkmaktır. Bunların ikrar ve amelleri, Hakk'ı yanlarında görmelerinden ve O'nun emirlerine uymayı gerekli bilmelerinden dolayıdır.

Havâs tevhidinin ikinci mertebesi ise şöyle tarif edilebilir: Bu mertebede olan seçkin kul, Allah'ın önünde ferdiyetsiz bir varlık, bir hayâldir. Allah ile kendisi arasında üçüncü bir şey yoktur. Onun üzerinde Allah'ın tedbir ve tasarrufları, ilâhî kudretin hükümlerine göre cereyan eder. O, tevhid denizinin derinliklerine batmış, yok olmuştur. Ne nefsinden haberi vardır ne Hakk'ın davetinden ne de ona uymaktan. Allah'a yaklaşmanın hakikatinde O'nun gerçek vahdâniyetine ermiş, hissi ve hareketleri gitmiştir.⁷⁵

Cüneyd'e göre tevhid aynı zamanda ma'rifetin başıdır.⁷⁶ Ma'rifet, tevhidten sonra gelen bir aşamadır ve Hakk'a dair bilgiyi içerir. Cüneyd ma'rifetin "Ta'arruf yoluyla hâsıl olan" ve "Ta'rîf yoluyla hâsıl olan" şeklinde iki türünden bahsetmektedir. Birinci mânâdaki ma'rifet, havâssa aittir ve Yüce Allah'ın kullarına kendisini bizzat tanıtmasıdır. Avâma ait olan ikinci tür ma'rifet ise şöyle açıklanabilir: Allah kullarına kudretinin eserlerini âfâkta ve enfüste, maddî ve mânevî âlemlerde izhâr eder. Sonra onlarda bir lütuf meydana getirir. Bu lütuf sayesinde eşya kendisinin bir

⁷⁵ Ateş, *age*, s. 269-270; Arapçası için bk. Ateş, *age*, s. 58-59. Cüneyd'in "Tevhid ilmi, tevhidin vücûduna zıddır. Tevhidin vücûdu da ilmine zıddır." diye bahsettiği mertebeye burası olmalıdır. Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 389. Onun şu sözü de buna işaret etmektedir: "Tevhidin nihâi mertebesi tevhidi inkâr etmektir. Yani bildiğin tevhidlerin tümünü red ve inkâr edeceksin. Zira bu bildiğin şey tevhid değildir." Bkz., Attâr, *Tezkire*, s. 408.

⁷⁶ Ateş, *age*, s. 257. Arapçası için bk. Ateş, *age*, s. 54.

Sâni'î bulunduğunu insanlara gösterir.⁷⁷ Anlaşıldığı üzere ilkinde doğrudan, ikincisinde ise dolaylı bir şekilde Hakk'ın bilgisine ulaşmak söz konusudur.

3. Mîsâk:

Mîsâk, Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhid anlayışının bir diğer veçhesini teşkil etmektedir. Ona göre mîsâk, tevhide varış hâlini ya da tevhidin son merhalesini ifade etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla bu konu ilk defa hicrî üçüncü asırda yaşayan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Ebû Saîd el-Harrâz gibi bazı sûfilerin gündemine girmiştir. Mesele tevhidin yanı sıra nefis ve ruhun mahiyeti ile ilgili tartışmalar etrafında ele alınmıştır.⁷⁸ Bununla birlikte ruhla ilgili bilgileri Allah'ın Kendisine tahsis ettiğini ve yaratıklardan hiçbirinin buna vâkıf olmadığını söyleyen⁷⁹ Cüneyd'in niyetinin bu kavramı daha çok tevhid tecrübesiyle ilişkili bir biçimde yorumlamak olduğu anlaşılmaktadır.

Mîsâk veya bezm-i elest, Allah'la yaratılışları sırasında insanlar arasında yapıldığı kabul edilen sözleşme için kullanılan bir tabirdir.⁸⁰ Cüneyd, havâs tevhidinin ikinci derecesinden bahsederken neticede kulun sonunun evveline, yani olmazdan önceki hayatına döneceğini söylemektedir. Aslında bu makam, Vâhid'i tevhid eden muvahhidin tevhidinin de son mertebesidir.⁸¹ Bu hususta o, Kur'ân'daki şu âyete dayanmaktadır:

"Rabbin âdemoğullarının bellerinden soylarını alıp çıkardı ve onlara, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sordu. Onlar da, "Evet, sen bizim Rabbinizsin." cevabını verdiler ve böylece Allah onları kendilerine şahit yaptı." (A'râf, 7/172)

Cüneyd'in biraz kapalı kalan mîsâk fikrini anlayabilmek için kanaatimizce birbirini takip eden üç soru sormamız gerekmektedir. Birincisi, mîsâk anında var olanlar nasıl bir varlığa sahiptir? İkincisi, Allah orada kimlere hitap etmiştir? Diğeri de kişi var olmazdan önceki hâline nasıl dönebilir? Bizce bunların Cüneyd'in sistemi içinde bir cevabı vardır. Şöyle ki: Cüneyd'e göre insanın bu müşâhede âlemindeki somut varlığı ve daha önce sahip olduğu ruhlar âlemindeki ilâhî varlığı olmak üzere iki türlü varlık kategorisi bulunmaktadır. O, bu dünyaya gelmezden önce

⁷⁷ Cüneyd'in bu tasnifi için bk. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 95.

⁷⁸ Bu hususta bk. Karamustafa, *age*, s. 18, 51; Başer, *age*, s. 127-130.

⁷⁹ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 99.

⁸⁰ Bkz., Y. Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", *DİA*, VI, 106-108; S. Leyla Gürkan, "Mîsâk", *DİA*, XXX, 172-173.

⁸¹ Ateş, *age*, s. 270. Arapçası için bk. Ateş, *age*, s. 59.

ilâhî âlemde kendisinin de haberi olmadığı bir varlığa sahiptir. Çünkü Allah âyette onlar önce yok iken kendisinin var etmesiyle var olduklarını ve sonra onlara hitap ettiğini haber vermiştir. Fakat bu varlık, diğer yaratılmış varlıklar gibi değildir. Bu öyle bir varlıktır ki Allah'tan başkası onu bilemez ve O'nun dışında hiç kimsenin bundan haberi yoktur. Onlar ezelde, ezel için olan varlıklardır. Bu varlıkları vücuda getiren Allah olduğu için onları kuşatan da gelecekteki dünyevî hallerini gören de O'dur.⁸²

İlk soruyu bu şekilde cevapladıktan sonra diğerine geçebiliriz. Allah, yarattığı bu varlıklara nasıl hitap etmiştir? Cüneyd'in nazariyesine göre, Hak Teâlâ mâhiyetini sadece kendisinin bildiği bu varlıkları kendi huzuruna davet etmiş, onlar da bu çağrıya derhal cevap vermişlerdir. Fakat onlardan O'na cevap veren yine O'dur. Böylece onlara yaptığı davete, onlar vâsıtasıyla kendisi icabet etmiştir. Onlar Hakk'ın huzurunda bir meşiyetten başka bir şey değil iken onlara kendi nefsini bildirmişdir. Sonra ilâhî iradedeki bu tasavvurları tohumlar gibi yapıp kendi isteğiyle insan tohumu hâline naklederek Hz. Âdem'in beline koymuştur. Daha sonra âyette de geçtiği üzere Allah onlara, onlar henüz gayr-i mevcûd iken ve kendi varlıklarından hiç haberleri yok iken hitap etmiş ve kendisinden haber vermiştir. Cüneyd bu durumu şöyle özetlemiştir:

*"Onlar orada Hakk'ı bildiler ama kendi vücûdlarıyla değil. Kendi vücûdlarından asla haberleri yoktu. O halde orada Hak, Hak ile mevcûd idi. Bu mevcûdiyetin mâhiyetini kendisinden başkası bilmez ve O'ndan başkası bulamaz."*⁸³

Yukarıdan beri anlatılan süreç, insanın önce rûh-i mücerred olarak yaratıldığını, ilâhî hitaba muhatap olduğunu, daha sonra da bu dünyadaki varlığına kavuştuğunu açıklamaya yöneliktir. Öyleyse insan, olmadan önceki hâline dönebilir mi? Ya da nasıl dönebilir? İlk iki soruya verilen cevaptan böyle bir dönüşün mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Zira insanın varlığı, sadece şu görünen somut halinden ibaret değildir. Onun ezelde –yani bu bedenden öncesinde– bir varlığa sahip olduğu açıktır. Dönüşün nasıl olacağı ise tümüyle fenâ ile ilgilidir. Daha önce de değindiğimiz üzere fenâ mertebesinde kul, beşerî varlığından geçip rûh-i mücerred

⁸² Ateş, *age*, s. 231. Arapçası için bk. Ateş, *age*, s. 35. Cüneyd'in mîsâk nazariyesinin Yeni Eflatunculuk'tan izler taşıdığı ve Plotinus'un da benzer fikirleri *Enneadlar'* da dile getirdiği söylenmektedir. Bkz., Ali Hassan Abdel-Kader, *age*, s. 78.

⁸³ Ateş, *age*, s. 242. Arapçası için bk. Ateş, *age*, s. 43-44.

haline gelerek Allah ile bâkî olur.⁸⁴ Cüneyd'e göre hakiki tevhid de budur. Yani sûfînin Hakk'ın karşısında ferdiyetsiz bir varlık, bir hayâl ve gölge hâline gelmesidir. Bu da aslında kulun dünyevî varlığından önceki varlık durumudur. Dolayısıyla onun "*Nihâyet/bu yolda son, başlangıç hâline dönmektir.*"⁸⁵ sözü tam anlamıyla gerçekleşmiş olur.

VI. Sonuç

İslâm düşüncesinin altın çağı olarak isimlendirilen hicrî üçüncü asırda Bağdat'ta yaşayan Cüneyd, şer'î-Sünnî esaslara dayalı tasavvufun teşekkül zeminini hazırlayan önderlerden biridir. Hem kendi devrinde hem de sonraki zamanlarda sûfîler kadar sûfî olmayan çevrelerce de saygı duyulan ve görüşlerine başvurulmuş bir mercidir. Bundan dolayı tasavvuf tarihinde Cüneydiyye adında bir mekteb/fırkanın da isim sahibidir.

Cüneyd İslâm tarihinin belirli bir döneminde etkin olup kısa süre sonra da unutulup giden biri değildir. Aksine asırlar boyunca takipçileri artarak devam eden ve tasavvufa ana rengini veren bir şahıstır. Kanaatimizce bu ilginin arka planında, onun şeriat ile hakikat arasındaki hassas dengeyi gözetmesi, Kur'ân ve sünnete dayalı, amelî boyuta çokça vurgu yapan bir sûfîliği benimsemesi, sahvı/ayıklığı tercih ederek tasavvufî hal-lerde ve sözlerde aşırılığa ve taşkınlığa karşı bir duruş sergilemesi yatmaktadır. Aslında bu her devirde özlem duyulan ve toplumda hâkim olması istenen bir tasavvufî tavidir.

Buradan onun aşkın/gaybî tecrübelerden uzak zevksiz bir sûfiyâne hayatı tercih ettiği sonucu da çıkarılmamalıdır. Cüneyd nazarî ve amelî yönü/ilmi ve hâli kendinde bütünleştirebilmiş ender şeyhlerden biridir. Bununla birlikte daima karşı çıktığı şey tasavvufî esrârın her ortamda dile getirilmesi ve sıradan insanlarla paylaşılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında o, toplumsal hassasiyetleri dikkate alan seçkin bir anlayışa sahiptir. Ona göre tasavvuf, toplumda iyi eğitim görmüş ve aynı zamanda mânevî meselelere kabiliyetli kişilerin ilgilenmesi gereken bir sahadır.

Bütün bunlara rağmen Cüneyd tevhidi temel alarak fenâ ve mîsâk gibi tasavvufun zevke ve müşâhedeye dayalı taraflarından da bahsetmiş ve bu konularda orijinal tasnifler geliştirmiştir. Tasavvuf onunla adeta yeni bir dile ve uzlaşmacı bir tavra sahip olmuştur. Bizce bu durum ta-

⁸⁴ Ateş, *age*, s. 242-243, 257-258. Arapçası için bk. Ateş, *age*, s. 43-44, 54-55.

⁸⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 703-704.

savvuf tarihinin gidişatını da olumlu yönde etkilemiştir. Bunu kendisinden sonra yazılan tasavvufun klâsik eserlerinde ve Müslüman coğrafyada ortaya çıkan tarikatlarda görmek mümkündür.

Kaynaklar

Abdel-Kader, Ali Hassan, *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, Luzac&Company Pub., London 1962.

Abdu'r-Rabb, Muhammad, *Al-Junayd's Doctrine of Tawhîd*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), McGill University Institute of Islamic Studies, Montreal 1967.

Afîfî, Ebü'l-Alâ, *Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1999.

Arberry, A. J., *Tasavvuf: Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

Ateş, Süleyman, "Cüneyd-i Bağdâdî", *DİA*, İstanbul 1993, VIII.

Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.

Attâr, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ (Evliya Tezkireleri)*, haz. Süleyman Uludağ, Kabalıcı Yay., İstanbul 2007.

Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut ts.

Bağdâdî, Meccüddîn, *Tuhfetü'l-Berere Fî Mesâilî'l-Aşere*, Farsça'ya trc. Şeyh Muhammed Bâkır Sâidî Horasânî, haz. Hüseyin Haydarhânî, İntişârât-ı Mervî, Tahran 1368.

Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat*, Klâsik Yay., İstanbul 2017.

Başer, Hacı Bayram, "Tasavvufî Yöntemdeki Tutarlılığın Dayanağı Olarak İttibâ-i Rasûl Anlayışı: Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü'l-Arabî Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme", *Uluslararası İbnü'l-Arabî (İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l-Arabî) Sempozyumu Bildirileri*, haz. Fikret Karaman, İnönü Üniversitesi Yay., Ankara 2018.

Bedevî, Abdurrahman, *Şatahâtü's-Sûfiyye*, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt 1978.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Vesîletü'l-Merâm*, Beyazıt Ktp., no: 14881, vr. 80b-164a.

Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)*, trc. Lâmiû Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul 1995.

Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI.

Çift, Salih, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, Sır Yay., İstanbul 2008.

Erginli, Zafer, *Bağdat Tasavvuf Mektebi*, y.y., Rize 2014.

Gürkan, S. Leyla, "Mîsâk", *DİA*, İstanbul 2005, XXX.

Herevî, Hâce Abdullah Ensârî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, haz. Abdülhay Habîbî, İntişârât-ı Fürûğî, Tahran 1984.

Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996.

Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb*, haz. Valentin Zhoukovskii-Kâsım Ensârî, Kitâbhâne-i Tahûrî, Tahran 1378.

İbn Teymiye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye Fî Nakdi Kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak 1322.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec, *Sifatü's-Safve*, haz. İbrahim Ramazan-Saîd el-Lahhâm, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989.

İlhan, Avni, "Bedâ", *DİA*, İstanbul 1992, V.

İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1967.

İsferâyînî, Nüreddîn, *Risâle Der Reviş-i Sülûk ü Halvet-nişînî, Kâşifü'l-Esrâr* içinde, haz. Hermann Landolt, Tahran University Press, Tahran 1980.

İskenderî, İbn Atâullah, *Miftâhu'l-Felâh ve Misbâhu'l-Ervâh*, Kahire 1357.

Jones, Margaret Isabel, *The Concept of Mithâq in Al-Junayd's Theology*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), McGill University Institute of Islamic Studies, Montreal 1979.

Kandemir, M. Yaşar, "Gulâmu Halîl", *DİA*, İstanbul 1996, XIV.

Karamustafa, Ahmet T., *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2017.

Kelâbâzî, Ebubekir, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1992.

Koçak, Muhsin, "Ebû Sevr", *DİA*, İstanbul 1994, X.

Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Risâle (Kuşeyrî Risâlesi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999.

Kübrâ, Necmeddîn, *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, haz. Fritz Meier, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1957.

Kübrâ, Necmeddîn, *Risâle İle'l-Hâimi'l-Hâif min Levmeti'l-Lâim*, haz. Tevfik Sübhânî, İntişârât-ı Keyhân, Tahran 1364.

Martin, David Ludwig, *al-Fana (Mystical Annihilation of The Soul) and al-Baqa (Subsistence of The Soul) in The Work of Abu Al-Qasım Al-Junayd Al-Baghdadi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), University of California, Los Angeles 1984.

Massignon, Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, trc. M. Ali Aynî, haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yay., İstanbul 2006.

Massignon, Louis, *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, çev. İsmet Birkan, Ardıç Yay., Ankara 2006.

Meier, Fritz, "Khurāsân and the End of Classical Sufism", *Essays on Islamic Piety and Mysticism* içinde, İngilizce'ye trc. John O'kane, Brill, Leiden 1999.

Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, haz. Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 1999.

Melchert, Christopher, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü, Din-Yorum-Dindarlık*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu, Klâsik Yay., İstanbul 2018.

Muslu, Ramazan, *Mustafa Kemâleddîn Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam Yay., İstanbul 2005.

Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, tahk. Muhammed Edîb el-Câdır, Dâru Sâdır, Beyrut 1999.

Nesefî, Azîz, *İnsân-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)*, haz. Mehmet kanar, Dergâh Yay., İstanbul 1990.

Öngören, Reşat, *Tarihte Bir Aydın Tarîkatı Zeynîler*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Ratke, Bernd, "18. Yüzyılda Tasavvuf: Geçici Bir Değerlendirme Denemesi", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 15, 2005.

Ratke, Bernd, "The Eight Rules of Junayd: A General Overview of the Genesis and Development of Islamic Dervish Orders", *Reason and Inspiration in Islam*, ed. Todd Lawson, I. B. Tauris Publishers, London 2005.

Serrâc, Ebû Nasr, *Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, haz. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996.

Simnânî, Alâüddevle, *Fethu'l-Mübîn li-Ehli'l-Yakîn, Musannefât-ı Fârisî* içinde, haz. N. Mâyil Herevî, İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, Tahran 1369.

Sîvâsî, Şihâbüddîn, *Risâletü'n-Necât min Şerri's-Sifât*, Manisa İl Halk Ktp., no: 2904/1, vr. 1b-6a.

Sühreverdî, Ebû Hafs, *Avârifü'l-Maârif (Gerçek Tasavvuf)*, haz. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 1999.

Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, tahk. Nureddîn Şerîbe, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1969.

Şa'rânî, Abdülvahhâb, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Matbaatü Âmireti'l-Osmâniyye, Mısır 1306.

Şîrâzî, Ruzbihân-ı Baklî, *Şerh-i Şathiyyât*, haz. Henry Corbin, İntişârât-ı Tahûrî, Tahran 2006.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Kitâbü Keşşâfi Istılâhâtü'l-Fünûn*, İstanbul 1984.

Uludağ, Süleyman, "Tasavvufî Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler", *Hareket*, Mart 1981.

Uludağ, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2010.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İstanbul 2001.

Yavuz, Y. Şevki, "Bezm-i Elest", *DİA*, İstanbul 1992, VI

MÜZÂKERELER

Halil İbrahim ŞİMŞEK*

Cüneyd el-Bağdadî'nin Çağına ve Sonraki Dönemlere Etkisi

İslâmî ilimlerin gelişme merkezlerinden olan Bağdat'ın tasavvufî öncüleri bağlamında sadece Cüneyd el-Bağdadî'nin (ö.297/909) değerlendirilmesi, bu toplantının önceden belirlenen sınırlarına rağmen, böyle nitelikli bir ilmi toplantıda ona tesir eden ve belki onun manevi üstadı sayılan Haris b. Esed el-Muhasibî'nin (ö.243/857) de ayrı bir çalışma halinde burada sunulması maksada daha uygun olurdu diye düşünüyorum. Çünkü yaşadığı döneme ve sonraki asırlara ismini yazdırmış böyle bir şahsı çok yönlü değerlendirebilmek, kaynakları ve tesirleri hakkında daha isabetli tespitler yapabilmek için; onunla aynı bölgede yaşayan ve kendisinden yaklaşık 50 yıl önce vefat eden, görüşlerinden etkilendiği bizzat kendisi tarafından ifade edilen zâtın hayatı ve görüşleri açıklanabilirdi. Her ne kadar Süleyman Gökbulut'un çalışmasında Cüneyd'in yaşadığı dönem hakkında bir giriş yapılmış ve bazı hususlara dikkat çekilmiş olsa da, onun yaşadığı dönemin tasavvufî atmosferini ve karakterini açıklayan müstakil bir çalışmanın buraya taşınması tamamlayıcı olabilirdi. Fakat şu aşamada bu ifadelerim geriye dönük bir temenniden ibarettir.

Tasavvuf literatürünün ilk dönem kaynaklarında Cüneyd el-Bağdadî'nin (ö.297/909) "sahv/manevi ayıklık" ehli bir sûfî olduğu kaynaklarda açık bir şekilde kaydedilmektedir. Onun bu yaklaşımını Bayezid el-Bistamî'nin (ö.234/848) "sekr/manevi sarhoşluk" anlayışına karşı geliştirdiği ifade edilmektedir. Malum olduğu üzere Cüneyd ve Bayezid yakın tarihlerde ve coğrafyada yaşamış olup kendilerinden sonraki asırlarda

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Rektör Yardımcısı, halilibrahim-sissek@hitit.edu.tr Bu yazı, şahsıma ait olan ("Tasavvuf Tarihinde Cüneydî Çizgi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36, 2012/2, s. 169-200 ve "Cüneyd'in Sekiz Şartı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36, 2012/2, s. 201-231) isimli makalelerden istifade edilerek hazırlanmıştır. Çalışmamızın bu hâle gelmesinde katkıları olan İSAV yetkililerine, Tasavvuf Anabilim Dalı'nın kıymetli hocalarına ve özellikle Prof. Dr. Zafer Erginli Bey'e teşekkürlerimi arz ederim.

mutasavvıfları pek çok açıdan etkileyen iki meşhur sûfidir. Cüneyd ile Bayezid'in ölüm tarihleri arasında 60 yıl civarı bir fark olduğu dikkate alındığında, Cüneyd'in doğum tarihini bilmediğimiz için belki onun daha ilk gençlik dönemlerinde Bayezid'in son demlerine yetişmiş olabileceği söylenebilir de bu ikilinin birbirleriyle görüştüğüne dair açık ve kesin bilgimiz yoktur. Fakat Cüneyd'in dayısı olan ve üstadı sayılan Seri es-Sakatî (ö.251/865) çağdaşı olan Bayezid'den yaklaşık 18 yıl sonra vefat etmiştir. Dolayısıyla onun Bâyezid ile tanışmış veya bir şekilde karşılaşmış olması muhtemeldir. Bu sebeple Cüneyd'in bizzat kendisi Bayezid ile görüşmüş olsa bile şeyhi ve dayısı Seri vasıtasıyla onun tasavvuf anlayışından ve menkıbelerinden haberdar olduğu söylenebilir.

Cüneyd'in bölgede ünü yayılmış olan ve tasavvufî düşünce bağlamında gelişen birçok tartışmanın kaynağı olarak görülen Bayezid'in tasavvuf anlayışı hakkında bazı değerlendirmeler yapmış olması gayet tabiidir. İslâm düşüncesi açısından önemli bir merkez olan Bağdat'ta yaşayan Cüneyd'in dönemin tartışmalı ortamında akla vurgu yapan veya zahire önem veren âlimler karşısında sûfileri savunma maksadıyla böyle bir tavır geliştirmiş olabileceği de ihtimalden uzak değildir. Özellikle Bayezid'in sekr ve cezbe merkezli tasavvuf anlayışı, şathiyelerinin zuhuruyla bilinen uygulamaları ve söylemlerine yönelik eleştiriler karşısında, Cüneyd tasavvufî düşüncenin İslâmî çizgisini vurgulamak için Kur'ân ve Sünnet'le kayıtlanmış uygulamalar ile tevhid, sahv, istikamet ve samt gibi daha makul görünen görüşleri savunmuştur.

Burada müzakeresini yaptığımız makalede Cüneyd'in tasavvufî yaklaşımlarının kendinden sonraki etki alanlarına yönelik bir iz sürme ve değerlendirme yapılmadığı görülmektedir. Belki makalenin formatı ve sınırları açısından buna ihtiyaç duyulmamış olsa bile bu bağlamda bir değerlendirme yapılması gerektiğini düşünüyorum. Pek çok tarikat silsilesinde yer alan ve hatta ser-halka (baş halka) olarak kabul edilen Cüneyd'in tasavvufî düşüncesinin sonraki asırlardaki seyrini, onun ortaya koyduğu veya öne çıkardığı kavramların sonraki dönemlerde anlam daralması veya genişlemesi şeklinde meydana gelen değişimleri ortaya çıkarmak gerekir. Böylece Cüneyd'in hem düşünce hem de hareket anlamında izi takip edilerek kâmil bir yaklaşım ortaya konulmuş olur.

Tasavvufî düşüncenin tarihî seyrine bakıldığında Bayezid'in Nakşbendî silsilesinde yer aldığını ve Hâcegân diye tabir edilen sûfilerin öncülerinden biri olduğu görülmektedir. Hatta bazı kaynaklarda Nakşbendiliğin Bahaeddin Nakşbend'den önceki dönemi Hz. Ebû Bekir es-Sıddık'a nisbetle Bekriyye veya Siddikiyye, Tayfur b. Yezid'in (Bayezid el-

Bistamî) adına nisbetle Tayfuriyye diye anıldığı bilinmektedir. Ancak böyle kuvvetli bir bağa rağmen Nakşbendîlerin seyir ve sülûklarında Bayezid'in cezbe anlayışını kısmen benimsemelerine rağmen, onun sekr merkezli düşüncesini değil de Kadirîliğin silsilesinde zikredilen Cüneyd'in sahvını tercih etmeleri, kerametten daha ziyade istikamete vurgu yapmaları ve Sünnet'e ittiba etmeyi tarikatın esası olarak zikretmeleri dikkat çekici bir durumdur.

Cüneyd'in özellikle hâller ve makamların sırlarının gizlenerek mahremiyetinin korunması, halk içinde Hak'la beraber olma (halvet der encümen), daima istikamet üzere olma, gerçekleştirilen tasavvufî tecrübeler ve geliştirilen söylemlerde Kur'ân ve Sünnet'e uygunluğun vurgulanması, gösterişten uzaklaşma ve tevazuyu benimseme, sohbet ve ihlâsa yönelme, fenâ ve bekâ hâlleri gibi yaklaşımları Nakşbendîlerin seyir ve sülûk rükünleri arasında yerini almıştır.

Belki Cüneyd'in yukarıda ifade edilen vurgularını yaşadığı dönemin şartları ve toplum yapısıyla ilişkilendirerek değerlendirmek mümkündür. Ancak onun bu yaklaşımını sadece dönemsellerle sınırlandırmak veya orada cereyan eden tartışmalara hasretmek sonraki dönemlere etkisini tespitinde bir eksiklik oluşturabilir. Çünkü ondan etkilendiklerini ifade eden veya ona saygılarını belirtenler arasında Ebû Nasr Serrac et-Tusî (ö.378/988), Muhammed es-Sülemî (ö.412/1021), Abdulkerim el-Kuşeyrî (ö.465/1072), Ali b. Osman el-Hücvirî (ö.465/1072) ve Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî (ö.505/1111) ve sair eserleri günümüze kadar ulaşan müellif sûfilere de vardır. Bu sebeple Cüneyd'in görüş ve uygulamalarının kendinden sonra yaşayan sûfilere etkisinin veya onların Cüneyd'i kendilerine örnek olarak görmesinin dikkate değer olduğunu belirtmek isterim.

Bazı araştırmacılar tarafından yukarıda isimleri zikredilen zatlara istinaden tasavvufun şer'î çizgiye çekildiği belirtilmektedir. Ancak sözü edilen bu sürecin aslında Cüneyd ile başladığı açıkça görülmektedir. Çünkü o sûfiler olarak kendi söylediklerinin Kur'ân ve Sünnet'le kayıtlı olduğunu ve bunun dışında söz sarfedenlere itibar edilmemesinden bahsetmektedir. Cüneyd bu yaklaşımıyla birlikte hem içteki bazı tutum ve sözleri nedeniyle sûfilere bâtnilikle itham eden dış gelen eleştirileri bertaraf etmeye yönelmiş hem de Hüseyin b. Mansur el-Hallâc (ö.309/922) gibi şathiyeleriyle meşhur olan sûfî zevatın çizgi dışına taşmaması noktasında uyarıda bulunmuştur.

Osman TÜNER*

Sayın Başkan, muhterem hâzırûn,

Sözlerime başlarken, hepimizi saygı ve muhabbetle selâmlıyorum. Öncelikle, böylesine önemli bir ilmî toplantıyı organize eden ve nazik davetleriyle bizleri bir araya getiren İSAV'ın değerli yetkililerine, hâssaten bu toplantının organizatörlüğünü yapan kıymetli hocamız Prof. Dr. İlyas Çelebi beyefendiye kalbî şükranlarımı arz etmek istiyorum.

Burada iki gün boyunca çok değerli bildiriler ve müzakereler dinledik. Kendi adıma, oldukça muhtevalı ve seviyeli bulduğum bu konuşmalardan fazlasıyla istifade ettiğimi belirtmek isterim. Emeği geçen ve değerli fikirleriyle toplantımıza zenginlik katan herkese teşekkür ediyorum. Bendeniz, "İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri" üst başlıklı bu tartışmalı ilmî toplantılar serisinin, Mâverâü'n-nehir'in konu edildiği birincisine de, Hoca Ahmed Yesevî ile ilgili bir tebliğle iştirak etmişim. O toplantı da son derece seviyeli ve verimli geçmişti.

Öncelikle, bu toplantılarla ilgili olarak bir hususu çok önemsedığimi belirtmek istiyorum. O da, bu ilmî toplantılarda, İslâm düşünce tarihinin en temel disiplinlerini teşkil eden Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf'un ele alınan bölgedeki en önemli temsilcilerinin birlikte ele alınıyor olmasıdır. Bu toplantıları plânlayıp organize eden Prof. Dr. İlyas Çelebi hocamızın, bir Kelâm uzmanı olarak, alan taassubuna girmeden böyle bir yolu benimseyip icra etmesi, bana göre hakikaten takdire şayan bir tutumdur. Malum olduğu üzere, son dönemlerde akademik çalışmalarda belli alanlarda ihtisaslaşma büyük önem kazanmış durumdadır. Bu da, bir taraftan bazı insanların kendi ihtisas alanları dışındaki ilmî disiplinlere zaman ayıramama ve dolayısıyla o alanla ilgili bilgi yetersizliğine sebep olurken, diğer taraftan ister istemez kendi ilgi alanına giren düşünce sistemini haddinden fazla önemseyip, diğer düşünce sistemlerine hak ettiği değeri vermemesine yol açabilmektedir.

Kanaatimce, bir ilim adamı, özellikle dînî ilimlerle uğraşan bir kimse böyle bir yanlıya düşmemelidir. Kendi ilgi alanına değer vermesi ne kadar normal ve kabul edilebilir bir durum ise, ilgi alanı dışındaki diğer düşünce sistemlerini önemsiz addetmesi de o derece yadırganacak bir durumdur. Çünkü İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkıp gelişen Kelâm, Fıkıh, Tasavvuf, Felsefe vb. her bir disiplin boş yere doğup gelişmemiş, hepsi de insanların bir ihtiyacına cevap vermek üzere gelişip bu günlere

* Prof. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, osmanturer@hotmail.com

gelmiştir. Dolayısıyla onların hepsi değerli ve saygıya lâyıktır. Onların her biri, İslâm düşünce tarihinin birbirini tamamlayan vazgeçilmez unsurları durumundadır.

Bundan dolayı, geçmişte büyük İslâm düşünürlerinin her biri, her ne kadar belli bir alanda temayüz etmiş de olsalar, diğer alanlara da bîgâne kalmayarak, o alanlarda da yeterli birikime sahip olmayı şiar edinmişlerdir. Bunun en meşhur örneklerinden biri İmam-ı Gazzâlî'dir. Belli bir alanda ihtisaslaşmanın fazlaca revaçta olduğu günümüzde de, özellikle dînî ilimlerle iştigal eden bizlerin aynı tutumu izlemesinin önemli olduğunu düşünüyorum.

Kanaatimce, İslâm düşünce geleneğinin ortaya çıkardığı farklı disiplinlerin hiç biri diğerinin alternatifi değil, aksine her biri bir bütünün tamamlayıcı unsurlarıdır. Bu düşünce sistemlerine eleştirel yaklaşmak, bu gerçeği kabul etmeye engel olmamalıdır. Bu bakımdan, alan taassubuna düşmeden, farklı alanlarda ihtisas sahibi olanların zaman zaman bir araya gelerek, mes'eleleri objektif ve yapıcı bir anlayışla ele alıp müzakere etmelerinde çok büyük faydalar vardır. İşte, burada icra edilen bu toplantı, bu açıdan çok güzel bir örnek durumundadır. Farklı disiplinlere mensup ilim adamlarının bir araya gelerek müzakerelerin yapıldığı bu tür toplantıların artarak devam etmesinin son derece yararlı olacağı kanaatindeyim.

Bu konudaki düşüncelerimi böylece ifade ettikten sonra, Sayın Doç. Dr. Süleyman Gökbulut kardeşimizin tebliğine gelince, öncelikle böyle bir tebliği hazırlayıp toplantımıza katkı sağladığı için tebrik ve teşekkürlerimi ifade etmek isterim. Bana göre bu tebliğ, kendi çapında faydalı ve başarılı bir çalışma durumundadır. Bir tebliğ çerçevesinde, bundan daha fazlasını beklemek de haksızlık olur diye düşünüyorum. Elbette gerek bu tebliğ, gerekse diğer tebliğlerin konuları üzerinde konuşulabilecek daha pek çok şey olabilir. Ancak kısıtlı zaman içerisinde bunların mümkün olmadığı da bir gerçektir. Bu bakımdan ben burada Süleyman Bey'in tebliğini eleştirmekten ziyade, bir katkı mahiyetinde, ele alınan konunun ve anlatılanların zihnimde çağrıştırdığı bazı konulara temas edip dikkat çekmek istiyorum.

Meselâ şu hususu doğrusu merak ediyorum: İbn Sînâ'nın kendi zamanının şartlarında, genel durum gereği siyasetten uzak kaldığından bahsedildi. Acaba Cüneyd-i Bağdâdî'nin "sahv" yolunu tercih etmesinde böyle bir durum söz konusu muydu? Bâyezîd-i Bistamî ve Hallâc gibi "sekr" yolunu benimseyenlerin başına gelenler, Cüneyd açısından böyle bir ihtimali düşünmemize sebep olabilir mi? Belki de ayrı bir araştırma

konusu olan bu hususa, tebliğde kısa da olsa temas edilseydi sanırım iyi olurdu.

Bu vesileyle bir hususu dile getirmekte fayda görüyorum. Bilindiği üzere Tasavvuf tarihinde sûflerin, biri “sahv”, diğeri de “sekr” olmak üzere iki farklı meşrepten birine izafe edilmesi âdet olagelmıştır. Bu alışkanlık günümüzde de devam etmektedir diyebiliriz. Acaba bu ayırım ne kadar doğru? Elbette her sûfide bu meşrepten her hangi birinin daha baskın olduğu söylenebilir. Ancak bu, diyelim ki sahv ehli bir sûfînin hiç manevî bir sekr hali yaşamadığı veya sekr ehli bir sûfînin de hiç sahv halinde olmadığı anlamına gelmez. Sahv ehli olup, Kur’ân ve Sünnet’e sıkı sıkıya bağlı bir sûfî, bakıyorsunuz kalbinde hâsıl olan ilâhî muhabbetin tesiriyle bir sekr ehli olarak karşımıza çıkmakta; yine sekr ehli olarak bilinen bir sûfînin, dînî emir ve yasaklara riayet hususunda bir sahv ehli gibi titiz davrandığı görülmektedir. Bazı sûfîlerde de her iki meşrebin aynı düzeyde mevcut olması söz konusu olabilmektedir. O bakımdan, sûfleri illâ da bu iki meşrepten birisine mensup gibi göstermek bazen yanıltıcı olabilir. Kanaatimce, tarihe mal olmuş büyük sûfîlerin hemen hepsinde bu her iki meşrebin yansımalarını görmek mümkündür. Bir örnek vermek gerekirse, meselâ Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed-i Yesevî bir taraftan şerîata sıkı sıkıya bağlı bir sahv ve temkîn ehli iken, özellikle ilâhî aşka dair yazdığı şiirlere baktığımızda tam bir sekr ve telvîn ehli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bunlara rağmen, her hangi bir sûfînin öne çıkan vasfının bu meşreplerden biri olduğunu belirtmekte elbette bir sakınca yoktur.

Merak ettiğim bir başka husus da şudur: “Tevhîd” konusu üzerinde çokça duran Cüneyd-i Bağdâdî’nin düşünce sistemine bakarak, onu, ileriki dönemlerde gündeme getirilen “vahdet-i şuhûd” ve “vahdet-i vücûd” anlayışlarından her hangi birinin veya her ikisinin öncüsü olarak görmek mümkün müdür? Kanaatimce, özellikle İbn Arabî başta olmak üzere, vahdet-i vücûd anlayışına sahip sûfîlerin Cüneyd gibi önemli bir şahsiyetin düşüncelerinden etkilenmemiş olması düşünülemez. Tebliğde bu konuyla ilgili olarak kısa da olsa bir görüş beyan edilebilseydi, elbette iyi olurdu kanaatindeyim. Bu da ayrıca araştırılmaya değer bir konu olarak düşünülebilir.

Burada üzerinde durulması gereken bir başka önemli husus da, tebliğde de işaret edildiği üzere, Cüneyd-i Bağdâdî’nin “tevhîd”i idrak konusunu aklın ilgi alanından sezgi alnına taşımış olmasıdır. İtikad konularına çok büyük önem veren ve Kelâm ilmiyle de yakından alâkadar olan, aynı zamanda sahv ve temkîn yolunun önde gelen temsilcilerinden biri kabul edilen Cüneyd gibi bir zatın bilgi meselesindeki bu yaklaşımı, İslâm

düşüncesi açısından önemle üzerinde durulması gereken bir husustur. Bilişimi üzere Kelâmî düşünce geleneğinde bilginin kaynağı olarak akıl, nakil (nass) ve duyular (havâs-ı selîme) kabul edilmekte, bu konuda sezgiye (keşfe) ise itibar edilmemektedir.

Kelâm'ın bilgi edinmedeki metodu, naslara dayalı "istidlâl" metodudur. O, nakli esas alarak aklî istidlâl yoluyla hakikat bilgisine ulaşılacağını kabul eder. Tasavvufî gelenekte ise bu bilgi kaynaklarına bir de sezgi (keşf ve ilham) ilave edilmiştir. Sûfilere göre imana taalluk eden kullarda ve özellikle metafizik alanda, beşerî ve rasyonel akıl insanı hakikate ulaştırmada yeterli değildir. Onlara göre metafizik ve gaybî meselelerde insanın hakikate ulaşmasında en etkili ve tatmin edici yol sezgidir. Ancak burada kastedilen sezgi, madde âleminin tesirinden, günah kirinden ve mâsivâ alâkasından arınarak, Hakk'a kurbîyyet hâsil etmiş kimselerin kalbine Cenâb-ı Hakk'ın lütfettiği ledünnî ve vehbî ilim cinsinden olan bir sezgidir. Yoksa kalbi günah ve mâsivâ kiriyile kararmış kimselerin vehim ve hayalleri değildir.

Sûfilere göre, kalbi inkişâf etmiş ve basîreti açılmış olan kâmil zatların, diğer nâkıs kişilerden farklı olarak, kalb, rûh, sır, sırru's-sır, hafî ve ahfâ denilen latîfeleri kuvveden fiile intikal ettiği, yani aktif hale geldiği için, onların gönül dünyalarına lâhût âleminde bir takım hakikatler tecellî eder ki, bu hakikatlere ilm-i vehbî veya ilm-i ledünnî adını vermektedirler. Dolayısıyla, kaynağı ilâhî olan bu vehbî ilim, onların nazarında kaynağı akıl ve nakilden ibaret olan kesbî ilimden çok daha değerlidir. Sûfilerin "yakîn" konusunda "ilme'l-yakîn", "ayne'l-yakîn" ve "hakka'l-yakîn" tarzında bir derecelendirmeden bahsetmeleri de bu anlayıştan kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa bağlı olarak, sûfilerin, "tevhîd" konusunda istidlâlî ve kesbî bilginin sunduğu Allah tasavvuruna nisbetle, kalbî sezgiye dayalı vehbî bilginin ulaştırdığı Allah tasavvurunu çok daha gerçekçi ve tatminkâr kabul ettikleri söylenebilir. Burada vurgulanması gereken önemli bir husus da şudur ki, sözü edilen bu sezgisel yolla elde edilen bilgi, sübjektif bir bilgi olup, onu ancak ona sahip olan bilebilir. Dolayısıyla o bilgi sadece o kişi için bir anlam ifade eder ve başkası için bağlayıcı değildir. Sûfiler de bunu böyle kabul ederler. "Tatmayan bilmez." sözü tam da bunun için söylenmiştir.

İşte Tasavvuf ehlinin ilmin kaynağı ve değeri konusundaki bu yaklaşımlarının ilk ve en önemli temsilcilerinden biri de Cüneyd-i Bağdâdî'dir. Onun bu anlamda İslâm düşüncesine yeni bir açılım ve dinamizm kazandırdığını ve önemli bir zenginlik kattığını söyleyebiliriz.

Süleyman Bey kardeşimizin tebliğinde, Cüneyd-i Bağdâdî'nin en önemli temsilcisi olduğu Bağdat Tasavvuf Ekolü'nün diğer Tasavvuf ekolleriyle kısa da olsa bir mukayesesine ve bu ekolün, eğer varsa diğer ekoller ve şahsiyetleri üzerindeki tesirlerine yer verilebilseydi güzel olurdu diye düşünüyorum.

Son olarak, Tasavvuf konusunda lehte veya aleyhte çok farklı değerlendirme ve yaklaşımların söz konusu olduğu günümüzde, Cüneyd-i Bağdâdî gibi, "Tasavvuf Kur'ân ve hadîsle sınırlıdır.", "Yolumuz Kitap ve Sünnet'le sınırlıdır." gibi sözlerin sahibi olan, dînin zâhirine, sünnet akîdeye ve şeriata sıkı sıkıya bağlı, sahv ve temkîn yolunu benimseyen, "tevhîd"i dînî-tasavvufî düşüncesinin merkezine alan mazbut bir şahsiyetin düşünce ve fikirlerinin, Tasavvuf konusunda sağlıklı bilgilere ulaşılması açısından son derece önemli olduğunu ifade etmek istiyorum. Bu bakımdan bu ilmî toplantıda böylesine önemli bir şahsiyetin tebliğ ve müzakere konusu yapılmasının ne kadar isabetli ve faydalı olduğunu tekrar belirtmek istiyorum. Hepinize saygılar sunarım.

Zafer ERGİNLİ*

Öncelikle tebliğ sahibini tebrik ve kendisine teşekkür ederek sözlerime başlamak istiyorum. Bağdat'ta tasavvufun hakîkî mânâda kurucu ismi olan Cüneyd-i Bağdâdî hakkında kapsamlı bir metin hazırlamış olduğu görülüyor. Müzakeremizde bildirinin temas ettiği konulardan hareketle bazı düzeltme noktalarına vurgu yapılacaktır. Ancak bundan önce döneme kuşbakışı bakmakta fayda vardır.

Cüneyd'in yaşadığı döneme farklı açılardan bakmak gerekirse şöyle bir manzarayla karşılaşılır: Kendisinin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, Halîfe Mu'tasım zamanından, Halîfe Muktedir döneminin başlarına kadar yaşadığı söylenebilir. Cüneyd'in hayat süreci içerisinde tanık olduğu olaylara bakıldığında şu olgu ve olaylarla karşılaşılmaktadır:

1. Me'mun zamanında hızlanan felsefî tercüme faaliyetlerinin bazen azalarak, bazen de artarak devam etmesi. Bazı yıllarda felsefî eserlerin yasaklanması.

2. Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde Ehl-i hadis üzerinde baskılara sebep olan Mu'tezilî anlayışın ürünü olan Halku'l-Kur'ân Mihnesi'nin Bağdat başta olmak üzere çeşitli beldelerde etkili olması. Bu mihne, Mü-

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zerginli@gmail.com.

tevekkil'in iktidara gelişinden sonra 234/849 yılında durmuş, 237/851 yılından itibaren tamamen sona ermiş ve bu adımla Mûtezilî düşünce Sünnî düşünceyle dengelenmeye çalışılmıştır.

3. Zındık, Hâricî ve Şîî isyanları.

4. 250/865 yıllarındaki iç savaş.

5. 264/877 yılında Gulâmu Halîl'in sûfilere zındıklık suçlamasıyla resmî tâkibât altına aldırması.

6. 290/903 yıllarında hızlanan, 300/912-913 yıllarında Bahreyn'de devletleşecek olan Karmatî propagandaları.

Hayat çizgisi içerisinde bütün bu olaylar içerisinde yoğrulan Cüneyd, gerçekten de tasavvufun kurucu isimleri arasında özel bir yere sahiptir. Her şeyden önce İbn Hafîf'in şeriatle hakikati birleştirmeleri sebebiyle uyulmaya değer bulunduğu beş şeyhten ikincisidir.

Cüneyd'den önceki nesillerde birkaç çizgiden söz edilebilir:

1. Mârûf Kerhî-Serî Sakatî çizgisi. Buraya Zünnûn Mısri de dâhil edilebilir. Mârifet ve tasavvufun belirgin olduğu bu çizgi Cüneyd'in ana akım olarak bağlı olduğu tasavvuf geleneğinin hazırlayıcısıdır.

2. Fudayl b. İyâz-Bişru'l-Hâfi-Muhâsibî çizgisi. Bu çizgi ise zühd, verâ ve takvâ ağırlıklı bir çizgidir. Tabii ki bu çizginin böyle nitelenmesi, yukarıda tasvir edilen çizginin zühd, verâ ve takvâ rengi içermediği anlamına gelmemektedir. Sadece yukarıdaki çizginin yeni tasavvufî renkleri bu çizgide pek fark edilmemektedir. Bu farklılık aşağıdaki açıklamalarla daha anlaşılabilir hale gelecektir.

Onu şeyhleri konumundaki kişilerle karşılaştırdığımızda, şu tespitler yapılabilir: Bu isimlerden Bişru'l-Hâfi verâ ehli bir zâhid görünümündedir. Muhâsibî, zâhidlerin tavrını kısmen sürdürerek bir dönemin sonunda yer alırken, da yeni yaklaşımlarıyla bir dönemin başına yerleşmektedir. Yani bir geçiş dönemi şahsiyetidir. Cüneyd'in dayısı ve şeyhi Serî Sakatî için de benzer bir şey söylenebilir. Ancak Muhâsibî Bişr'e daha yakın, Serî ise tasavvufî düşüncedeki yeni yaklaşımlara sahip olan Cüneyd'e daha yakındır. Cüneyd ise kendisinden önceki nesillerde bir mayalanma dönemi geçiren tasavvufî düşünce ve terminolojinin büyük gelişim gösterdiği aşamanın başlatıcısı konumundadır. Dârânî, Bişr ve Muhâsibî verâ merkezli tavrı öncelemeleri bakımından, Mârûf ve Serî ise vecdî ve irfânî tavrı öne çıkarmaları bakımından birbirine daha yakın gözükmektedir.

Diğer yandan Cüneyd'in şeyhleri arasında zikredilen Muhammed b. Ali el-Kassâb, İbnü'l-Keranbî (muhtemelen el-Kernebî de okunabilir), Ebû Bekir Muhammed el-Kantarî ve Ebû Ahmed el-Kalânîsi hakkında fazla bilgi yoktur. Konuyla alakalı mevcut bilgilerimiz daha çok Hatîb Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ına dayanmaktadır. Hele ki bunlardan el-Kassâb hakkında Cüneyd'in *Târîhu Bağdâd*'da yer alan Serî'den çok ona bağlı olduğu îtirâfı, bazen tarihte görünür olmayan unsurların görünür olgulara ne denli tesir edebildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Şüphesiz Cüneyd'in tasavvuf konusundaki kurucu rolü genellikle teslim edilmekte, bu hüküm kaynaklarda da geçmektedir. Meselâ Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Saîd b. el-A'râbî'den naklen tasavvuf konusunda Cüneyd'den sonra ehil bir kimse kalmadığını ifâde etmektedir. Buna göre Cüneyd gerçek tasavvufun son temsilcilerinden biri sayılmaktadır. Gerçekten de Cüneyd'in tasavvuf terminolojisinin kısa sürede gelişme göstermesindeki rolü dikkat çekicidir. Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'nin Rakka'ya göç ettikten sonra Bağdat'a geri dönüşünde tasavvuf terimlerini anlamadığı Zehebî tarafından nakledilir.

Nûrî Rakka'da bazı görüşlere göre yedi, bazılarına göre ise on dört yıl kalmıştır. Bu rivâyetlerden hangisi doğru olursa olsun, Cüneyd'in bu süre içerisinde sûfilere liderlik ederek tasavvuf terimlerinin gelişimine katkı sağladığı kesin gözükmektedir. Belki de onun "*sûfilerin imamı*" anlamında "*Seyyidü't-tâife*" olarak kabul edilmesinde bu sürecin önemli bir payı bulunmaktadır. Ebû Saîd, bir başka yerde de, bu yolu Hasan el-Basrî ile başlatmakta ve onun evinde tasavvuf sohbetleri yaptığını ifâde etmektedir. Bu çerçevede Cüneyd'in kurucu rolüyle Hasan Basrî'nin kurucu rolü arasında bir paralellik kurulduğu gözlenmektedir. Yine Mekkî Cüneyd'in şu sözünü nakleder: "*Üzerinde konuştuğumuz bu {tasavvuf} ilmin[in] yaygısı yirmi yıldan beri dürülüp kaldırılmıştır. Biz onun açıklamaları etrâfında konuşuyoruz.*" Bu ifâde bizzat Cüneyd tarafından da tasavvufun bittiği kabulünü ortaya koyarken, Mekkî'nin yaklaşımını da açığa çıkarmaktadır.

Cüneyd'in, Şâfiî'nin de talebesinden olan Ebû Sevr mezhebine göre fetvâ veren bir fakih oluşu ve fakih olarak tanınması, onun mânevîyat konusundaki yetkinliğini gölgede bırakmamıştır. Hatîb Bağdâdî'nin kaydına göre Cüneyd'in ilmini gören hâlimden, hâlini gören ilminden üstün sanmaktadır. Bu da onun zâhîrle bâtını birleştiren, -uzlaşmacı diyemesek bile- şeriatla hakikat arasında zıtlık görmeyen bir sûfi olduğunu ortaya koymaktadır.

Cüneyd'den gelen birkaç farklı nakil, onun zaman zaman sorulara âyetle cevap verdiğini göstermektedir. Bu hususta semâ konusundaki rivâyet tek değildir. Bu konuda bir başka rivâyet de " *Ârif zinâ eder mi?*" sorusuna uzun bir süre düşündükten sonra " *Allah'ın emri takdir edilmiş bir kaderdir*" [Ahzâb 33/38] cevâbını vermesidir.

Cüneyd'in talebesinin Mekke, Mısır, Horasan, Merv gibi bölgelerde etkili olduğu, Bağdat'taki düşünceyi bu bölgelere taşıdıkları görülmektedir. Ayrıca Horasan tarafından Bağdat'a gelerek Cüneydî düşünceyi bu bölgeye taşıyanlar da mevcuttur. Bunlardan bazıları Bağdat'ta ortaya konulan tasavvufî düşünceyi Horasan'da ortaya çıkan mâneviyat akımlarının görüşleriyle birleştirmişlerdir. Yazılan en eski klâsik eserler arasında Serrâc'ın *Luma'* adlı eseri Cüneydî kaynakların en eskilerinden biridir. Kuşeyrî açık beyanlarda bulunmamasına rağmen, tevhid ve itikad başta olmak üzere Cüneyd'in pek çok görüşüne hâkim bir şekilde yer verirken, Hücûvîrî açık olarak Cüneydî olduğunu beyân etmiştir. Ortaya konulan bu sentezler Horasan üzerinden Anadolu topraklarına kadar geniş bir etki sahasına sâhiptir.

En eski sûfî tabakat kitaplarının yazarlarına bakıldığı zaman Cüneyd'in uzaktan yakından talebesi olmuş isimlerle karşılaşmaktadır. Bunlardan en meşhur olan iki tanesinin Ebû Saîd b. el-A'râbî (ö. 342/953) ve Cafer el-Huldî (ö. 348/959) oldukları dikkat çekmektedir. Bu durum ilk sûfî tabakat kitaplarının Bağdat'ta yazıldığını, bu hususta da Cüneyd'in talebesinin öncülük ettiğini ortaya koymaktadır. Huldî, ilk sûfî eşyâ koleksiyonlarını derlemeye başlayan isim olarak da nitelenebilir. Bunlar Cüneyd'in Bağdat'taki tabakât müellifi olan talebeleridir.

Horasan ve Mâverâü'n-nehir tarafına bakıldığında, orada da Cüneyd'in tabakât müellifi talebesine rastlanır. Meselâ Ebû Osman el-Hîrî'nin son vefât eden müridlerinden olan, Cüneyd'den de istifâde eden, aynı zamanda Sülemî'nin dedesi olan İbn Nüceyd (ö. 366/976) sûfî hikâyelerine ilgi duyan ve bunları toplayan bir müelliftir. Bir başka Nişâburlu olan Nasrâbâzî de (ö. 367/977) benzer özellikleri hâizdir. Elimizdeki en eski tabakat kitaplarıyla temel klâsik eserlerdeki rivâyetlerin çoğu bugün elimizde bulunmayan Bağdat, Horasan ve Mâverâü'n-nehir bölgelerinde kaleme alınmış olan bu eserlere dayanmaktadır.

Tasavvuf konusundaki bu öncü vasıflarına rağmen, tasavvuf tarihinde Cüneyd'e fazla değer vermeyen müellifler de olmuştur. Meselâ selefi sûfîlerden Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089), değer verdiği sûfîler arasında Cüneyd'i üçüncü sıraya koymaktadır. Onun değer verdiği sûfîlere bakıldığında şöyle bir sıralama göze çarpar: 1. Ebû Saîd

el-Harrâz 2. Ruveym-i Bağdâdî 3. Cüneyd 4. Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî. Herevî, tasavvufta yüzlü makamlara dair eserler arasında bilinen en eskisi olan *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserden başka, bilinen en eski Farsça sûfî tabakatının müellifi olması bakımından önemli bir şahsiyettir.

Herevî'nin Harrâz'ı Cüneyd'den daha çok benimsemesinde acaba "*Zâhire muhâlif her bâtın bâtıldır*" ifâdesinin herhangi bir rolü olabilir mi? Oysa Cüneyd "*Bizim yolumuz Kitap ve Sünnet'le kayıtlıdır*" ya da "*Kur'ân ezberlemeyen, hadis yazmayan bizim sohbetlerimize katılmayın*" derken Harrâz'dan çok farklı bir şey söylememiştir. Herevî ayrıca, Harrâz'ın Cüneyd'den üstün olmasına rağmen onun müridi gibi görünmeyi tercih ettiğine de işâret eder. Bizzat Cüneyd'in de Harrâz hakkında şöyle dediği nakledilir: "*Eğer Allah bizden Ebû Saîd'in yolunu talep etseydi hepimiz helâk olurduk.*" Bu durum Harrâz'ın Cüneyd nazarındaki değerini de ortaya koyar. Buna karşılık Harrâz da Cüneyd'i tebcil etmiştir: "*Tasavvuf inâbe değıl, ahlâktır. Ona ehil olan Cüneyd'den ve İbnü'l-Cellâ'dan başkasını görmedim.*"

Herevî'nin Harrâz'dan sonra ikinci sıraya koyduğu Ruveym hakkındaki bir sözü şöyledir: "*Ben Ruveym'in bir kılını yüz Cüneyd'den daha çok severim.*" Acaba bu tercihte Ruveym'in kadılığı kabul etmesi ve sûfliğini gizlemesinin bir payı olabilir mi? Bu açıdan bakıldığında Cüneyd'in de sûfliğini gizli tutma noktasında Ruveym'den fazlaca bir farkı yoktur. Belki de Ruveym'in açıkça "*Sûfiler birbirine muhâlefet ettikleri sürece hayır içinde kalmaya devam ederler, ama birbirlerini tasdik etmeye başlarsa hayırdan sapsmış olurlar*" meâlindeki sözünün bu husûsa bir tesiri olabilir. Şüphesiz bu tür sorular bundan sonraki çalışmalarda dikkate alınması gereken sorulardır.

Öte yandan Cüneyd'e bazı Zeydî imamları tarafından da saygı duyulduğu ifâde edilmektedir. Wilfred Madelung, Zeydiyye-tasavvuf ilişkisine hasrettiği bir makalesinde Deylemlî Zeydî İmam Ahmed el-Hüseyn el-Müeyyed Billâh'ın (ö. 411/1021) yazma olan *Risâletü siyâseti'l-mürîdîn* adlı eserinden naklen Cüneyd'in Hz. Ali'yi tebcil ettiğini söylemekte ve şu alıntıya yer vermektedir: "*Allah, onu (Hz. Ali'yi) Cemel ve Siffin savaşlarıyla meşgul edip bizden uzaklaştıranları mutlaka hesaba çekecektir. Eğer bunlarla meşgul edilmeseydi, bizim başarmaktan âciz olduğumuz bu işleri o gerçekleştirecekti.*" Bu söz, Zeydiliğin çok da geç olmayan bir dönemindeki Cüneyd algısını ortaya koyması açısından dikkate değerdir.

Bu durumlar kabul edilegelen tasavvuf algıları dışında tahmin etmediğimiz algıların olabileceğini göstermesi açısından dikkate alınmalı

ve üzerinde durulmalıdır. Dolayısıyla bundan sonraki çalışmalarda, alınmış kaynaklar dışındaki kaynaklardaki algıları da tespit etmek farklı noktaları görmemizi sağlayabilir. Bu çerçevede Sünnî-Eş'arî dünyada meşhur olan isimlerin diğer mezhebî eğilimlerin kaynaklarındaki görüşlerine göz atmak, farklı kaynaklar arasındaki benzerlik ve farklılıkları görmek fevkalâde faydalı katkılar sağlayabilir.

Cüneydî yolun Bağdat'taki temsilcileri arasında ölüm döşeğinde yerine atadığı Cerîrî (ö. 311/924), Hallâc'ın dost ve destekçilerinden İbn Atâ (ö. 309/922), Hayru'n-Nessâc'ın müridi de olan Şiblî (ö. 334/946), Mürtaîş (ö. 328/939), Şiblî'nin müridi "*Iraklılara edeb öğreten*" ve "*Irak'ın şeyhi ve lisânî*" olarak bilinen Husrî (ö. 371/981) öne çıkmaktadır. Bunlardan Cerîrî hac dönüşünde bir Karmatî saldırısı sonucunda çölde yolunu bulamamış, aç ve susuz kalarak hayatını kaybetmiştir.

Şiblî, Cüneyd'in tercihi olan sahv hâlinde çok sekr hâlini yaşayan bir sûfî olarak bilinir. Onun hakkında Cüneyd'in birbirinden farklı görüşleri nakledilir. Şiblî'yi öven bir ifâdesinde Cüneyd şöyle demiştir: "*Her topluluğun bir tâcı vardır, sûfîler topluluğunun tâcı da Şiblî'dir.*" Ancak bir başka ifâdesinde de Şiblî'yi tenkit noktasında şöyle dediği rivâyet edilir: "*Şiblî sekr hâlinedir. Eğer kendisine gelebilseydi, istifâde edilebilecek bir imam olurdu.*" Şiblî bu sebeple zaman zaman tımarhaneye atılan bir sûfî olarak tanınır. Hallâc'ın sekr ve sahvî insânî nitelikler olarak görmesine de îtirâz eden Cüneyd, bunların ilâhî ikramlar olduğunu düşünmektedir.

Cüneyd'in sekre ve sahva getirdiği açıklamalar sekr ehli sûfîlerden farklılık gösterir. Sahvî gaflet olarak gören sekr ehli sûfîlerin kasd ettiği sahvîn sekrden önceki sahv olduğunu kayd ederek, sekrden sonraki sahvın ise hakîkî mânâda uyanıklık olduğunu ifâde eder. Cüneyd'in bu tavrı İmam Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) sekr ve sahva dair görüşlerinin ilk hâli gibi gözükmektedir. Sekr ve sahv ile ilgili görüşler, sonraki nesilde Ebü'l-Abbas es-Seyyârî'nin (ö. 342/953) cem-fark/tefrika anlayışının temeli olmuştur. Tasavvuftaki "*Viridi olmayanın vâridi olmaz*", "*Farkı olmayanın ibâdeti, cem'i olmayanın mârifeti olmaz*" gibi ifâdelerle formüle edilerek, bu iki husus birbirinin tamamlayıcısı olarak görülmüştür. İbn Hafif de (ö. 371/982) bu konuya *gaybet ve huzûr* terimleriyle katkı sağlamıştır.

Cüneyd'den istifâde eden bir başka sûfî de Mürtaîş'tir. Onunla ilgili olarak şöyle bir söz nakledilir: "*Bağdat'ta dikkat çeken üç husus vardır: Şiblî'nin ibâreleri, Mürtaîş'in nükteleri, Huldî'nin menkıbeleri.*" Sayılan aynı nesle mensup üç sûfî de Cüneyd'in sohbetlerine katılmış isimlerdir. Şiblî zaman zaman dinleyenleri şaşkına döndüren ifâdeleriyle, Huldî de

sûfî menkıbelerini toplamasıyla meşhurdur. Mürtais'in de nükteleriyle meşhur olduğu anlaşılmaktadır.

Bağdat tasavvuf anlayışının Horasan ve Mâverâü'n-nehir'de de temsil edildiği görülmektedir. Bunlardan bazıları Bağdat'tan o bölgelere göç etmişler, bazıları da o bölgelerden Bağdat'a gelerek o görüşleri kendi memleketlerinde yaymışlardır. O bölgelere göç eden Bağdatlı sûfiler arasında *İbnü'l-Ferganî* adıyla da tanınan Ebû Bekir Vâsıtî (ö. 320/932'den sonra), Ebü'l-Abbas es-Seyyârî (ö. 342/953) ve İbn Hafif (ö. 371/982) göze çarpar. Bağdat'tan Amr b. Osman Mekkî (ö. 297/910) ve Nişâbur'dan Züccâcî de (ö. 348/959) Mekke'de yerleşerek Cüneyd başta olmak üzere Bağdat sûfilerinin fikirlerini Hicaz'da yaymış olabilirler. Bunlardan Züccâcî Ruveym'in sohbetlerine katılmış olup, Ebû Osman Hîrî, Cüneyd ve Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'den de istifâde etmiştir.

Tasavvufun diğer terimleriyle ilgili Cüneyd'in görüşleri hakkında da şunlar söylenebilir: Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin şathiyeleri hakkında Serrâc Cüneyd'in iki tavrını nakleder. Bunlardan birincisi Bistâmî'nin üstünlüğünü kabul olarak anlaşılırken, ikincisi Bistâmî'nin tasavvuftaki bidâyet makamlarında tevhibi güzelce vafettiğini, nihâyet makamlarında ise bunu başaramadığını ifâde etmektedir. Bu iki tavır da İmam Rabbânî'nin İbn Arabî'ye getirdiği tenkidlerdeki iki yönlü tercihleri hatırlatmaktadır. Bistâmî sekri, Cüneyd ise sahvı öne alan sûfiler olmalarına rağmen, Bistâmî'nin sahva ve temkine yakın olan Nakş-bendiye, Cüneyd'in ise vecde, sekre ve semâa daha çok önem verdikleri bilinen Rifâiye, Halvetiye, Kadiriye gibi tarikatların silsilesinde yer almaları dikkat çekicidir. Cüneyd'in çok sayıda tarikatın silsilesinde bulunduğu bilinmektedir.

Cüneyd'in sekiz esası olarak sonraki asırlarda karşımıza çıkan esasların görünür planda Cüneyd'e ait olduğuna en eski kaynaklarda rastlanmaması, tasavvuf gibi bütün boyutları gün yüzüne çıkmayabilen bir disiplin için yadırgatıcı bir durum olmayabilir. Gerçekten bu sekiz esasın aynı şekliyle Cüneyd'e aidiyeti kesinlik arz etmemektedir. Öte yandan murâkabe-i bâtın başta olmak üzere bazı esasların mevcut sekiz esas arasında görünür olduğu da inkâr edilemez. Bunlar arasında tevekkül ve rızâ da yer almaktadır. Belki Cüneyd'in sekiz peygambere hasredilen sekiz ahlâkî tavrının, zaman içerisinde Türkistan bölgesindeki bazı şeyhler tarafından bilinen sekiz esas şeklinde formüle edilmiş olması da muhtemeldir. Bu sorunun cevabının, sonraki tarihlerde bölgede yaşamış diğer meşâyıhta gizli olduğu da düşünülebilir.

Cüneyd'e nispet edilen kalbi şeyhe bağlamak ilkesinin varlığı ya da yokluğu incelenmeye değer bir konudur: Hallâc'ın Cüneyd'e sohbet için gelmesi olayı dikkatle incelendiğinde, Cüneyd'in sohbetle ilgili iki hususa önem verdiği anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi akıl sağlığıdır ki bu husus din için gerekli olan en önemli ilkenin aynısıdır: "*Ben delilerle sohbet etmem! Çünkü sohbet akılda kemâli gerektirir. Ayık olmadığın takdirde bana diğer şeyhlerin Sehl-i Tüsterî ve Amr b. Osman Mekkî'ye davrandığın gibi davranırsın!*" İkinci ilke ise ayık olmak olup şeyhe karşı dikkatli ve edepli davranmayı da içermektedir. Şu halde Cüneyd'in sahvı öncelemesi, müridin mürsidine karşı dikkatli ve edepli davranmasını sağlayan önemli bir faktördür. Bu tavırda müridin mürsidine karşı dikkatli davranması vardır, ancak kalbi şeyhe bağlamak ilkesine rastlamak biraz zordur.

Cüneyd'in Hallâc'a getirdiği tenkitlere bakıldığında, asla onu hulûf olmakla suçladığına dair bir veriye rastlanmamaktadır. Onun Hallâc'a getirdiği tenkitler, itikadî bir ithamdan çok tasavvufî sırları açık etmesine karşı çıktığını göstermektedir. Bu sebeple Cüneyd'in en önemli katkı sahalarından biri tasavvufun dilidir. *Ta'arruf* ta nakledilen bir kelâmının İbn Atâ'ya sûfîlerin neden özel bir dil kullandıkları sorusuna verdiği cevap, tasavvuftaki bazı mânâların bilmeyenlerden gizlenmesiyle tasavvuf dili arasında anlamlı bir ilişkiye işaret etmektedir. Tasavvufî düşüncenin mahremiyetiyle ilgili Halil İbrahim ŞİMŞEK'in söyleyeceği şeyler olabilir. Ancak ben için bir başka yönüne işaret etmek isterim: Cüneyd'in bu tavrı bir çeşit adı konulmamış melâmî bir tavrın göstergesidir. Zaten Cüneyd, melâmet piri Hamdûn Kassâr (ö. 271/884) için "*Eğer Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelecek olsaydı, bu Hamdûn olurdu*" derken de, tasavvufî hayatı Rabbiyle arasında gizli tutan tavrı tebci etmiş gözükmektedir. Dolayısıyla Cüneyd'in yukarıda anlatılan ve tasavvufî sırları gizli tutmayı önemseyen tavrı, melâmî tavrıla uyum arz eder. Benzer biçimde Cüneyd'in aşk tasavvufuna karşı olduğuna dair bir veriye de rastlanmaz. Ancak kendisi bunu açık etmeyi benimsememektedir. Buna rağmen Gulâmu Halîl mihnesinde zındıklık ithâmıyla yargılanmaktan kurtulamamıştır.

Cüneyd'in mîsâk görüşü, tasavvufun ilâhî mîsâka bir cevap olarak kabul edilmesi noktasında dînî bir nitelik taşır. İnsan, ruhların ilk toplandığı bir aşamada Rabbine söz vermiştir. Tasavvuf da verilen bu sözün dünyada yerine getirilmesinin ve kendini söz verilen Zât'a vakfetmenin adıdır. Bunun başlangıç noktası tevhid itikadı, nihâî noktası ise derinlemesine bir tevhid bilincinden ibâret olan tevhîdin irfânıdır.

Cüneyd'in tevhidi ikiye ayırması tevhid itikadı ve tevhidin mârifeti noktalarını birleştiren yaklaşımını göstermektedir. Birincisi mü'min, ikincisi ise sûfî olmanın gereğidir. Diğer taraftan onun tevhidle ilgili bazı yaklaşımları vahdet-i şuhûda benzemektedir. Öte yandan tevhidi avâm-havâs ve ehass tevhidi olarak üçe ayırması da Muhâsibî'nin avâmm-havâs ayırımının bir devamı olup, sonradan ilk olarak Serrâc'ın *Luma'*nda karşımıza çıkmaktadır. Sûfî olan başa döner. Fakat bu dönüş, farklı bir bilinç katmanı içerisinde tevhidi yeniden kabul ederek içselleştirmenin ifâdesidir.

Cüneyd-i Bağdâdî hakkında yeni bakış açılarıyla farklı çalışmalar yapılabilir. Belki de yapılacak yeni çalışmalar yeni soruları da beraberinde getirecektir. Ancak onun tasavvuf düşüncesindeki kurucu rolü, belki de bu çalışmalarla yeni boyutlara taşınabilir. Söz konusu edilen revizyonlar bir kenara, ben bildiri sahibi Süleyman Gökbulut kardeşimizi tekrar tebrik ediyor ve bundan sonraki çalışmalarında başarılar diliyorum.

* * *

Bir Değerlendirme

Tarihte hiçbir olgu diğerinden bütünüyle bağımsız gelişmemektedir. Her olgu diğerleriyle ilişkili olarak gelişim göstermektedir. Bu husus bütün düşünce, ekol ve çevreler için geçerlidir. Bağdat'ın önemi de düşünce tarihimizde orijinal sentezlerin ortaya çıktığı bir merkez olmasında yatmaktadır. Bu çerçevede Bağdat, yüksek bir kültür sentezinin oluştuğu özgün bir İslâm şehridir.

Zikredilen nitelikleriyle İslâm coğrafyasının en önemli ve özgün kültür merkezlerinden biri olma özelliği taşıyan Bağdat'ın tarihi hakkında Prof. Dr. Nahide Bozkurt hocamız ve Dr. Abdülhamit Dünder kardeşimiz değerli bilgiler verdiler. Bu bilgiler, şehrin sayılan niteliklerinin abartılı olmadığını göstermesi açısından da önemlidir. Bağdat'ın kuruluşundan itibaren bir câzibe merkezi haline gelmesi, İslâm coğrafyasının ve hatta belki de bazı İslâm dışı coğrafyaların farklı bölgeleriyle alışverişler içerisinde olmasını sağlamıştır. İslâm coğrafyası içinde başta Şam olmak üzere Suriye, Basra ve Kûfe başta olmak üzere Irak, bunlardan başka Hicâz, Mısır ve Mâverâü'n-nehir bölgeleriyle alışverişler olduğu bilinmektedir. Felsefî mîras konusunda Atina ve İskenderiye'nin yerini aldığı ve İslâm medeniyetinin kurucu şehri olduğu noktasına Ali Durusoy'un bildirisinde de işâret edilmiştir.

Yukarıda sözü edilen alışverişler sadece şehirler ve bölgelerle sınırlı kalmamış, disiplinler ve bunlar içindeki akımlar arasında da gerçekleşmiş, bu alışverişler sonucunda belli disiplinlerle bunların alt akımları arasında bazı mezelenmeler gerçekleşmiştir. Bağdat da bu mezelenmelerin dikkate değer mekânlarından biri olarak önem kazanmaktadır. Öyle görünüyor ki, disiplinler ve alt akımları ele alınırken, düşüncenin sürekli gelişen ve alışveriş halinde olan bu yapısı ve sözü edilen mezelenmeler çoğu zaman göz ardı edilebilmektedir. Bu mezelenmeler zaman zaman iç savaşlarla sonuçlanan siyâsî baskı ve çalkantılar, zaman zaman da ideolojik baskılarla farklı şekiller almış olmalıdır. Birincisine Emin-Me'mun çekilmesi, ikincisine ise Halku'l-Kur'ân mihnesi örnek gösterilebilir.

Fıkıh açısından bakıldığında Bağdat'ta gelişme gösteren iki büyük mezheple karşılaşırız: Hanefîlik ve Hanbelîlik. Birincisi re'y, ikincisi eser/hadis ağırlıklı olan bu mezheplerden başka Mısır'dan gelen Şâfiîlik, Medîne'den gelen Mâlikîlik ve günümüze ulaşamayan bazı mezheplerin de bu bölgede etkili olduğu bilinmektedir. Zâhirîlik de Bağdat'ta etkili olan mezheplerdendir. Tasavvuf tarihinde Hallâc'ın idamı özelinde Bağdat'ın hukukî zeminine bakıldığında, Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî kadıların varlığı bu çok renkliliği ortaya koymaktadır. En meşhur ve önemli Bağdat tarihinin müellifi Hatîb Bağdâdî'nin hadis ehli oluşu da bir başka dikkate değer olgudur.

Mezheplerin sûfiler üzerindeki dağılımına bakıldığında, Muhâsibî ve Cüneyd gibi şahsiyetler Şâfiî, Cüneyd'in halifesi olan Cerîrî Hanefî, Hallâc'ın arkadaşı ve destekçisi İbn Atâ Hanbelî, İmam Mâlik'in *Muvatta'*ını ezbere bilen Şiblî Mâlikî, Ruveym ve Ebû Saîd b. el-A'râbî ise Zâhirî mezhebine mensup oldukları bilinen sûfilerdir. Bunlar arasında mezhep çatışması olduğunu gösteren açık delillere de sâhip değiliz.

İtikadî açıdan Ehl-i Sünnet düşüncesinden başka, Şîi ve Mûtezilî etkiler de Bağdat'ın kültürel mayası içerisinde önemli yeri olan düşünce akımları arasındadır. Eş'arîliğin oluşumu da Bağdat'tadır. Ancak Bağdat'ta Eş'arîlik'ten önce Küllâbîlik adlı bir akımdan söz edilmektedir. Küllâbîlik, hadis-fıkıh sentezli olan Şâfiîliği kelâmla, temsilcilerinden olan Muhâsibî yoluyla da Sünnî tasavvufu diğerleriyle sentezleyen bir akım görünümündedir. Küllâbîliğin mutlak mânâda ehl-i re'y olarak mı, yoksa ehl-i hadis olarak mı değerlendirilmesi gerektiği noktasında farklı görüşler ileri sürülebilir. Ancak göz ardı edilmemesi gereken nokta Küllâbîliğin iki, hatta üç akım arasında bir mezelenmeye katkı sağladığı noktasıdır. Diğer taraftan Küllâbîlikle Eş'arîliğin birbirinin devamı olduğu bilinmekle beraber, bazı görüşlerinde farklılaşmalar bulunduğunu

da göz ardı etmemek gerekir. Cemâlettin ERDEMCI'nin bildirisinde Eş'arî hakkında değerli bilgiler verilirken bu hususa da kısmen temas edilmiştir.

Halku'l-Kur'ân meselesinde Hanbelîler'in Küllâbîler arasında rastlanan Kur'ân'ın okunuşu sırasındaki ses ve lafızların mahlûk olduğu ya da Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinde görüş belirtmeme gibi tavırlara tepki gösterdikleri de bilinmektedir. Birinci görüşü savunan Muhâsibî, İbn Hanbel'in açık tepkilerine muhatap olmuştur. Hatta Hanbelîler, bu konuda sessiz kalmayı tercih edenlere de " *Vâkıfa* " demişlerdir. Meseleye sûfîler açısından bakıldığında İbn Kuteybe, Halku'l-Kur'ân'a karşı olan sûfîler arasında İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778 [?]), Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781 [?]), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803) ve Bişru'l-Hâfî'yi (ö. 227/841) saymıştır. Ancak Bişru'l-Merîsî ile mektuplaşarak Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunduğu Ebû Nuaym tarafından nakledilen Mansûr b. Ammâr (ö. 225/840) ile Muhâsibî'yi (ö. 243/857) bunlar arasında saymamıştır. Karşı görüş bildiren zâhid ve sûfîlerin vefat tarihlerine bakıldığında, bu husûsun Halku'l-Kur'ân mihnesinden çok önceki yıllarda tartışılmaya başlandığı, Me'mun'un iktidarından itibaren ise Bağdat yönetiminin temel ideolojik ayaklarından birini oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Küllâbîlik, Abdullah b. Saîd b. Küllâb (ö. 240/854), Kinânî (ö. 240/855'ten sonra), Hâris Muhâsibî (ö. 243/857) Kerâbisî (ö. 248/862) Becelî gibi (ö. ?) kelâma yer veren Şâfiî taraftarları tarafından oluşturulmuştur. Daha sonra bu akım Ebû'l-Abbas el-Kalânîsî (ö. IV/X. asır başları [?]), Ebû Ali es-Sekafî (ö. 328/939), Ebû Bekr es-Sabğî (ö. 342/953) ile devam etmiştir. Hem Mûtezile hem de Hanbelîlerle karşı karşıya gelen bu akımın Eş'arî'yi etkilediğine dair tespitlere rastlanmaktadır.

Tasavvuf düşüncesiyle Eş'arîlik arasında hem ortak bir temeli paylaşmaları, hem de farklı zeminlerde benzer ya da paralel görüşlere sahip olmaları bakımından bazı yakınlıklar bulunmaktadır. Meselâ madde planında Eş'arî atom anlayışı ve bundaki zorunsuzluk prensibiyle sûfîlerin değer planında ileri sürdükleri ameller sonucunda velâyetin mutlaka matematik bir zorunlulukla elde edilemeyeceği, bu husûsun Allah'a ait olduğu meselesi arasında bir paralellik gözükmektedir. Hikmet Yağılı mavil'in bildirisinde işâret edilen bir konu olan Eş'arîlik'te nedenselliğin reddi meselesi de bu konuyla alâkalı gözükmektedir. Eş'arîler eşyâda ve fiillerde nedenselliği reddederken, sûfîler de amel ve seyr ü sülûkte nedenselliği kabul etmemiş gözükmektedirler. Allah tarafından ikrâm edilen fenânın geri alınmaması meselesinde de Cüneyd'in, aksi bir durumun

bedâ (Allah'ın bir konuda takdir ettiği şeyi değiştirmesi) olacağı görüşünü ileri sürdüğüne Süleyman Gökbulut'un bildirisinde temas edilmiştir. Eğer bu nakil doğruysa, Cüneyd'in tasavvufî düşüncesini yapılandırırken, Şiîler tarafından ileri sürülen *bedâ* meselesinin önünü kapatmak istediği de düşünülebilir. Bundan sonra üzerinde çalışılması gereken konulardan birinin de bu tür benzerlikler olduğu muhakkaktır. Gürbüz Deniz'in bildirisinde işaret ettiği Kindî'nin sebepliliği şart sayması ise tasavvufî felsefe arasındaki bir farkı göstermekle birlikte, eşyanın Allah tarafından yaratılıp devam ettirilmekte olduğu görüşü, Kindî'nin Eş'arî ve sûfilerle ortak noktalarından biri olarak gözükmektedir. Öte yandan Kindî'nin felsefeyle din arasında gördüğü yakınlık, Fârâbî ve İbn Sînâ görüşlerindeki gelişmenin hazırlayıcısı olduğu izlenimi uyandırmaktadır.

Anlaşılabileceği gibi Bağdat'taki bu çok renklilik, aşırı ve sapkın akımların da dâhil olduğu bir zemini oluşturmaktaydı. Bağdat'ta ilk sûfî şeyhi olarak anılan Abdek es-Sûfî bunlardan biri olarak göze çarpmaktadır. Mısır'da da Abdurrahmân es-Sûfî adında biri "*emr-i bi'l-mârûf*" yapma adına devlet üzerinde etkili olmaya çalışmıştır. Öte yandan Şiî ve zındık isyanları Bağdat'ı kuruluşundan itibaren sarsan diğer unsurlardır. 297/909 yılında İfrikiyye'de kurulan Fâtımî halifeliğiyle 300/912'lerden itibaren Bahreyn'de kurulan Karmatî Devleti'nin Bağdat yönetimini hayli sıkıntıya soktuğu kesindir. Öyle anlaşılıyor ki, Abbâsî Devleti'nin Halku'l-Kur'ân meselesinden daha uzun bir süre temel ideolojik kabullerinden birini oluşturan Ali evlâdına saygı ve bazı Şiî düşüncelere açıklık prensibi, Şiî isyanlarının önüne geçememiştir.

Felsefî düşünce açısından bakıldığında, felsefî tercümelerin başlangıçta entelektüel kesimler ve halk arasında ne kadar karşılık bulduğunun aydınlatılması gerekir. Felsefe sadece felsefe olarak değil, Mûtezile kelâmıyla da irtibatlı olarak bir tesir sahasına sâhip midir? Bu konuda çalışmalara ihtiyaç vardır. Ayrıca felsefî düşüncenin başka hangi kanallar üzerinden İslâm düşüncesine tesir ettiğine dair somut ve nitelikli çalışmalara ihtiyaç gözükmektedir. Ancak hâdiseye tasavvuf-felsefe ilişkileri açısından bakıldığında, ilk sûfilerin yaşadığı devreyle ilk filozof Kindî'nin (ö. 252/866 ya da 260/874 [?]) yaşadığı devre aynı zaman dilimine tesâdüf etmesine rağmen, Bağdat'ın ilk dönemlerinde tasavvufî felsefe arasında açık bir karşılaşmanın olup olmadığını gösteren çalışmalara rastlanmaktadır.

Bu genel çerçeve içerisinde tasavvuf düşünce ve uygulamalarının Bağdat'taki çeşitli görünümüne bakıldığında şu tespitlerin altı çizilebilir:

1. İslâm mâneviyat akımları içerisinde tasavvuf adını taşıyan akımlar Irak'ta ortaya çıkmış ve Bağdat'ta gelişme göstermiştir. Aşağıdaki hususlar bu durumu ortaya koyar.

a. Sûfî ve tasavvuf târiflerini yapan sûfîlerin tamamı değilse bile büyük çoğunluğu Bağdat'ta yetişen sûfîlerdir. Bu çerçevede Şam'da fakr adı altındaki mâneviyat akımlarının kurucusu konumundaki Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830) kendisine nakledilen bir haber üzerine Mâlik b. Dinar'ın (ö. 131/748'den önce) şahsında sûfliğe eleştiri getiren ifâdeleri dikkate değerdir. İbnü'l-Cellâ'nın (ö. 306/918) Bağdat'taki sûfliği Şam'daki fakr akımlarına benzetmesi de, bu farklılığın sonraki asırlarda kısmen de olsa sürdüğüne delil gösterilebilir.

b. Elimizdeki en eski sûfî tabakâtı olan Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Ta-bakât*'ında tanıttığı 105 sûfînin üçte birinden fazlası Iraklı, bunların önemli bir kısmı da Bağdat'ta yetişmiş kişilerden oluşmaktadır.

c. Buna bağlı olarak Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) saydığı on iki tasavvuf yolundan altı tanesi Irak'ta, bunlardan Basra'da oluşan Sehliyye dışındaki beş tanesi de Bağdat'ta oluşmuştur: 1. Muhâsibiyye 2. Harrâziyye 3. Cüneydiyye 4. Nûriyye 5. Hallâciyye. Bunlardan Hallâciyye merdûd, diğerleri ise makbul hareketler olarak kabul edilmiştir. Makbûl olan diğer üç hareket olan Tayfûriyye, Kassâriyye ve Hakîmiyye ise Horasan ve Mâverâü'n-nehir bölgelerine mahsus hareketlerdir.

Sonraki asırlarda Bağdat'ta ortaya çıkacak ve İslâm dünyasının farklı bölgelerini etkileyecek olan iki büyük tarikatın silsilesinde Cüneydi Bağdâdî'nin yer alması, bu hareketlerin Cüneydiyye'den doğduklarını ortaya koyması bakımından önemlidir: Kadiriyye ve Sühreverdiyye. Aynı etkileri taşıyan Rifâiyye ise bir başka Irak şehri olan Basra'da doğmuştur.

d. İbn Hafîf'in uyulmaya değer gördüğü beş büyük şeyh Bağdat'ta yetişmiş olan şeyhlerdir: Muhâsibî (ö. 243/857), Cüneyd (ö. 297/909), Ruveyym (ö. 303/915-16), İbn Atâ (ö. 309/922) ve Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910). Bunlardan ilk dördü Bağdat'ta iken, beşincisi Bağdat'tan Mekke'ye göç etmiştir. İbn Hafîf bu beş şeyhin şeriatla hakikati birleştirdiğini söyleyerek Bağdat'ta oluşan temel tasavvufî kimliklerden birine de işârette bulunmuştur.

2. Bağdat müteşerrî tasavvuf yanında aşk tasavvufunun da ortaya çıktığı ve gelişme gösterdiği bir merkezdir.

a. Yukarıda sayılan beş isim, Bağdat'taki müteşerrî tasavvufî damarın temsilcileri olan, tasavvuf tarihinde de tesirleri bulunan isimlerdir. Bu

nokta Bağdat'ta gelişen müteşerrî sûfî akımların derin tesirlerini göstermesi açısından önemlidir.

b. Bağdat aşk sûfiliğinin de ortaya çıktığı bir merkezdir. Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907), Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/901) ve Semnûn-ı Muhibb (ö. 298/911 [?]) gibi isimlerden başka Hallâc (ö. 309/922) da bu çerçevede mütâlaa edilebilir. Bunlardan ilk üçü Gulâmu Halîl'in (ö. 275/888) 264/877 yılında Bağdat'a gelişinden sonra sıkıntılar yaşamışlardır. Kendisini İbn Hanbel'e (ö. 241/855) nispet etmesine rağmen Ebû Dâvud es-Sicistânî tarafından "*Bağdat'ın deccâlî*" olarak nitelendirilen Gulâmu Halîl, veliahd Muvaffak'ın annesini vaazları ile etki altına alarak tasavvufta Allah aşkı vurgusu yapan sûfiler üzerinde, geçici bir süre için de olsa bir devlet baskısı oluşturmuştur. Sûfilere yapılan suçlama, Abbâsî iktidarının hassâsiyetle üzerinde durduğu zındıklık suçlamasıdır. Bağdat'ta yaşanan bu hâdiseler, sûfilerin topluca karşılaştıkları ilk devlet tepkisi olması bakımından dikkate değerdir. Bu olayda Cüneyd'in de sorgulandığı, fakat fakîhliğini ön plana çıkararak sorgulamalardan kurtulduğu ifâde edilmektedir. Bağdat çevresinde yetişen ve devletin kılıcı altında can veren Hallâc'ın (ö. 309/922) idamı ise Karmatî dâisi olduğu gerekçesiyle gerçekleştirilmiş siyâsî nitelikli bir infazdır. İbnü'n-Nedim'in (ö. 385/995 [?]) kendisini İsmâiliyye başlığı altında tanıtmaması da en azından o dönemde böyle bir algının var olduğunu ortaya koyar.

3. Tasavvufun dili Bağdat'ta şekillenmeye başlamış ve klâsik tasavvuf terimleri Bağdat'ta gelişme göstermiştir.

a. Bu noktada Cüneyd'in şu sözü önemlidir: "*Fütüvvet Şam'dadır, lisan Irak'tadır, sıdk ise Horasan'dadır.*" Buradan Cüneyd'in mâneviyat akımlarının Şam'da gelişme gösterdiği, Bağdat'ın bu mâneviyat akımlarını dil ile ifâde etme konusunda öne çıktığı, Horasan'da ise ihlâsla yaşamının gerçekleştirilebildiği kanaatine sâhip olduğu çıkarılabilir.

b. Temel ve klâsik tasavvuf terimleri Bağdat'ta oluşmuştur. Bunlar arasında hâller, makamlar, sekr, sahv, fenâ, bekâ ve mârifet gibi terimler önemli bir yere sâhiptir. Bu terimlerin doğuşu ve gelişimi Cüneyd'den önce başlamış olsa da, Cüneyd'le ivme kazandığı ve pek çok tasavvuf teriminin Cüneyd tarafından ortaya konulduğu da bir gerçektir.

4. Tasavvuf klâsikleri önemli ölçüde Irak ve daha çok Bağdat tesiri taşır. IV/X. asrın üç büyük eserinin müelliflerinin tasavvufî meşrepleri şöyledir:

- Cüneyd-i Bağdâdî'nin talebesinden beslenen *Luma'* müellifi Serrâc (ö. 378/988) Cüneydî,

- Hallâc'ın talebesi Fâris'ten beslenen *Ta'arruf* müellifi Kelâbâzî (ö. 380/990) Hallâcî,
- Tasavvufî görüşler konusunda Sehl-i Türtürî'nin talebesi İbn Sâlim'den çokça nakli bulunan *Kûtü'l-kulûb* müellifi Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) Sehlî'dir.

Risâle müellifi Kuşeyrî (ö. 465/1072) Cüneyd'in pek çok görüşüne hâkim bir tarzda atıfta bulunmakla beraber, Cüneydî yola açıkça vurgu yapmamış, *Keşfü'l-mahcûb* müellifi Hücvîrî ise (ö. 465/1072) şeyhlerinin Cüneydî olduğunu çeşitli vesilelerle açıkça vurgulamaktan geri durmamıştır. Bu iki eserin Bağdat-Horasan melezlenmelerini ortaya koyan eserler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Semih Ceyhan, Cüneyd'le ilgili bilgilerimizin parçalara dayandığını ifâde etti. Bu durum belki de o dönemden elimizde kalan yazılı eserlerin sınırlı olması sebebiyle mecbûrî bir durum olarak görülebilir. Ben bir başka açıdan daha farklı bir durumu şöyle ifâde edebilirim: Tasavvuf tarihiyle alâkalı bilgilerimiz daha çok Eş'arî kaynaklara dayanmaktadır. Tasavvuf klâsikleri olarak bildiğimiz temel eserlerin önemli bir kısmı da bu kapsama dâhildir. Bu durum, meşhur sûfilerin çoğunluğunun Eş'arî olması noktasında bütünüyle yanlış da sayılmayabilir. Ancak sözü edilen sûfilerden başka Sünnî kaynaklarda çok fazla yer bulamayan sûfilerin diğer kaynaklarda nasıl görüldüğünü incelemek de faydalı olacaktır. Şii, Mûtezilî, Hâricî kaynaklarda sûfilerle ilgili olarak Eş'arî ve diğer Sünnî kaynaklarda ortak, zıt ve farklı olan hususların incelenmesi bundan sonraki aşamalarda daha kapsayıcı bilgilere ulaşılmasına katkı sağlayabilir.

Sözü edilen noktada Sinan ÖGE'nin, âlimlerin mezheplere göre dağılımıyla ilgili olarak sorduğu soru anlamlıdır. Biz İslâm düşüncesini araştıran farklı alanlara mensup araştırmacılar olarak, tarih, mezhepler tarihi, fıkıh, kelâm, felsefe, tasavvuf ve dil gibi geniş ölçekli kaynaklar ışığında belirli parametreler belirleyerek kendi sahalarımızdaki isimlerin belli tercihlerini rakamlara dökebilirsek, nispeten daha sağlam ve sağlıklı sonuçlara ulaşabileceğimizi düşünüyorum. Bu düşüncemi tasavvuf özeli içerisinde şöyle örneklendireyim: Belli zaman dilimlerinde yaşamış bulunan zâhid ve sûfilerin, zühd, kesb, fıkıh, ilim, şeriat, îtikadî ve amelî mezhep tercihleri, diğer mezheplere bakış, devlet ve otorite karşısındaki tavır, temel zühd ve tasavvuf terimleri konusundaki genel yaklaşımlar gibi hususlardaki tercihleri listelenerek karşılaştırmalı bir dökümü yapılmalıdır. Yine bu kişilerin coğrafi hareketlilikleri ve seyâhatleri, hoca-talebe ilişkileri ve belirlenecek başka parametreler rakamlara dökülerek incelenebilir. Bu parametreler dönemin tercihlerine göre değiştirilebilir, bazıları geri

plana alınabilir. Bu tür somut nitelikli mukayeseler, meselenin ilk bakışta fark edilemeyen veçhelerini açığa çıkaracaktır. Ayrıca literatür tipleri, bunların muhtevâ özellikleri, aralarındaki ilişkiler, ayrışma ve birleşme noktaları tespit edilerek farklı branşlardaki benzerleriyle alışverişleri çerçevesinde ele alınabilir. Benzer incelemeler günümüze kadar gelen tüm târihî birikimimiz için de yapılmalıdır.

Bu toplantı, kanaatimizce branşlar arasındaki işbirliğinin faydasını ortaya koyması açısından fevkalâde semereli geçmiştir. Toplantıyı düzenleyen, bizi davet ve misafir eden İSAV yetkililerine, hâsseten Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ hocamıza teşekkür ediyorum.

Cengiz GÜNDOĞDU*

Mustafa Rûmî hakîkatdan haber dut özüne

Sırrı ifşâ etme zirâ fâş eden butlân olur

Cüneyd-i Bağdâdî'nin Örtük Hizmeti

Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Serî es-Sakatî (ö. 257/870), Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/907), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/945), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922)'u yetiştiren asır, ayrıca daha az tanınan, ancak her biri tasavvufî düşüncenin oluşumuna özel katkıda bulunmuş birçok karizmatik sûfî simaya tanıklık etmiştir. Bu simalar arasında merkezde bulunan şahsiyet ise Bağdat'ta rûhî hayatı şekillendiren ve sahv esaslı tecrübe türünün savunucusu olan, tasavvuf okulunun üstadı Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 298/910)'dir.

Cüneyd'den bahseden kaynaklar; "tâcü'l-ârifin", "tâvusü'l-ulemâ", "seyyidü't-tâife", "lisânü'l-kavm" ve "şeyhu'ş-şuyûh" gibi normatif tanımlamalarla onun "seçkin/seçilmiş" kişiliğine vurgu yapmışlardır.

Ebû Said b. el-Arabî (ö. 341/952), tasavvuf ilmi hakkında söz eden ve onu yayanlardan bahsederken, "Bu marifet ilmi hakkında basiret, ehliyet ve güzel söz sahibi olanların sonuncusu Cüneyd idi. Ondan sonraya ise bu alanda zikredilmesinden hayâ edilecek kimseler kaldı." demiştir (el-Mekkî, 2003: II, 126).

Cüneyd'in kaynaklarda yer alan bazı sözlerini nakletmiş olan İbn Nüceyd (ö. 366/976); "Bu dünyada sûfiler arasında üç kişi var, dördüncüleri yok: Bağdad'da Cüneyd, Nişâbur'da Ebû Osman el-Hirî, Şam'da İbnü'l-Cellâ" demiştir (Câmî, 1995: 210; Ateş, 1969: 10).

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cengizg@atauni.edu.tr

Ebû Abdullah b. Hafîf (ö. 371/982) müridlerine ilim ile (marifet ve) hakikatleri telif ettikleri, şeriatle tasavvufu uzlaştırdıkları için Ruveym b. Ahmed, İbn Atâ, Hâris el-Muhâsibî, Amr b. Osman el-Mekkî ve Cüneyd'i örnek almalarını söylemiş; onları diğer şeyhlerin şeriat ölçülerine sığmayan hâllerini tartışmaktan menetmiştir (Kuşeyrî, 2017: 103).

Şeyhlerinin tamamının Cüneydî olduğunu söyleyen Hucvîrî (ö. 465/1072) tasavvuf yolunu tutan herkesin ittifakla onu rehber olarak kabul ettiğini, hiçbir iddiacının ve mutasavvıfın onun hakkında itirazda bulunmaya, ondan yüzçevirmeye mecâli olmadığını kaydetmiştir (Hucvîrî, 1982: 229-230).

Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) ise onu, "Mutlak şeyh, hakiki kutup, sırlar kaynağı, baş üstat, şeyhler şeyhi, sözü tasavvufta delil, çağındaki meşâyihin mercii..." (1991: 437) gibi ifadelerle tanıtmıştır.

İbnü'l-Esir (ö. 630/1233)'e göre o; "Yolunu Kitap ve Sünnet ile sağlamlaştırmış, zemmedilen akidelerden sakınmış, orta yolu bırakıp aşırıya gidenlerin şüphelerinden uzak kalmış, şeriatın itiraz edeceği her hâlden salim olmuştur." (Ziriklî, 1998: II, 141).

Cüneyd, yakın zamanda gün ışığına çıkan bir dizi mektup ve Kur'ân ayetlerinin tefsiri mahiyetinde olan kısa risâlelerinde, derin ölçüde tefekkürî bir dille ilk kez kendi geliştirdiği ve daha sonra aynı konulardaki değerlendirmelerin çekirdeğini oluşturan tutarlı bir İslâmî irfan sistemi çizmiştir (Arberry, 2008: 51; Knysh, 2000: 54).

Tasavvufu İslâm naslarına oturtmayı gayelerin gayesi bilen Cüneyd, ortaya koyduğu ve Kur'ân âyetlerine dayandığı "Mîsâk", "Tevhîd" ve "Fenâ" nazariyesiyle tasavvufun Kur'ân kaynaklı yapısına en emin fikrî malzemeyi sağlamıştır." (Öztürk, 1988: 94, 95). Şu ifadeleri onun nassî yönelişini göstermektedir:

"Peygamber'in izini takip edenlerden başkası için Allah'a giden bütün yollar insanların yüzüne kapatılmıştır."; "Kur'ân ezberlemeyen ve hadîs yazmayan kimselere tasavvuf yolunda tâbi olunmaz." (Kuşeyrî, 2017: 117; Attar, 1991: 458); *"Bu yolda, sağ elinde Ulu ve Yüce Allah'ın kitabını, sol elinde Hz. Muhammed'in sünnetini tutan kimseler yürür. Şüphesiz çukuruna ve bid'at karanlığına düşmemek için bu iki meşâlenin ışığında yürümek icap eder."* (Attâr, 1991: 411).

Cüneyd özellikle, *"Bizim bu ilmimiz kitap ve sünnetle mazbuttur/mukayyedir."* (Kuşeyrî, 2017: 117; Serrâc, 1996: 104; Isfahânî, 1967: X, 255; Attâr, 1991: 458) demek suretiyle sadece sûfler değil ulema için de

ilâhî olgunluğun kıstası olarak değerlendirilecek şu yol haritasını belirlemiştir: “Kur’ân ve Sünnet’e bağlılık ve dinî hayatın tatbikî olarak yaşanması.”

Sünnî sûfliğin Cüneyd’i “yolun önderi” olarak tebci etmesinin temelinde işte bu espri yatmaktadır (Öztürk, 1988: 95).

“Analitik düşünceye ait yüksek dağın zirvesinde duran Cüneyd, aşağısında uzanan bütün mistik spekülasyon manzarasını kendiengin vizyonu içine almış ve bir sanatçı gözüyle bu manzarayı kavrayış hâline getirip bir tuvalde birleştirmiştir.” (Arberry, 2008: 51).

“Cüneyd, asırlardan beri âdeta Müslüman tarikatlarının pîri rütbesini kazanmışsa da, her şeyden önce gizemciliği eleştiren, onun kavram ve tanımlarını İslâm şeriatı ile bağdaştırmaya önem veren bir kuramcı olarak dikkat çekmiştir.” (Massignon, 2006b: 121).

“Onu tanımak için ihtiyatlı ve titiz, aynı zamanda Tasavvuf’a has hétérodoxie tehlikelerinin bilincinde biri olma özelliğini; sonra da, kendi düşüncesini bir yana koyup, yapılan tecrübeler ona kesin ve önemli olduğunu göstermedikçe herhangi bir meselede ihtiyatlı davranmayı prensip edinen ârif kişiliğini göz önüne almak gerekir.” (Massignon, 2006a: 166).

“Temkîn/sahv” esaslı bir hareket tarzı benimsemiş olan Cüneyd, davetindeki ihtiyat yanında attığı adımları geleceğe yönelik bilinçli bir plana dayandırmasıyla da tasavvufî düşüncede paradigmatik dönüşüme öncülük etmiştir.

Muhammed İkbâl (ö. 1938) onu tasavvufun mutedil kolunun en mühim mümessillerinden biri olarak değerlendirmiştir (Bk. 2000:119).

Onun bu üslubunun apolitik gibi gözüken ama aslında bireysel mikro alanlarda politik bir tepki tarzı olarak kullanılabilir bir “örtük muhalefet”i içerdiği de söylenebilir. Müzakeremizde de özellikle bu hususu nazara vermek istiyoruz.

Cüneyd’e, “Daha önceleri kaside ve ilâhî dinlediğinde coşardın, şimdi ise sâkin sıfatlı hareketsiz biri oldun, yerinde duruyorsun” denildiğinde, “*Şu dağlara bakıyor ve onları hareketsiz sanıyorsun, hâlbuki onlar bulutlar gibi geçip gitmektedir.*” (en-Neml 27/88) meâlindeki âyetle cevap vermesi telvînden sonra temkîn mertebesine erdiği şeklinde yorumlanmıştır (Serrâc, 1996: 285; Kuşeyrî, 2017: 155; Mekkî, 2003: II, 261; Hucvirî, 1982: 569). Ancak onun bu cevabı, temkînde telvîni yaşadığı, davet ve hizmetinde çatışmacı ve pasif değil ihtiyat ve tedbir esaslı aktif bir yöneliş içinde bulunduğu işaret olarak da değerlendirilebilir.

Serrâc'ın naklettiğine göre; "Cüneyd, engin ilmi, sağlam temkîniyle hâlini kontrol eder, söylediklerinde iddia korkusuna yer olup olmadığını araştırırdı." Şiblî bazan ona gelir, bazı meseleler sorar cevap alamazdı. Cüneyd de; "Yâ Ebâ Bekir, benim sana acıdığım durum budur. Sıkıntı, daralma, hiddet, şaşkınlık ve şath, temkîn ehlinin ahvâli değildir. Bunlar bidayât ehli olan müridlerin hâlleridir." derdi (1996: 393).

Cüneyd, Bâyezid'in istiğrak halinde söylediği paradoksal ifadeleri (şatahât) yorumlamış olsa da, onun mistik deneyimini eksik ve dilini fazla somut bulmuş (bk. Serrâc, 1996: 374, 387) paylaşımlarının yanlış anlaşıl-maya sebebiyet vereceği endişesiyle doğru olmayacağını düşünmüştür.

Mistik şuur hâllerine sürekli bir objektif gerçekliği izafe edenlerin aklî tutumunu tenkit eden ve tasavvufî deneyim ve düşüncenin aklîleştirilemeyeceğini söyleyen Cüneyd'e göre vecd hâlinden pozitif malûmat çıkarmak sözkonusu olamaz (Bk. Massignon, 2006a:166-167; 2006b:166). O, irşad edilmemişlerin huzurunda, derin sırları açık açık konuşmanın (özellikle de Sünnî çevreler sûfilerin etkinliklerine gittikçe artan bir kuşkuyla baktıkları için) tehlikeli olduğunu farketmiş, sonraki tasavvuf metinlerinin de belirleyici özelliği olan simgelerle (işaret) konuşma, hakikati imalarda bulunarak ifade etme yolunu seçmiştir (Schimmel, 2001: 71-72).

Cüneyd risâle ve mektuplarını da içeriğinden herkes haberdar olsunlar diye değil, sadece seçkinler arasında dolaşımda olsun diye yazmış, dâima arkadaşlarını ihtiyata, yerine göre konuşmaya, esrârı saklamaya davet etmiş, yanlış anlaşılmaya müsait konuları özel sohbetlerde anlatmayı uygun bulmuştur (Karamustafa, 2017: 31, 35). Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996)'in naklettiğine göre onun özel meclisinde oturanların sayısı yirmiye bile varmamıştır (2003: II, 103).

Ebû Bekir Zekâk'ın şu ifadeleri Cüneyd'in neden özel sohbet halkaları düzenleme ihtiyacı duyduğunu açıklamaktadır: "Tevhîd konusunda Cüneyd'den işittiğim bir kelime kırk yıl kafamı karıştırdı. Ben hâlâ o sözün etkisi altındayım." (Serrâc, 1996: 2285).

Üslubundaki inceliğin Cüneyd'le yaptığı sohbetin berekâtından geldiğini ifade eden Ebû Abbas Süreyc (ö. 305/917), fakihlerin kendini bu sohbetlerde paylaşılanları anlatmaktan alıkoymaya çalıştıklarını söylemiştir (Câmî, 1995: 289).

Başkalarının eline geçmemesi için ölümünden sonra mektuplarının kendisiyle beraber gömülmesini de isteyen (Attâr, 1991: 442) Cüneyd, Ebû Bekir Kisâî ed-Dineverî'ye yazdığı mektupta; "Halkı bilmedikleri şeylerle

yüzyüze getirmek, anlamadıkları sözler söylemek rıfk değildir. Sana düşen diline sâhip olmak ve çağdaşlarını tanımaktır. İnsanlara anlayabilecekleri şekilde hitâb et! Onları bilmedikleri şeylerden uzak tut! Bilmediği şeyin düşmanı olmayan insanlar azalmıştır....” (Serrâc, 1996; 242 Ateş, 298) tarzında nasihatte bulunmuştur. Bu ifadeler, Cüneyd’in muğlak benzetmeler ve müphem terminoloji kullanmasının gerekçelerini de ortaya koymaktadır.

Cüneyd’in bu üslubu sadece bireylere yönelik değil henüz oluşum safahatındaki bir harekete temel bazı hassasiyetler kazandırmak ve ulemânın gösterdikleri reaksiyona karşı pozisyon alma olarak da değerlendirilebilir.

Kaynaklarda Cüneyd’in sûfilerin düşüncelerine tepkili olanlar tarafından eleştirildiği ve suçlandığı gibi (Bk. Serrâc, 1996: 402; Attâr, 1991: 437) kendi çevresi tarafından da eleştirildiğine dair rivâyetler yer almıştır. Meselâ Cüneyd’in, “Kalplerin Emiri” diye söz ettiği (Kelâbâzî, 2013: 210) arkadaşı Nûrî birgün onun meclisin başköşesinde oturduğunu görünce; “Ey Cüneyd, sen hakkı onlardan gizledin onları aldattın, onlar da seni başköşeye oturtular, ben onlara nasihat ettim, samimi davrandım, onlar beni taşladılar.” deme cüretini göstermiştir. Hucvirî bu naklin devamında şu yorumu yapmaktadır: “Müdahene ve yağcılık heva ve hevese uygun düşer, samimiyet ise ona muhalif olur. İnsan arzularına muhalefet edene düşman olur, heva ve hevesine muvafakat edene de dost olur.” (1982: 232-233). Derece itibarıyla Harraz’dan sonra Ruveym, ondan sonra da Cüneyd ve Nûrî’nin geldiğini düşünen Hâce Abdullah Ensârî (ö. 481/1089) de, “Ruveym’in bir kılını Cüneyd’den daha çok severim” demiştir (Câmî, 1995: 227). Ensârî, Hallâc hakkında da yargıda bulunmaktan kaçınmıştır (Karamustafa, 2017: 122).

Serrâc, Cüneyd’in çağdaşları tarafından suçlandığı ve kovuşturulduğuyla ilgili şu bilgileri aktarmıştır: “Cüneyd, *ilmî derinliği, kıvrak anlayışı, akrânına ilim ve din açısından üstünlüğü sebebiyle ‘Tâvûsu’l-ulemâ’ lâkabıyla anılmasına rağmen kaç kere aranmış, yakalanmış; hakında küfür ve zındıklık ithâmında bulunulmuştur.*” (1996: 402; bk. Attâr, 437-438).

Ebû Sevr el-Kelbî’nin mezhebini benimsediği, ondan fıkıh okuduğu ve ders meclisinde fetva verecek yetkinliğe ulaştığı rivayet edilen (Kuşeyrî, 2017: 117; Câmî, 1995: 209) Cüneyd’in, Gulâmu Halîl (ö. 275/888) mihnesinde kendisini bir Şâfiî fakih göstererek, suçlanan sûfilerle dayanışmayı kestiği, böylece mahkemedен kurtulduğu söylenmiştir (Kuşeyrî,

2017: 336) Sûfî hırkası giymeyip halk arasında bir âlim gibi dolaşmasının (Attâr, 1991: 390) da bu tavrıyla alakalı olduğu söylenebilir.

Cüneyd gibi temkînli bir tasavvuf anlayışını benimseyen Ruveyym'in de bu tavrı tercihinde fakihliğinin yanında faal olarak sosyal hayatın içinde yer almasının etkisi olmalıdır (Çift, 2008: XXXV, 273). Dâvûd ez-Zâhirî'nin mezhebine mensup bir fakih olan Ruveyym, bir dönem kadılık yapmış ve halifenin itimadını kazanmıştır. Attâr'a göre onun bundan maksadı, bu durumu kendine maske yapıp perde ardında kalmaktı (Attâr, 1991: 504, 506).

Cüneyd'in temkîn ve tedbir eğilimi, Bağdat camilerinde halka vazalar veren ve bu yüzden yerel birkaç fakih ile çatışma yaşayan Şiblî'yi kınamasına da neden olmuştur. O Şiblî'yi uyarırken şunları söylemiştir: *"Tasavvuf ilmini biz önce tedvîn ve tezyîn ettik, sonra mahzenlerde gizledik, sen geldin bu gizli bilgileri halk arasında açık açık anlattın."* (Kelâbâzî, 2013: 209; Câmî, 1995: 155).

Şeriatın sapmaların her türlüüne karşı koyan Nûrî, bir keresinde, muhtesib rolünü üstlenerek halife için hazırlanmış sofradaki şarap şişelerini parçalama cüretini bile göstermiştir. Bu davranış, öğrencilerine gözlerden irak olarak evinde ders veren ve başkentin dinî ve siyasî otoriteleriyle iyi ilişkiler içinde bulunmaya çabalayan Cüneyd'in "gönül kazanma" uygulamasıyla tam bir tezat arz etmiştir (Knysht, 2000: 61). Nûrî'nin, toplumsal hayatta aktif rol alışı, kural tanımazlığı ve doğruluğu, Cüneyd'in ve sûfî dostlarının arasında başına buyruk bir sima olarak görülmesine yol açmıştır.

Cüneyd kadar ihtiyatlı olmayan Nûrî, sık sık skandala yol açıcı beyanlarda bulunduğu için iktidarın takibine uğramış, sapkınlıkla suçlanmış ve mahkemede kendisini savunmak zorunda kalmıştır. Her ne kadar hakkında açılan davadan aklanarak çıkmış olsa da kendisine yapılan eziyetlerden dolayı, Bağdat'tan ayrılıp Rakka'ya gitmek zorunda bırakılmıştır (bk. Attâr, 1991: 486-487). Rakka'daki uzun sürgünden geri döndüğünde, Cüneyd'in önderlik ettiği yeni sûfî topluluğuyla ilişkisini koparmıştır. Rivayete göre, bu topluluğun üyelerinin, yaşadıkları deneyimleri ve tasavvufî arayışın nihaî hedeflerini tartışırken muğlak bir dil kullanmalarından dolayı böyle bir tavır almıştır. Nûrî, Cüneyd'in muğlak dilini kullanan öğrencilerinden biriyle gerçekleşen uğursuz bir karşılaşmanın ardından hastalanmış, görme yeteneğini yitirmiş, çöllerde ve mezarlıklarda vakit geçirmeye başlamış, çok geçmeden de vefat etmiştir. İlahî olan ile birlik tesisi fikrine sıkı sıkıya bağlılığı yüzünden Cüneyd ve halkasının

bir ihtiyat tedbiri olarak benimsedikleri muğlaklık ve belirsizlikleri reddetmiş olan Nûrî'nin hayat hikâyesi bu acı sonla noktalanmıştır (Knysh, 2000; 63; bk. Melchert, 1996: 69).

Cüneyd, şeriate aykırı söz ve davranışlarından dolayı, Rakkam, Şiblî ve Nûrî ile birlikte Gulâmu Halîl'in şikâyeti üzerine idamla yargılandıktan sonra mahkemede beraat etmiştir (Attâr, 1991: 486-488). Ancak benzer deneyimleri yaşayan Hallâc, varoluş muammasını çözmede onlar kadar başarılı olamadığı için küfürle suçlanarak 309/922 yılında idam edilmiştir.

Hallâc, kendi idrâkine göre, Rabbinin irâdesine hizmette fenâsının tam olduğunu düşündüğü için, sonuçlarına hiçbir şekilde aldırılmamış (Arberry, 2008: 54), İlahî maşukun birliğine boyun eğişin anlamını göstermiş, herhangi bir özel kutsallık kazancını değil, sırrı vaaz etmeyi ve o sır uğruna ölmeyi amaç edinmiştir (Schimmel, 2001: 76). Neticede Hallâc, İlahî birliğe ilişkin açık beyanları ve Şer'î şiarın hassas noktalarını fazla gözetmemesi sebebiyle şehit edilirken, Cüneyd, benzer mistik deneyimin en yüksek derecelerine ulaştığı halde serinkanlı biri olmasından dolayı "şeyhu't-tâife" olarak kabul edilmiştir (Chittick, 2003: 81).

Hallâc, Cüneyd'in sohbet meclislerine bir ara devam etmekle beraber onun gerçek bir müridi olmamıştır. Onun kendisine zaman zaman itiraz eden, bazan da meydan okuyan Hallâc'ı meclisinden uzaklaştırdığı da rivayet edilmiştir (Massignon, 2006: 124; Uludağ, 2018: 34). Yine bir rivayete göre Cüneyd'e gelip sohbet etmek istemesi karşısında Cüneyd ona iki şart ileri sürmüştür: Birincisi; akıl sağlığı yerinde olmak, buna bağlı olarak ayık ve uyanık bulunmak, ikincisi; şeyhe, doğru ve âdâba uygun biçimde uymak (Hucvirî, 1982: 300).

Hallâc diğer sûfiler tarafından da kara listeye alınmakla birlikte, aralarında kurra ve muhaddisûn'la bağlantıları olan bazılarıyla görüşmeye devam etmiştir (Massignon, 2006: 292).

Hallâc'ı ağır bir dille suçlayan İbn Nedim (ö.438/1046) onun taklitçi, bilgisiz, hokkabaz biri olduğunu, kendi taraftarları arasındayken ulûhiyet iddiasında bulunduğunu, büyük işlere giriştiğini, sultanların karşısında cahilce cesaret gösterdiğini, hükümeti devirmeye hevesli olduğunu söylemiştir (İbn Nedim, 1997: I, 236 Schimmel, 2001: 77).

Hallâc'ın kendi dönemlerinde daha iyi yönetim ve daha adil vergilendirme taraftarı olan Nasr el-Kuşûrî'nin dostu idi. Halifenin siyasî gücünün neredeyse tamamen tükendiği ve iktidara kısa süreli olarak sık sık

değişen vezirlerin sahip olduğu bir dönemde Şii gruplar da Sünnî ortodoks kanat gibi Hallâc'ı tehlikeli buluyordu. Manevî canlanmanın halk üzerindeki etkisinin toplumsal, hatta siyasî yapı üzerinde yankılar yaratacağından korkuluyordu. Ümmete ne yeniden hayat verme gücü ne de bir amacı olan dinî ve siyasî önderlerin, tam bir atalet durumunda yaşadığı bir toplumda, bütün Müslümanların kalplerini dönüştürmeyi onlara, körü körüne boyun eğmemeyi öğretme düşüncesi tehlikeli bulunuyordu (Schimmel, 2001: 80; Uludağ, 1997: XV, 378).

Hallâc'ın, uyuklayan Müslümanları hakikatin idrakine çağırdığını ve bu yüzden de Allah'ın aşk ateşiyle yanan şahidinden korkan dinî otoriteyle çatıştığını kabul eden İkbâl'e göre o uyuyan, ölü gibi duran gaflet uykusunda tatlı rüyalar gören bir toplumu, aşk vasıtasıyla uyandırıp arzunun bahşedeceği ebedi hayata kavuşturmak istemiştir. Bu nedenle olsa gerek İkbâl, Hallâc'ı kendisinin öncüsü olarak görmüş ve etkin aşk ve inanç kavramını, her özgür Müslüman için bir ideal olarak vurgulamıştır (İkbâl, 2000: 219, 223, 251; Schimmel, 2001: 87).

Önceleri, Hallâc'ın "ene'l-Hak" sözüyle panteist bir yaklaşım sergilediğini ve haklı olarak idam edildiğini düşünen İkbâl daha sonra bu sözü İslâm din hayatında en yüksek iç tecrübenin bir ifadesi olarak kabul etmiş ve sıradan insanlardan daha yüksek seviyede ilâhî deneyimi yaşamış birkaç kişiden biri olduğunu söylemiştir (Schimmel, 2001: 87; bk. İkbâl, 2000: 219, 223).

Cüneyd ise, Allah'a kişisel ve içsel teslimiyet ile umûmî dindarlık normları arasında kalan, kamusal hayatta ihtiyatlı davranmış (Karamustafa, 2017: 34), siyasete hiç karışmamış, iktidar sahiplerinin kuşkularından uzak kalmak için fikirlerini gizli öğretmiştir. Siyasî ve toplumsal plânda apaçık bir biçimde uyum içinde olan Cüneyd, bu sayede, yaşadığı dönemde aykırı düşünceli insanlara karşı sık sık uygulanan işkencelerden de kurtulabilmiştir.

Cüneyd, zaman zaman, dönemin siyasî ve dinî otoritelerine meydan okumama hususunda müridlerine de açıkça tenbihte bulunmuş, siyasî ve toplumsal girişkenliği manevî ve entellektüel hamlığın bir işareti ve İlâhî düzene karşı bir isyan girişimi olarak değerlendirmiştir (Knysh, 2000: 56).

Cüneyd'in daha önce üst düzey devlet memuru olan Şiblî'ye karşı tepki göstermesinin nedenlerinden biri de muhtemelen siyasî alana bu laşmamaktan yana olduğu içindir. Bu nedenle onun kamusal alanda vaaz etmesini istememi olabilir (Karamustafa, 2017: 40).

Sûfîlerin, hem yöneticilerin şeriattan sapmalarına yönelik tepkileri hem de yaşadıkları toplum ve ulemâ ile çatışmalarına neden olan üst düzey öğretiler geliştirmiş olmaları devlet güçlerini bu tâifeyi sürekli izlemeye itmiştir. Bu da neticede bir dizi tedbir uygulama, takibat ve zulümle sonuçlanmıştır (Böwering, 2003: 361).

III./IX. asırda Abbâsî başkenti Bağdat'ta ve çevresinde kuvvetli bir Şiî-Bâtınî rüzgârı esiyordu. Karmatîler ve Bâtınîler propagandalarını yoğunlaştırmışlardı. Bunların bazıları sûfliği paravan olarak kullanmak suretiyle faaliyetlerini sürdürdüklerinden birçok sûfî, devlete karşı isyan düzenlemekle suçlanmış, takibata uğramış, yargılanmış, hapsedilmişti. Diğer yandan fıkıh ve kelâm âlimleri sûfîlerin fikirlerini bidat olarak görmüş ve onları ağır bir töhmet altında bulundurmışlardır (Uludağ, 2018: 35). Bu netameli dönemde çok katı ve mutaassıp olanların dışındaki fakihler şathiyyât sahibi sûfîleri kınamakla birlikte yaşama haklarını ellerinden almaya taraftar olmamışlardır. Meselâ Şâfiî kadısı İbn Süreyc, cezbe halinde söylenen ilham ürünü sözlerin fıkıh açısından değerlendirilip bir hükme varılamayacağını belirtip sûfîlerin idam edilmesi fikrine karşı çıkarken o dönemde genellikle hukukçuların bu tür olaylar karşısında takındıkları tavrın bir örneğini vermiştir. Ancak az da olsa örneğin Hallâc'ı hulûlcü ve ittihadcı bir zındık ve mülhîd sayıp idamını şer'an gerekli gören kadılar da olmuştur (Uludağ, 1997: XV, 378).

Bu tabloyu dikkate aldığımızda sözkonusu dönemde en büyük talihsizliği yaşayan şahsiyet yine Hallâc olmuştur. Onu siyasîler kışkırtıcı, ulema ilâhî olanla insanî olanı birleştirme, sûfîler sırt disiplinini bozmakla suçlamışlar, neticede İbn Ata, Şiblî, İbn Hafîf ve Nasrâbâdî gibi onu veli olarak kabul edenler (Uludağ, 1997: XV, 378) dışında Cüneyd de dâhil diğer sûfîlerin sahip çıkmadığı Hallâc, ulemadan fetva alan yöneticiler tarafından siyaseten katledilmiştir.

Onun öldürülme sebebi hakkında; "ene'l-Hak" sözüyle ulûhiyyet iddiasında bulunduğu, haccın farziyetini inkâr edip yeni bir hac anlayışı ortaya koyduğu şeklinde çeşitli iddialar ileri sürülmüştür. Ancak idamın esas sebebinin bu tür iddialar olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim III/IX. asırda yaşamış olan ve Hallâc'inkine benzer şathiye türü sözleriyle tanıyan Bâyezîd gibi sûfîlere dokunulmamış olması bunu gösterir. Hallâc'ın idam fetvası dinî olmaktan çok siyasî bir karar olup ancak siyasî baskılar ve entrikalar sonucunda çıkarılabilmıştır. Onun büyük bir üne sahip olması, çevresinde çok sayıda mürid toplaması, sarayda, yüksek rütbeli devlet adamları ve kumandanlar arasında bile taraftar bulması, zenci kö-

lelerin isyanına sıcak bakması, mehdî olduğu ve Abbâsîler'e karşı Karimatîler'le gizlice iş birliği yaptığı yolunda söylentiler çıkması devlet adamlarını endişelendirmiş, bu yüzden baskı altında çalıştığı ileri sürülen bir hâkimler kurulundan fetva alıp idamı gerçekleştirmişlerdir (Uludağ, 1997: XV, 378).

Onun yargılanması ve infaz edilmesi, doğrudan sûfilere hedef alan bir yargılama ve cezalandırma olmadığı için bu olay sûfilere ne radikalleştirilmiş ne de yer altına kaydırmıştır (Karamustafa, 2017: 42-43).

Hallâc'ın "Ene'l-Hak" sözü, muhtelif manalarda mutasavvıflar tarafından kendi iç tecrübelerini ifade etmek için zaman zaman dillendirilmiş olsa da (İkbal, 2000: 219) bunun bir seçkinlik mottosu olduğu da söylenebilir. Yani bu söz içsel tecrübenin engellenemez taşkınlığını yanında bilinçli bir karşı "duruş"u da içermektedir. Dolayısıyla Hallâc'ın bu sözü ile din adamları ve devletin otoritesine karşı, doğrudan doğruya velînin, Allah'tan aldığı otoriteyi koymuş olduğu söylenebilir (Ateş, 1969: 49). Cüneyd'in Hallâc'ı tenkid etmesi, ondan elini çekmesi ve kendisinden uzaklaştırmış olması da, onun siyasî otoriteye yönelik bu tavrıyla alakalı olmalıdır.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

Amelî tasavvufu nazarî tasavvufuyla beraber yürüten Cüneyd'in dili "sırrın tenevveret"e (Gizli ve sır perdesi altında hizmeti yaygınlaştırma) yöneliktir. Yani o asayişa zarar vermeden, gürültü patırtı çıkarmadan, gösterişten uzak, yöneticiler ve ulema ile karşı karşıya kalmamayı esas alan bir "örtük hizmet"i esas almıştır.

Onun bu hareket tarzı; *"Mü'minin, resmî kararları İslâm inancına ters düşmediği sürece, ölümü pahasına da olsa, ayırım yapmaksızın, iktidarı temsil edenlere saygı duyması ve itaat etmesi gerekir."* (Massignon, 2006: 65) diyen Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'nin yaklaşımını hatırlatmaktadır.

Cüneyd'in ilâhî gerçekliği ve tevhidi kavrama üzerine kurulu, Kur'ân ve Sünnetle mukayyed bir tasavvuf anlayışını tesise yönelik olan hizmet anlayışında bir diğer adım da sûfî tâifenin seçkinliğinin dinî-siyasî otoriteye onaylatılması çabasıdır.

Cüneyd'in "Mîsâk", "Tevhîd" ve "Fenâ" doktrinleri de insanoğlunun geneli için değil sadece seçkinler içindir. Onun tabiriyle "hulesa min halk", "safve min ibad"dır. Bunlar arayanlara doğruyu gösterme araçlarıdır ve bunların yaşam biçimini takip edenler mutlu olacak, asla bedbaht olmayacaklardır (Karamustafa, 2017: 31).

“Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım (aynî veya kifaye) şeyleri eda etmesidir. Kulum bana nafîle ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı (aklettiği kalbi, konuştuğu dili) olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alır, korurum. ...” (Buhârî, 1980: Rikak, 38.)

Bu hadiste ifade edilen ana tema ilâhî varlığın beşerî varlığa ege-men olup onu bürümesidir. Bu bir seçkinlik ikrâmı yani velâyete hâiz olma durumudur. Allah Teâlâ böylesi kullarına (velîler/evliyâ) doğruya isabet etme, hakkı yakalama noktasında yardımını esirgemez ve onlara dilediği şeyleri gösterir.

Bu hadîs hakkındaki yorumunda Cüneyd şu hususa dikkat çekmektedir: “İnsanı güçlendiren, bunu başarmasına imkân veren, onu yönlendiren ve neyi dilediğini dilediği tarzda anlama idrâkini insana veren Cenâb-ı Hakk’tır. Öyleyse bu insanın içindeki Cenâb-ı Hakkın fiili, O’nun insana, ama yalnızca insana hediyesidir.” (Arberry, 2008: 52). Bu beşerî otoriteye karşı doğrudan doğruya velinin Allah’tan aldığı otoritenin tesisi anlamına gelmektedir.

İşte Cüneyd bu argümanları da kullanarak siyasî otoriteye işarî, ulemaya lafzî karşılık vermek suretiyle sünnî tasavvufun tesisi ve kabulü hususunda temkîn esaslı örtük hizmeti şiar edinerek sûfiler tâifesine öncülük etmiştir. Onun çabaları sonucunda kendilerini Bağdat’ın hâkim unsurları ortasına yerleştiren sûfiler, bir ayakları fıkıh ve kelâmcılarda, diğer ayakları gelenekçi hadîsçiler arasında olmak üzere varlıklarını devam ettirmeye muvaffak olmuşlardır.

Kaynaklar

Arberry, A.J. (2008). *Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*. İstanbul: Ağaç Yay.

Ateş, S. (1969). *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektuplar*. İstanbul: Sönmez Neşriyat.

Ateş, S. (1993). “Cüneyd-i Bağdâdî”. *DİA*, VIII, 119-121.

Attâr, F. (1991). *Tezkiretü'l-Evliyâ*. (Haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Erdem Yay.

Böwering, G. (2003). "Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sûfiler". (Çev.: Abdurrezzak Tek). Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cilt: 12, Sayı: 2, s. 361-384.

Buhârî (1980). *el-Câmiu's-sahîh*, Kahire: Matbaatü's-selefiyye.

Câmî, A. (1995). *Nefehâtü'l-Üns*, (Trc. Lâmiû Çelebi, haz. S. Uludağ-M. Kara). İstanbul: Marifet Yay.

Chittick, W. (2003). *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, İstanbul: İz Yay.

Çift, S. (2008). "Ruveyb b. Ahmed". *DİA*, XXXV, 273-274.

Gürer, D. (2010). "Şibli, Ebû Bekir". *DİA*, XXXIX, 125-126.

Hucvirî. (1982). *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. (Haz. S. Uludağ), İstanbul: Dergâh Yay.

İbn Nedim (1997). *el-Fihrist*. (Thk. İ. Ramazân). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

İkbal, M. (2000). *Cavidnâme*. (Çev. A. Scihimmel). Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

İsfahânî. (1967). *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Karamustafa, A. T. (2017). *Tasavvufun Oluşumu*. (Çev. N. Doğan). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay.

Kelâbâzî, Ebubekir, (2013). *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*. (Haz. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay.

Knysh, A. (2000). *Islamic Mysticism, A Short History*. İstanbul: BRILL.

Kuşeyrî. (2017). *Kuşeyrî Risâlesi*. (Haz. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yay.

Massignon, L. (2006a). *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*. (Trc. M.A. Aynî, haz. O. Türer-C. Gündoğdu, İstanbul: Ataç Yay.

Massignon, L. (2006b). *İslâm'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*. (çev. İ. Birkan), Ankara: Ardıç Yay.

Mekkî. (2003). *Kûtu'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*. (Müterc. Y. Çiçek, D. Selvi). İstanbul: Semerkand Yay.

Melchert, C. (1996), "The Transition from Asceticism to Mysticism". *Studia Islamica*, 83(69), pp.51-70.

Öztürk, Y. N. (1988). *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*. İstanbul: Sidre Yayıncılık.

Schimmel, A. (2001). *İslâmın Mistik Boyutları*. İstanbul: Kabalcı Yay.

Serrâc. (1996). *Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, (Haz. H. K. Yılmaz). İstanbul: Altınoluk Yay.

Uludağ, S. (1997). "Hallâc-ı Mansûr". *DİA*, XV, 377-381.

Uludağ, S. (2018). *Sırlar Menbaı ve Tarikat Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî*. İstanbul: Harf Yay.

Zirikî, H. (1998). *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-ilmü'l-melâyîn.

Semih CEYHAN*

1. Tarihî figür, olgu, olay veya nesne ile ilişki monolojik değil diyalogik karakterdedir. Tek taraflı değil çift yönlü bir dinamizme sahiptir. İlişkinin tarafları karşılıklı olarak birbirlerini süreklilik halinde “şimdi”de biçimlendirir. Objektifliği-sübjektifliği aşan bu durum öte yandan ilişkinin taraflarını göreceleştirir ve nispetlerden ibaret kılar. Ortada sadece nispetlerin yani algılayan ben ile tarihî ötekinin ilişkisi vardır. Gerçekte kronolojik zamanı aşan bu ilişki tarzı nisbî tarafların karşılıklı olarak anlaşılması, yorumlanması süreci ve çabasıdır. Tarihî ötekiyi anlamak ve yorumlamak aynı zamanda benin kendisini anlaması ve yorumlamasının mukabilinde gerçekleşir. Bunun tam tersi de geçerlidir. Ancak bu çaba zamansal boyutta şimdide gerçekleşir ve gündelik düşünce ve eylemlerimize değer kazandırır. Şimdinin geçmişi ve geleceği potansiyel olarak içermesi hesaba katıldığında bilfiil olan yalnızca şimdidir. Ancak şimdiliğin kendisi zamansal bir nispet olduğu gibi bilfiilliği de görecelidir. Dolayısıyla şimdide gerçekleşen tarihî araştırma -söz konusu ilişki vasatında- şimdinin, güncelin, hâlihazırda olup-bitenin kendini ortaya çıkarma sürecidir. Yani bir tür şimdideki geçmişin inkişafı ve geleceğin öngörülmesi. Her ne kadar geçmişin hamulesi, geleceğin vehmedilmesi gibi görülse de tarihî inceleme dolaylı bir “şimdinin tarihlendirilmesi”, şimdinin idraki, halihazırdaki varoluş durumunun kayda geçirilmesi anlamında bir “şimdinin tarihyazımı”dır. Buna göre tarih yazımı geçmişin değil şimdinin yazımıdır. Geçmiş bu açıdan şimdinin inkişafında açılan bir pencereden ibaret görülebilir.

2. Tasavvuf, içerdiği tüm ilk örnekler, yöntemler ve meseleler açısından tarihî olduğu kadar aynı zamanda tarihötesi (metahistorik) karakterde bir olgudur. Tasavvufa bu iki kategorik bakış örtüştürülebildiği oranda sorunların epistemolojik açıdan çözümüne yaklaşılabildiği gibi tersi durumda sorunların çoğaltılması, derinleştirilmesi ve çözümsüzlük kaosunda geçmişte kaybolunmayı beraberinde getirir. Dolayısıyla tasavvufu ilişkimiz geçmişe, daha kökensele olana doğru sürekli ertelemelerle ortaya çıkmamalı, şimdide var olan gelecekte var olacak adına reddedilmemeli, şimdiyi oluşturan terkiplerin arkasındaki tesirler yoluyla şimdi geçmişte olan adına reddedilmemelidir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin şimdide anlaşılıp yorumlanması –bu tespitimizin paralelinde- onun –tıpkı insanın kendini tanıma sürecinde olduğu gibi- tarihötesi ve tarihî kimliğini birlikte okuma eylemini zorunlu kılar.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, semih.ceyhan@marmara.edu.tr.

3. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tarihötesi kimliği ile kastettiğimiz –Henri Corbin'in On iki İmam için tayin ettiği- ilâhî uzay zamandaki metafiziksel şahsiyettir. Bu türden bir metafiziksel konumlandırma özellikle tarikat çevrelerinde tedâvülde olan bir yaklaşımdır ve Cüneyd-i Bağdâdî şimdide yaşayan canlı bir figür kabul edilir. Tarikat ehlinin tarihötesi metafiziksel Cüneyd-i Bağdâdî algısı onun silsilenamelerde kayda geçirildiği üzere merkezi konumuyla daimi irtibat kurmaya dayanır. Peki, nedir bu metafiziksel konum? "Seyyidü't-tâife" tanımlamasının işaret ettiği üzere Cüneyd tüm tarikat silsilelerinin kendisinde kestiği "baş halka" (serhalka-i tâife-i sûfiyyân) olarak addedilir. Pek çok halife yetiştirmekle birlikte, Cüneydiyye yolu Ebû Ali er-Rûzbârî, Ebû Bekir eş-Şiblî ve Mîmşâd ed-Dîneverî vasıtasıyla İslâm toplumunda ortaya çıkan kurumsallaşmış tarikatlarda "yeni" bir forma intikal eder.

Meselâ, Rûzbârî'den Medyeniyye, Rifâiyye, Yeseviyye, Bektâşiyye ve Nakşibendiyye; Şiblî'den Kadiriyye; Dîneverî'den Sühreverdiyye ve alt kollarının doğduğu gibi. Tarikat silsilesinin irşad sistematiğine devamlılık kazandırmak anlamını göz önünde bulundurduğumuzda, Nakşibendiyye'deki irşad silsilesi Cüneyd-i Bağdâdî üzerinden devam eder ve Alevî karakterlidir. Bekrî silsile ise velâyet intikalini açımlayan zincir olup tarihî açıdan kopuklukla maluldür. Velayetin intikalinde üveysilik durumunu dikkate aldığımızda silsilenin kopuk olması bir eksikliğe de işaret etmez öte yandan. Dolayısıyla tarikat/irşad silsilesinde tarihî/kronolojik süreklilik esas olmakla, velayet/şeyhlik silsilesinde söz konusu süreklilik aranmayabilir. Bu sebeple her hangi bir tarikat için velayet silsilesi ile irşad silsilesi arasında bir tutarsızlığın izini sürmek sûfi doktrin açısından anlamsızdır.

4. Cüneyd-i Bağdâdî'nin tarihi-toplumsal kimliği ile entelektüel eğilimlerinin akademik araştırmalarda birlikte okunma yöntemi pek çok soru ve sorunu beraberinde getirir. Cüneyd'e yönelik "Bağdat sûfilerinin önderi" nitelemesi, Bağdat'ın İslâm medeniyeti tarihinde entelektüel tekâmülün erken dönemdeki en önemli merkezi olması hesaba katıldığında ancak tam anlaşılabilir. Bağdat'ta güçlü bir vaiz kimliğiyle Müslüman toplumun tüm katmanlarına mesajını ulaştırabilme fonksiyonuna sahip Cüneyd'in özellikle siyasi-toplumsal vakıyyla irtibatının ciddi bir tarihî incelemeye muhtaç olduğu bir gerçektir. Sûfilere yönelik bir sendirme politikasının güdüldüğü Gulâmu Halîl olayının Cüneyd'in sosyal ve entelektüel tavrının oluşumunda bir rolü var mıdır? Bu problemin cevabı öte yandan onun siyasete ve toplumsal gidişata bakışının ipuçlarını da ortaya çıkaracaktır. Siyasi-toplumsal gerçeklik karşısındaki tutumuna

paralel olarak Cüneyd'in Bağdat sûfleriyle ilişki ağı ve münasebet tarzı da diğer bir mesele olarak karşımızda durmaktadır.

Hallâc'ın sosyo-politik kimliği Cüneyd'in ona yönelik tavrında belirleyici bir role sahip midir? Yoksa mesele sadece sekr-sahv, fena-bekâ ve şatahat söyleme meselesi midir? Öte yandan tabakat literatürüne yüzeysel bir bakış, Cüneyd'in etkisinin sadece Bağdat kültür çevreleriyle ve sûfleriyle sınırlı olmadığını, onun düşüncelerinin ve sosyal tavrının Horasan havzasında kayda değer sirkülasyona uğradığını göstermektedir. Bu gerçeklik bir diğer araştırmayı doğurur. Türk tasavvufunun özellikle Horasan/Nişabur merkezli olduğu göz önünde bulundurulduğunda Cüneyd'in Türk sûflerini etkileme biçiminin kaynaklardaki izini takip edebilmek önemli hale gelir. Böylesi bir akademik teşebbüsle, Fuat Köprülü tarihçiliğinin Ebû Said Ebü'l-hayr'ı Horasan dolayımında tasavvuf tarihinin merkez karakteri addedişi sorgulanabilir hale gelecek, Türk tasavvuf tarihi çalışmalarının farklı bir metodolojik perspektif ve tarihî muhtevayla ele almayı da doğurabilecektir.

5. Diğer erken dönem sûfleri gibi Cüneyd-i Bağdâdî hakkında gerek tabakatlardan gerek tasavvuf klâsiklerinden gerekse de Cüneyd'e nispet edilen mektuplardan edindiğimiz bilgiler fragmental özelliktedir. Bu sebeple detayları içeren bir Cüneyd-i Bağdâdî entelektüel portresi çizmek oldukça zor bir uğraşmayı gerektirir. Serrac, Kuşeyri ve Hücviri'nin Cüneyd-i Bağdâdî nakilleri özellikle modern araştırmalarda Cüneyd'in sahiv ekolünün, Kitap ve sünnete bağlılığın temsilcisi, şeriâtın zahirine vurguyu öne çıkaran bir figür olarak karşılığını bulmaktadır. Acaba bu algı "kendinde" ne ifade eder? Yoksa çağdaş kültürde ortaya çıkan sorunları göğüslemek, tasavvufa yönelik negatif yaklaşımlara cevap üretebilmek adına "köklere geri dönüş" saplantısının bir tezahürü olarak mı okunmalıdır? Şunu ifade etmek kaçınılmazdır ki, hakikat bilgisine ulaşmak adına Cüneyd'in takip ettiği yöntem, diğer tüm sûflerden "özde" farklı değildir. Söz konusu riyazet ve müşahede yönteminde bireyin karşılaştığı tüm sûfî haller (sekr-sahv, fena-bekâ, vecd-fakd vs) benzer hatta ortak unsurlar olarak karşımıza çıkar. Bu haller birbirini mutlak anlamda dışlayan, zıtlık teşkil eden durumlar değildir. Dolayısıyla Cüneyd'in bu türden sûfî ahvale yaklaşımı ile diğer sûflerin algılayışını –yöntem birliği ve yöntemin kaçınılmaz zorunlu neticeleri söz konusu olduğunda- birbirinden tefrik etmek, hallere dayalı ekolleşmeden bahsetmek ne anlama gelir? Hücviri'nin Cüneyd'i sahiv, Bayezid-i Bistami'yi sekr ekolünün öncüsü şeklinde tanımlaması ne ifade eder? Eğer böyle ise erken dönem tasavvufunda meselâ istiğrak, sürur, mahv, ispat vs. çeşitli halleri ekolleştiren sûfî

figürler kim olacaktır? Denilebilir ki her hangi bir sūfiyi bir halle özdeşleştirmek diğer halin onun şahsında iptal olduğu anlamına gelmemektedir. Yani Cüneyd'in sahv haliyle özdeşleştirilmesi onda sekr halinin olmadığı anlamında değildir. Veya şatahat söylemediği ileri sürülemez ki, Ruzbihan Bakî'nin *Şerh-i Şathiyyât*'ında Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispet edilen şatahat ta kaydedilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla sahv ile Cüneyd-i Bağdâdî isminin özdeşleştirilmesi onun bir yandan sosyo-politik duruşu diğer yandan entelektüel sūfi bilgiyi üretiliş tarzının kendinde bütüncül bir mahiyette ortaya çıkmasıyla bağlantılıdır. Özellikle ikincisi dikkate alındığında tevhid ve mis441ak anlayışı, ezeli insan düşüncesi, açılımlarını İbn Arabî ve sonrası tasavvuf düşüncesinde gözlemleyebileceğimiz bir içerik sunar. Cüneyd'in bu tefekkürü diğer erken dönem sūfileriyle kıyaslandığında gözlemlenebilir ve takip edilebilir bir durumdur.

Netice olarak Cüneyd-i Bağdâdî'yi anlamak üç perspektifi örtüştürmek oranında mümkün hale gelir. 1. Silsilelerdeki tarihötesi konumu. 2. Bağdat-Horasan hattındaki tarihi-toplumsal rolü. 3. Entelektüel sūfi birikimi. Bu üç perspektif birbirini tamamladığı ölçüde Cüneyd-i Bağdâdî portresinin ton farklılıkları daha belirgin hale gelecektir. Bu belirginlik sadece tarihî bir figür olarak Cüneyd-i Bağdâdî özelinde değil şimdideki genel tasavvuf algımızın netleştirilmesiyle paralel bir süreç içinde olmayı zorunlu kılar.

Cennet CEREN ÇAVUŞ*

Bağdatlı Cüneyd hiç şüphesiz tasavvuf tarihinin kilometre taşlarından biridir. Nitekim o '*şeyhu's-şuyûh*' ve '*seyyidü't-tâife*' olarak anılmaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî söz konusu olduğunda akla ilk olarak *sahv* kavramı gelmektedir. Sahv tasavvufî hakikatlerin *sekr*-Allah aşkından kaynaklanan sarhoşluk- halinde ifade edilmesine karşı bir duruştur. Sūfilere yönelik sıkı takibatların yapıldığı bir zaman diliminde yaşayan Cüneyd'in şeriatın zâhirine aykırı ifadelerle karşı tavır sergilemesi ve sarhoşluğu reddederek ayıklığı savunması son derece makuldür. Eğer Cüneyd-i Bağdâdî başka bir ortamda yaşasaydı sahva bu denli vurgu yapar mıydı bunu hiçbir zaman bilemeyeceğiz, fakat burada vurgulanması gereken nokta Cüneyd'in sekr halinde söylenen şatahatın içeriğine değil, söylenmesine karşı çıkmasıdır. Yani Cüneyd 'Ene'l-Hak', 'Kendimi tenzih ederim, şanım ne yücedir' ya da 'Cübbemin altında Allah'tan başkası yoktur' gibi ifadeleri yanlışlamak yerine, onların halka açıklanmasına karşı çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle onun itirazı, sırrın fâş edilmesinedir.

*Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ccerenozturk@gmail.com.

Şatahât meselesi tasavvufun netameli konularındandır ve sahv ve sekr meşreplerinin bu meseleye yaklaşımlarındaki farklılık -ki bu farklılıklar kişilerin meşreplerinden kaynaklanmaktadır-, tasavvufun hitap ettiği insan yelpazesinin genişliğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu noktada vurgulanması gereken başka bir husus da tasavvuf tarihinde tüm şatahâtın aynı tepkiyi görmemiş olduğu gerçeğidir. Meselâ, Ebû Yezîd Bistâmî'nin ifadeleri Hallâc-ı Mansûr'unkinden aşağı olmadığı halde, Hallâc idam edilmiş, fakat Bistâmî herhangi bir sorun yaşamamıştır. Şatahât, muhatabının zihninde yüksek hakikatlerle ilgili idrak uyanırma potansiyeli sebebiyle son derece önemli ve hatta gereklidir. Nitekim her ne kadar Hallâc'ın 'Ene'-Hak' demesini konjonktürel sebeplerle eleştirmek mümkün olsa da, söylenen bu sözün tasavvuf düşüncesinin gündemine taşıdığı mevzuların kıymeti büyüktür. Bir diğer ifadeyle eğer Hallâc 'Ene'l-Hak' demeseydi biz bu konuyu tartışıyor olmazdık. Tarihte başka bir sûfnin bunu söyleyip söylemeyeceğini bilmiyoruz fakat burada önemli olan, böyle bir meselenin gündeme gelebilmesi için şatahâta ihtiyaç olduğudur.

Cüneyd'in tasavvuf düşüncesine yaptığı katkılardan uzunca söz edilebilir, fakat bu tebliğ bağlamında en önemli kavramsallaştırmanın 'fenâ' olduğunu düşünüyorum. Çünkü Cüneyd tasavvufu *fenâ* ve onunla ilişkili bir terim olan *bekâ* ile tarif etmektedir: "Allah'ın seni sende öldürmesi ve Kendisinde diriltmesidir". Bu ifadeye göre tasavvuf, yokluğun idraki ve varlığın ancak Allah ile olduğunun farkındalığıdır. Nitekim tasavvufun amacı kişiyi bu bilinç durumuna erdirmektir.

Son olarak tasavvufun seçkinciliğini de vurgulamakta fayda vardır. Tasavvufun elitist yaklaşımı, tasavvufî hakikatlerin herkese açılmaması gerektiğine dair kuvvetli vurguda kendini göstermektedir. Sosyolojik olarak tasavvufun geniş halk kitlelerine yayıldığı tarihî bir olgudur, ancak bu durum tasavvufî bilginin yalnızca seçkin bir azınlığa açık olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Nitekim Cüneyd'e dayandırılan sahv meşrebini şatahâta yaklaşımı, tasavvufun seçkinciliğinin açık bir göstergesidir.

Ercan ALKAN*

İslâm düşünce geleneğinin merkezinde yer alan disiplinlere mensup öncü isimler hakkında araştırma yapmak, disiplinin tarihinde ayırt edici niteliğe sahip bütün temaları az ya da çok kaçınılmaz olarak dikkate almayı gerektirir. Bu bağlamda aslında Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, alkanercan@gmail.com

düşüncelerine ilişkin yapılacak araştırmaların tümü, muhatabı kapsamı ve içeriği itibariyle tasavvuf tarihine özgü ayırt edici niteliğe sahip pek çok meselenin zorunlu olarak tartışmaya dâhil edilmesi gibi bir sorun ile başbaşa bırakır. Sorun gerçekte önceliğin kimlere ya da nelere veya hangi tarihî detaylara odaklanması gerektiğinden başka ve ötede bir durumdur. Bu noktada, bu türden meseleler, kişiler, olaylar arasında mutlak anlamda bir iççelik ve ayrıştırılamamazlık durumu söz konusudur. Tabiatıyla ihmal edilecek detaylar zincirleme bir biçimde, meseleyi anlamayı güçleştirecek bir sürece doğru evrilecektir.

Dolayısıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin tarihî süreçteki konumu belirginleştirildiği oranda tasavvuf tarihine dair muhatabın zihninde beliren sorunlar da açıklığa kavuşmuş olacaktır. Bu yüzden tasavvuf tarihinin erken dönemine ilişkin yapılacak olan herhangi bir araştırmada her tür tarihî detay ve kavramsal nüans titizlikle, spekülâtif reflekslerin eşlik ettiği bir zihnin yardımıyla değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Bu ise sonraki dönemlerde inşa edilen ve zorunlu olarak aşınası olunan genel söylem ve yargıları sorgulamayı, kimi zaman da kaynaklardaki bilgileri şüpheyile karşılamaya dönük bir motivasyonla konuya yaklaşmayı gerekli kılar. Bu bağlamda tekil bir örnekten hareket edecek olursak, tasavvufun erken dönemleri söz konusu edildiğinde, tasavvuf tarihi yazıcılığında artık "kanonikleşmiş" bir metin haline gelmiş olan Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtü's-sûfiyye*'si, eleştirel bir yaklaşım ile okumaya tabi tutulmalıdır.¹ Genel soru, Sülemî'nin Cüneyd-i Bağdâdî veya Bağdat'taki diğer sûfilere dair çizdiği portre ne oranda vâkıya mutabıktır? Sülemî hangi perspektif ile eserinde yer verdiği bu portreleri kaleme almıştır? Sûfî çevrelere mensup olmayan Hâtib el-Bagdâdî (ö. 463/1071) gibi diğer yazarların döneme ilişkin şahitlikleri nasıl değerlendirilmelidir? Her iki ismin birbirinden bağımsız olarak öne çıkarttıkları hususlar ve uzlaştıkları noktalar nelerdir?

Özetle belirtmek gerekirse, mensup olunan ilmî disiplin ve çevre farkı dolayısıyla üretilen ve benimsenen söyleme dikkat ile düşünce mevzilerindeki çeşitlilikler göz önünde bulundurularak metinler arası bir di-

¹ Nitekim Christopher Melchert, İslâm dindarlık tarihinde asketizmden mistisizme evriliş sürecini anlamlandırmada Sülemî'nin zâhitler ile sûfler arasında var olduğunu ileri sürdüğü süreklilik kurgusunu ve kişileri konumlandırışını eleştirmiştir. Detaylar için bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü -Din-Yorum-Dindarlık-*, der. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul: Klâsik Yayınları, 2018, s. 234-258. Melchert'in bağlam üretme çabası yerinde olmakla birlikte vardığı sonuçları itibariyle eleştirildiğini söylemekle yetinebiliriz.

yalog arayışının, döneme ilişkin araştırmaları daha farklı noktalara taşıyacağına hiç şüphe yoktur. Bu vesileyle Cüneyd-i Bağdâdî'nin entelektüel kimliği ve Bağdat tasavvufu içindeki yerinin belirginleştirilmesi amacıyla -yer yer birbiriyle örtüşen- kimi sorunlara kısaca değinmek, kanaatimce meselenin derinleştirilmesi için dikkate alınması gerekli konular ve sonrasında yapılacak tartışmalar adına sağlıklı bir zemin hazırlayacaktır:

I. Bağdat Sûfileri ve İlişki Ağları: Cüneyd-i Bağdâdî'nin çağdaşı sûfiler ile ilişkisi, onların sosyal statüleri, mezhep aidiyetleri, kültürel arka planları ve temel iddiaları dikkate alınarak yorumlanmayı gerektirir. Meselâ Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ile ilişkisinde, Muhâsibî'nin kelâm ilmi ile iştigali herhangi bir krize yol açmış mıdır?² Bu bağlamda Muhâsibî dışta tutulursa ehl-i hadisin kelâma yaklaşımı sûfiler tarafından da genel itibariyle benimsenmiş midir? Dolayısıyla Bağdat'ta tasavvuf adına dile getirilen görüşler, ehl-i hadis ile kelâm söz konusu edildiğinde tam olarak nerede konumlanmaktadır?

Klâsik anlamdaki metinlerde daha çok ahlâkî tutum ve dindarlıklarla diğer yapıardan ayrıştırılan sûfilerin, dinî ilimlere yaklaşımları ve -varsa- yöntem düzeyinde iddialarını tartışmaya açmak, tasavvuf tarihi için Bağdat'ın önemli bir başlangıç oluşunu tahkim edecek bir temadır. Kısacası Bağdat'ın dinî gündeminde tartışmaya konu edilen temalara dönük -sûfî çevrelerde üretilen veya dışarıda üretilmekle birlikte sûfilerin görüşlerine yer verilen metinlerden hareketle- sûfilerin iddia ve yaklaşımları, genellemelerden uzak ve kavramsal duyarlılığa sahip bir dikkat ile detaylara odaklanarak ele alınmalıdır.

Bağdat'ta Cüneyd'in çağdaşları arasında merkezi bir figür olduğu bilinen bir husustur. Fakat burada önem arzeden nokta, kanaatimce, Cüneyd'in çağdaşları ile olan ilişki ağı ve düzeyinin mahiyetini tespittir. Ebû Said el-Harrâz, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, İbn Atâ vd. ile Cüneyd-i Bağdâdî'nin ilişki düzeyi nedir? Bilinen örneği olan Hallâc dışında dönemin Bağdat'ında Cüneyd çevresinde bulunan ancak eylem tarzları ve düşünce

² Serî es-Sakatî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'yi, kelâmcı kimliği dolayısıyla Muhâsibî ile ilişkilerinde uyardığına dair nakledilen rivayetten hareketle, dönemin sûfilerinin genel itibariyle kelâma dönük negatif bir tutumu benimsemeye uzlaşılı halde oldukları söylenebilir mi? Meselâ, halku'l-Kur'ân veya tevil konusuna ya da nübüvvet-velâyet meselelerine yaklaşımlarından hareketle Bağdat'ta kelâm ile tasavvuf disiplinleri arasındaki ilişkinin mahiyeti, kanaatimce tarafların mevzilerini tespitinde yararlı olabilir. Bu aynı zamanda, İslâm düşüncesi tarihinin teşekkül dönemini çalışanlar için, sûfiler ile ehl-i hadis arasında fikrî bağlamdaki ilişki sürecini de gösterecek bir araştırma alanıdır.

farklılıklarıyla öne çıkan sûfiler kimlerdi? Bu sorunun cevabı, Bağdat tasavvufunda teorik düzeyde tartışılan -meselâ kesb-tevekkül ilişkisi, fenâ kavramı, haller-makamlar meselesi gibi- konularda taraflara ait tutumları, uzlaştıkları ve ayrıştıkları bağlamları bize gösterecektir.

Kaynaklar tarafından Gulâmu Halîl (ö. 275/888) kovuşturmasıyla birlikte, Cüneyd-i Bağdâdî'nin öncülüğünde sûfilerin düşüncelerini dile getirmede ortak ve dengeli bir dil ortaya koyma çabası güttükleri öne sürülmüştür. Her ne kadar tarihî malzeme bakımından tespiti güç bir durum olsa da bununla irtibatlı olarak Bağdat sûfilerindeki söylemsel dönüşümün mahiyeti, sonuçları itibariyle üzerine gidilmeyi hak eden bir araştırma sahasıdır.

II. Kitap-Sünnet Söylemi ve Ehl-i Hadis ile İlişkiler: Cüneyd-i Bağdâdî hakkında bilgi veren tasavvuf tarihi metinlerinin neredeyse tamamında, Cüneyd'in kimliği ve kişiliğiyle aynileşen iki anekdota yer verilir. Bunlardan ilki Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Bizim ilmimiz Kur'ân ve Sünnet ile mukayyettir" ifadesi diğeri de Serî es-Sakatî'nin (ö. 251/865) Cüneyd'e hitaben söylediği "Allah seni sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî kılsın" sözüdür. Her iki ifade -özellikle çağdaş dönemde yazılan- tasavvuf araştırmalarında ve metinlerinde, tasavvufun bütünüyle kitap ve sünnete dayalı bir öğreti olduğu ve öğretilerin içeriğinde hadisin merkezi konuma sahip olduğunu vurgulamak üzere apolojetik bir üslup ile kendisine yer bulmuştur.

Ayrıca burada tasavvufa dönük gerek ilim gerekse amel bakımından yöneltilen bidat ithamını da bir şekilde savuşturmanın imkânı da görülmüş olabilir. Ancak her iki anekdot kendine özgü bir söylem değerine sahip olmakla beraber, muhataba yönleme ilişkin belirgin bir içerik ve çerçeve sunmazlar. Yukarıdaki bağlamlardan sarfınazar ederek, sûfiler nezdinde "ilim", "kitap", "sünnet" gibi kavramların dönemdeki karşılıkları üzerine yoğunlaşmak, bizleri Bağdat sûfilerinin konuya dair temel yaklaşımlarını öğrenmek açısından daha sağlıklı bir sonuca iletecektir.

Benzer durum "muhaddis-sûfî" nitelemesi için de geçerlidir. Zikri geçen ifade ehl-i hadis ile sûfiler arasındaki ilişkinin mahiyetine dair tam anlamıyla yeterli derecede fikir sunmamaktadır. Özetle söyleyecek olursam, Cüneyd'in veya Cüneyd'e hitaben Serî'nin sözünün söylem değeri

olmakla birlikte içerik itibariyle araştırmalarda yeterince işlenmediği görülmektedir, dolayısıyla döneme dair yapılacak yeni okumalarda bu türlü detayların dikkate alınması elzemdir.³

III. Sekr ile Sahv Arasında Tasavvuf Tarihî Yazıcılığı: Sekr ile sahv, tasavvuf tarihi yazıcılığında ekollerin ayrışmasına işaret eden merkezi kavramlardan biri olarak genellikle kabul görmüştür. Özellikle Hüc-vîrî'nin (ö. 465/1072 [?]) *Keşfü'l-mahcûb*'da ekolleri kavramlar üzerinden anlamlandırma çabası literatürün vaz geçilmez kabullerinden biri haline gelmiştir. Ancak burada tarihî sınırları ve teorik çerçevesi belirgin bir ekolleşmeden söz etmek pek mümkün gözükmemektedir.⁴

Hücvîrî'nin girişimi ile birlikte ekol düzeyinde yaygınlık kazandığını söyleyebileceğimiz sahvın Cüneyd ile anılması fikri, büyük oranda tasavvuf geleneğindeki sekr-sahv kavramları arasında radikal dikotomiler olduğu yönünde bir kanaate yol açmıştır. Fakat her iki kavramın karşılıklar üzerinden okunması, metinlerdeki karşılıkları titizlikle değerlendirildiğinde -Alâüddevle Simnânî ya da İmam-ı Rabbânî gibi isimlerin metinleri istisna tutulursa-, muhatabı eksik ya da parçacı bir yaklaşımı benimsemeye itecektir. Aslında sekr ve sahv kavramlarının içeriği, biri diğerini dışlamaktan ziyade tamamlayan hatta Cüneyd-i Bağdâdî örneğinde görüleceği üzere biri diğerini yorumlayan iki kavram gibidir. Şöyle ki: Mîsâk fikrini öne süren ya da tevhidi tecrübe etmeyi tamlık bakımından zorunlu şart olarak gören bir sûfînin ister istemez yolu sekr kavramıyla kesişecektir.

Sekr kavramı bağlamında tasavvuf tarihini ilgilendiren bir diğer hususta Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) ile Hallâc-ı Mansûr'un (ö.

³ Hacı Bayram Başer, "Tasavvufî Yöntemdeki Tutarlılığın Dayanağı Olarak İttibâ-i Rasûl Anlayışı: Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü'l-Arabî Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme [*İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l-Arabî*, Uluslararası İbnü'l-Arabî Sempozyumu, 15-16 Kasım 2018, İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 567-595]" başlıklı yazısında apolojetik üslubun dışına çıkarak, ilgili anekdotları toplumsal ve entelektüel bağlamları üzerinden yorumlamaya çalışmaktadır.

⁴ Hücvîrî'nin tasarladığı şekliyle Cüneydiyye ekolünün çerçevesini belirlemek veya Hücvîrî'nin çerçevesini kabullenmek, meseleyi kavramada bize ne oranda yardımcı olacaktır? Cüneyd'in döneminde ve hemen sonrasında Cüneydiyye olarak anılan ekolün temel iddiaları nelerdir? Cüneyd sonrasında ekolün önde gelen temsilcileri kimlerdir? Ekol içi ayrımlar ya da farklılıklar var mıdır? Tasavvuf literatürü dışında üretilen fırak metinlerinde bu ekole yer verilmiş midir? Cüneyd-i Bağdâdî'nin entelektüel portresinin detaylarını ortaya çıkarmada bu soruların cevabı da kuşkusuz önem arz etmektedir.

309/922) tasavvuf anlayışları karşısında Cüneyd-i Bağdâdî'nin tutumunun belirginleştirilmesidir. Sekr, Bâyezîd ile Hallâc'ı buluşturan ortak bir payda ise, bu bağlamda Cüneyd niçin Hallâc'ı dışladı da Bâyezîd'i sûfî cemaati içinde tuttu? Muhtemelen burada sorun sahip olunan tasavvufî nosyonlardan ziyade daha çok sosyo-politik gerekçeler dolayısıyla Bağdat'ta toplumsal krize yola açacağı düşünülen Hallâc cemaatine dönük bir eleştirel tutumdan kaynaklanmaktadır.

Ayrıca tasavvuf dışı yapıların tasavvufa dönük eleştirilerinin de karakter itibariyle farklılık arzettiğini de göz önünde tutmak gerekir. Bağdat'ta ehl-i hadis, genel olarak tasavvuf dindarlığına muhalefet eden bir yapı olarak kendini konumlandırmıştır. Dolayısıyla Bâyezîd ya da Hallâc'ın temsil ettiği tasavvufî yaklaşıma dönük eleştirilerde Cüneyd-i Bağdâdî'nin eleştirileriyle ehl-i hadisin eleştirileri de içerik ve nitelik bakımından farklılaşacaktır.

Sekr kavramıyla ilişkilendirilebilecek bir diğer tema da şatah söyleyenlere dair benimsenen genel söylemin değerlendirilmesidir. Şathiye tasavvuf içi metinlerde başlangıçta bulunan kimseler tarafından sekrin baskınlığı dolayısıyla açığa çıkan bir söylem tarzı olarak tanınlanmıştır. Cüneyd ile birlikte dengeli bir dil arayışının kendisini gösterdiği alanlardan biri de şatah yorumculuğudur. Ancak burada sorulması gereken nokta, şathiye yorumculuğu dolayısıyla gelişmiş olan uzlaşî dili gerçekte bir uzlaşî arayışı mıdır ya da gerçekte bir uzlaşîya mı yoksa krize mi yol açmış mıdır? Uzlaşılan dilin mahiyeti nedir ve hitap kitleleri tam olarak kimdir?

Eğer Cüneyd-i Bağdâdî ile birlikte tasavvufî dilde toplumsal bir uzlaşî arayışı var ise, sözü edilen dil sınırlı sayıda bir topluluğa hitap etmesi gerekir idi. Dolayısıyla Cüneyd'in "tasavvufî bahisleri gizli kapılar ardında ve sınırlı sayıdaki dostlarına açtığı" fikri dikkatli bir kabule dayanmamaktadır. Aslında "sınırlı sayı" bize ezoterik/bâtınî bir dilin kurulduğunu söyleyen bir nitelemedir. Bir başka sorun da kendisi ortodokside konumlandırılan bir isim olan Cüneyd'in "ezoterik bir dil" geliştirdiği iddiasıdır.

IV. İnşa Edilen Cüneyd-i Bağdâdî Kimlikleri

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tarihî etkisinin gücü, inşa edilen dinî söylemlerde ve dindarlık tarzlarında kendisini gösterir. Ancak bununla beraber Cüneyd, bir dinî disiplin olarak tasavvufun nazarî gücünü devşirdiği bir isimdir. Dolayısıyla tarikat kültüründe kabul gördüğü şekliyle tarihî bir figür olarak resmedilen Cüneyd kimliği ile teori kurucu bir isim olarak nitelenen Cüneyd kimliği arasında bir süreklilik ya da farklılık var mıdır?

“Seyyidü’-t-tâife” nitelemesinin tarikat kültüründe kazandığı anlam dünyasıyla nazari tasavvufdaki karşılığı tam olarak neye tekabül etmektedir? Bu sorulardan hareketle üretilecek bağlamlarda, geleneklerin Cüneyd-i Bağdâdî’yi inşa veya okuma biçimlerini değerlendirmek ve inşa edilen kimlikler arasındaki geçişkenlikleri tespit etmek önemli hale gelmektedir.

Söz gelimi İbn Teymiyye’nin tanıklığına başvurduğumuzda, ona göre Cüneyd-i Bağdâdî züht ideallerinin kendisinde açığa çıktığı mükemmel bir örnek olmanın yanı sıra İbnü’l-Arabîci teorik tasavvufun karşısında konumlandırılan “sahih tasavvufun”da gerçek bir temsilcisine dönüşmektedir. Benzer durum, Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevhit tanımındaki “İfrâdü’l-kıdem anî’l-hades” ifadesinin yorumuna dönük farklı perspektifler için de söylenebilir. Nitekim Kuşeyrî büyük oranda Cüneyd’in tevhit tanımını Eş’arîci bir perspektif ile değerlendirmiş iken, İbnü’l-Arabî bütünüyle vahdet-i vücûd sistemini izahta kullanacağı bir yargı olarak söze metinlerinde yer vermiştir.

V. Çağdaş Çalışmalardaki Bazı İddialar: Son olarak şunu ifade edebiliriz, Cüneyd-i Bağdâdî’nin tasavvuf tarihindeki yerini tam anlamıyla tespit için çağdaş çalışmalarda öne sürülen değerlendirme biçimlerine ya da temel iddialara dönük bir anlama ve tartışma çabasına girilmelidir. Burada özellikle kaynaklardaki etkisi dolayısıyla Louis Massignon, iddiaları bakımından dikkate alınmayı gerektiren bir araştırmacıdır.⁵

Meselâ, Massignon’un Cüneyd-i Bağdâdî çevresiyle adı anılan ancak tasavvufî yaklaşımlarında farklılıklar olduğunu iddia ettiği Ebü’l-Hüseyn en-Nûrî ya da İbn Atâ gibi kişilerin Bağdat tasavvufu içindeki konumlarının belirginleştirilmesi gerekiyor, bu durum Bağdat’ta yaşayan diğer bazı isimler için de geçerlidir. Yine bu doğrultuda soracak olursak Massignon’un iddia ettiği şekliyle Hallâc’ı Cüneydiyye’nin -her ne kadar ayrımlar olsa da ana ilkeler bağlamında- bir üyesi sayabilir miyiz? Massignon, Hallâc-ı Mansûr’un Cüneyd’in doktrinini kendisine mâl ettiği dolayısıyla iki isim arasında bir tür doktrin sürekliliği ya da etkileşimi olduğunu öne sürmektedir. Akademik metinlerde rastlanabilecek, mîsâk teorisinin Yeni-Eflâtuncu kökenleri var mıdır? Ya da Cüneyd’in Risâleleri üzerinde *Enneadlar*’ın kavramsal bir etkisi söz konusu edilebilir mi? gibi

⁵ Massignon, “La Passion de Husayn Ibn Mansur Hallaj” da Hallâc’ı merkeze alarak Bağdat ve Cüneyd konusunu değerlendirmektedir. Yukarıda sözünü ettiğim iddiaların bazıları için bk. Louis Massignon, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, Notre Dame: University of Notre Dame, 1997, s. 203-209.

sorulara da yanıtlar aramak kanaatimce Cüneyd-i Bağdâdî'nin entelektüel kişiliğini açığa çıkarmak maksadıyla değerlidir.

Hacı Bayram BAŞER*

Herkesi saygıyla selamlıyorum. Süleyman Gökbulut hocaya da sunumu için ayrıca teşekkür ederim. Cüneyd'in düşüncelerinde öne çıkan hususları bazı temel kavramlar eşliğinde ele aldı. Cüneyd-i Bağdâdî derken genel anlamda zihnimizde nasıl bir kimlik şekilleniyorsa doğrusu ona muvafık bir sunum dinlemiş olduk. Cüneyd'in tasavvuf geleneği için önemi inkâr edilemez, bu kendi yaşadığı dönem için geçerli olduğu kadar, sonrası için de söz konusudur.

Muhtemelen bu nedenle tasavvuf anlayışında farklılaşan kimi zümrelerin her biri Cüneyd'le ilgili bir kanaate sahip olabilmiş ve her biri kendi cephesinden yeni bir Cüneyd kimliği inşa etmiştir. Bu durumun tasavvuf araştırmaları için ayrı bir zorluğu ortaya çıkardığı muhakkaktır, o nedenle "Cüneyd'in sekiz şartı" diye şöhret bulan tasnife dair değerlendirmelerinin ayrıca önem arz ettiğini düşünüyorum.

Öyle görünüyor ki Cüneyd ile ilgili kanaatler arasında onun tasavvuftaki "uzlaşmacı dilin kurucusu" olduğu şeklindeki düşünce oldukça önemli bir yer tutuyor. Her ne kadar çalışmalarımızda bu ifadeyi kolaylıkla kullanmış olsak da yine de "uzlaşmacı dil" ile ne kastedildiğine dair tavzihe muhtaç yönler bulunur. Tasavvufun gelişim seyri açısından baktığımızda ibahilik ve hulûlîlik gibi iki büyük sorun karşısında sûfilerin temel olarak amelî yücelten yaklaşımlarının önemi takdir edilebilir. Bu çerçevede "şeriata uygun" bir tasavvuf anlayışının Cüneyd'in şahsında temessül ettiğini varsayıyoruz. Cüneyd'in "uzlaşmacı dili" denildiğinde genel olarak inanç ve ibadet alanındaki temel ilkelerle çelişmeyen, daha açık ifadeyle bu konularda hâkim kelâm ve fıkıh anlayışına tabi olan bir anlatım biçimini benimsediği kastediliyor. Bununla birlikte onun temel düşüncesi olan fena ve tevhid anlayışı dikkate alındığında bunu tam olarak izah etmekte zorlanabiliriz.

Cüneyd'in fena ve tevhid görüşü her şeyden önce dönemindeki hâkim "insan" görüşünün dönüştürülmesi esasına dayanır. Söz konusu hâkim görüş, daha çok fıkıh eksenli bakış açısının ve Mu'tezile kelâmındaki özgür insan anlayışının birlikteliğiyle ortaya çıkan "mükellef insan"

* Prof. Dr., Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, bayram.baser@yalova.edu.tr

tanımında dile getirilir. Bu bakımdan tasavvuf dışındaki disiplinlerin gözünde insan, ilâhî teklife muhatap olan ve bütün söz, davranış ve tavırları mükellef olduğu sorumlulukları yerine getirmekle sınırlı bir öznedir.

Bu değerlendirmenin bir genelleme içermesi, Cüneyd'in etkisini anlamamız bakımından önemsizdir. Çünkü Cüneyd ve takipçisi olan sûfiler bu tanımları kabul etmekle birlikte eksik bulmuşlar ve tasavvuf anlayışlarını bunu ikmal üzere inşa etmişlerdir. Bu noksanlık, insanın teklifindeki gaye ve son fikriyle ilgilidir. Elbette, dinî ilimler ahiret ve hesap günü konularını işlemişlerdir, fakat sûfilere göre onların konuyu ele alış biçimi, insana bu dünya hayatında dönüştürücü bir etki sağlamaktan uzaktır.

Cüneyd, teklife "fena ve tevhid" şeklinde bir maksat tayin ederek, tabir yerindeyse diğer dinî ilimlerin "ahiret" hayatına tehir ettiği şeyi, yani Hak ile mülâki olmayı, bu dünya hayatına taşımayı hedefler. Bu bakımdan Cüneyd, insanın bütün hayatını tevhidi idrak etme ve Hakk'a vasıl olma maksadı içeren bir seyir olarak görür. Fakat bunu, dinî ilimlerin belirli sınırlar çizdiği ve donuklaştırdığı iki hususla hesaplama yapması imkânsızdı. Bunlardan birincisi tevhid tanımıdır.

Diğer disiplinler çerçevesinde gelişen anlayışa göre tevhid Allah'ın niceliksel olarak tek ve biricik oluşunu ifade eder. Cüneyd ise bunu insanla ilgili bir kavrama dönüştürerek tevhidin hayat boyu yapılan amel neticesinde kemâle eren bir kabul olduğunu savunmuştur. Hakk ile mülâki olmak insanın O'nunla arasına giren her türlü alakadan sıyrılarak "bir" haline gelmesiyle mümkündür ki fena dediği budur. İkincisi ise bu anlayışın zeminini oluşturan "ezelî insan" fikridir. Ehl-i sünnet kelâmının henüz gelişim aşamasında olduğu ve taaddüd-i kudema görüşüne sahip Mu'tezile'nin hâkim olduğu bir dönemde Cüneyd, insanın bedensel varlığını önceleyen ruhani varlığını onun seyrinin başlangıç noktası haline getirmiş ve bu dünya hayatının maksadını o başlangıç noktasına geri dönmek olarak anlamıştır. Benzer düşünceleri Ebû Sa'îd el-Harrâz ve Hallâc'da da görebiliriz. Kabul etmek gerekir ki bu hususlar, Cüneyd'in yaşadığı döneme hâkim olan ilim anlayışı bakımından yenidir ve ancak "ayrıştırıcı" bir dil kullanılarak ortaya konulabilecek düşüncelerdir.

Öte taraftan Cüneyd'in kimi görüşlerini açıklıkla anlayabilmenin ve hâkim fıkıh-kelâm anlayışıyla bağdaştırmanın ne kadar güç olduğunu yine kendi şahitliğinden hareketle görebiliriz. Söz gelişi Ebû Bekir el-Kisâî'ye yazdığı bir mektupta, görüşlerini herkese aktarmamasını; insanların henüz bu konuları duymaya hazır olmadıklarını; nitekim İsfahan'dan bir grubun bu sebeple kendisini yanlış anladıklarını ve uzun süre onları tashih etmekle uğraştığını belirtir.

Bir başka örnek, Ebû Hüseyin en-Nûrî ile yaşadığı hadisedir. Nûrî, Gulâmu Halîl olayından sonra bir müddet Bağdat'tan ayrılmış ve döndüğünde Cüneyd ve çevresinin kullandığı dili "anlaşılmaz" ve "yabancı" bulduğunu söyleyerek onlardan ayrılmayı tercih etmiştir. Yine Cüneyd bir sözünde sûflerin meclislerinden daha üstün bir ilim meclisi olmadığını dile getirir. Daha önemli bir yaklaşımı tevhid hakkındadır. Ona nispet edilen *Kitâbu's-sırr'* da Allah'ın bütün sıfatlarını incelikleriyle bilmeyen kişinin "tevhid" ehli olamayacağını; bunun yolunun ise tasavvuf olduğunu söyler. Bütün bunlar Cüneyd'i hangi anlamda bir "uzlaş" temsilcisi sayacağımızı güçleştiren kriz örnekleridir.

Bu meyanda dikkat çeken bir başka nokta, Cüneyd'in Gulâmu Halîl olayındaki tavrıyla ilgilidir. Klâsik kaynaklarda buna dair anlatılar, Cüneyd'in "fakih olduğunu söyleyerek kurtulduğu" cümlesiyle biter. Doğrusu bu cümle birkaç açıdan sorunlu görünür. En başta, Cüneyd'in soruşturmadan kurtulabilmek için "sûfi" olduğu halde açık bir aldatmaya başlamış anlamı ortaya çıkabilir. Oysa Cüneyd'in henüz gençliğinde fıkıh eğitimini tamamladığı ve kaynakların ifadesine göre "fetva verebilecek" düzeyde yetkinlik kazandığı aktarılır. Her ne kadar Ebû Ali Sevr'den fıkıh öğrendiğine dair doğrudan kendisine atfedilen bir söz bulunmasa bile Cüneyd kendisini o dönemde gerçekten "fakih" olarak tanımlıyor olabilir. Eğer durum böyleyse, bu kez de "fakih" olmanın, kişiye dine muvafık olmayan birtakım görüş ve uygulamalara sahip olma salahiyeti verdiği ya da en azından hukuk makamlarının bu kişilere dokunamayacağı ihmasını içermesi bakımından bu anlatı sorun teşkil eder.

Bildiğimiz kadarıyla Cüneyd'in kendisinden bu olaya ilişkin herhangi bir soruşturma diyalogu nakledilmemiştir, dolayısıyla bunu sonraki kaynakların bir üretimi olarak görmek ve buna göre değerlendirmek gerekir. Gulâmu Halîl olayının 264 yılında meydana geldiğini, bu esnada Cüneyd'in muhtemelen 50'li yaşlarına yaklaştığını ve uzun yıllar boyunca Mansur Camii'nde halka açık dersler verdiğini hatırd tutmak gerekir. Kaynaklar bu derslerin tefsir, fıkıh, hadis gibi ilimlere ait meseleleri kapsadığını belirtmişlerdir. Dolayısıyla "tasavvuf" alanına giren sohbetlerini bu camide yürütmediğini düşünebiliriz.

Cüneyd'in Bağdat'taki tasavvuf anlayışının merkez ismi olarak öne çıkması Gulâm Halîl olayından vefatına kadarki geçen otuz üç senelik zaman dilimi içerisinde gerçekleşmiş olabilir. Başka deyişle bir mutasavvıf olarak Cüneyd'e bu dönem içinde rastlarız. Bu bakımdan sorun, Cü-

neyd'in "uzlaşmacı" diliyle "kriz" içeren dili arasında bir geçiş ve değişimin mevcut olup olmadığının tespiti ve bunların ayrıştırılmasında odaklanmalıdır.

Serrâc, Kelâbâzî, Hucvîrî ya da Kuşeyrî gibi yazarlar Cüneyd'in düşünce gelişimini gösterme konusunda yetersiz kalabilirler. Üstelik bu eserler Cüneyd'in temel görüşlerini öğrenebileceğimiz eserler olmaktan da uzaktırlar. Cüneyd'e atfedilen *Risaleler* bir şekilde günümüze ulaşmasaydı onun fena ve misak görüşlerinin ayrıntılarını bilemeyebilirdik.

Meselâ Kuşeyrî fena-bekâ terimlerini anlatırken temel olarak bunu kötü ahlâkın giderilip yerine güzel ahlâkın gelmesi olarak tanımlar ve Cüneyd'e hiç atıf yapmaz. Bu anlamda Hucvîrî ahlâkî anlamdaki fenanın, sûfilerin kastettiği esas fena olmadığını hatırlatır. Muhtemelen Kuşeyrî'nin tanımına Cüneyd'in bir itirazı olmazdı, fakat Kuşeyrî'nin üslubu, "uzlaşmacı dil" dediğimiz şeye, Cüneyd veya öncesinden daha çok, hicrî 350'lerden sonra yazılan bu ilk tasavvuf derlemelerinde rastlayabileceğimizi gösteren örneklerden sadece biridir.

Hâsılı Cüneyd'i kolaylıkla "uzlaşmacı" dilin kurucusu olarak algılamamızın en önemli nedeni, onun düşüncesinin gelişim safhalarını klâsik metinlerden hareketle doğru bir kronolojiye yerleştirememek. Bu yüzden Cüneyd'in entelektüel kişiliği ile ilgili bildiklerimiz konusunda kanaatimce bugün hâlâ belirsizlik yaşıyoruz. Kaynaklardaki verilerin yetersizliği bunun sebebi olarak öne sürülebilir, fakat bu kronolojik gelişimi doğru takip edebilirsek eldeki bilgileri değerlendirmekte yaşadığımız sorunları aşabiliriz. Aksi halde Cüneyd'den aktarılan ifadeler bir araya getirildiğinde "çelişkili bir mutasavvıf" ile karşı karşıya olduğumuz kolaylıkla iddia edilebilir.

GENEL DEĞERLENDİRMELER

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Toplantının formatı konusunda bazı eleştiriler yapıldı. Öncelikle bu hususta bazı şeyler söylemek istiyorum. Dünya haritasını önümüze koyup İslâm kültürünün yayıldığı ortamlara baktığımız zaman Asya bölgesinde merkez olarak Semerkant ve Maverâünnehir'i görüyoruz. Orta Doğu'da merkezlik her ne kadar Şam ile Bağdat arasından gidip gelmekte, biri Emevilerin diğeri ise Abbasilerin merkezi rolünü üstlenmiş ise de Bağdat'ın bir adım öne geçtiğini görüyoruz. Kafkaslar, Anadolu ve Balkanlar'da İstanbul rakipsiz merkezdir. Avrupa'da merkez Endülüs, Kuzey Afrika'da ise Kahire'dir. Buradaki merkezilikten kastımız bir bölgede bilim, kültür, sanat ve medeniyetin tüm unsurlarının yayılmasıdır. Yoksa belediye sınırlarıyla Bağdat'ı esas alma gibi bir durum değildir. Böyle bakınca da bir bölgeye katkıda bulunmuş insanlar mesela İbn Sina Bağdat doğumlu olmasa bile Bağdat'ta yaşadığı için bu bölgenin düşünürlerinden kabul edilmektedir. Aynı şey İbn Füreke ve Cüveynî için de geçerlidir.

İkinci olarak "bu çalışmaya fıkıh ilmi veya Ebû Hanife niye dâhil edilmedi?" diye bir soru soruldu. Ebû Hanife'ye saygımız, hürmetimiz sonsuzdur. Bunda hiçbir tereddüt yok. Biz, geçen yıl Maturidî'yi işlerken onun mezhebini Ebû Hanife'den başlattık. İkincisi de biz çalıştayın ana başlığı olarak: "İslâm düşüncesinin ekolleri" diyerek daha çok metafizik düşünceler etrafındaki tartışmaları esas aldık. Tabi ki Ebû Hanife, İmamı Şafi, İbn Hazm gibi âlimler metafizik olmasa da amelî düşünce üzerinde çok etkili olmuş kişilerdir. Fıkıh ilmini geçen yıl olduğu gibi bu sene de çalıştay konularına dâhil etmedik. Bu seride hep üç ana disiplini esas aldık.

Aslında bu toplantının amacını şöyle hayal edebilirsiniz; Düşünün ki Marmara denizinde üç tane ada var, bunlarda oturan insanların kendilerine göre bir takım anlayışları ve yaşam şekilleri var. Bir de üzerinde hiç insan bulunmayan dördüncü bir ada var ve siz burada yeni bir yaşam

oluşturmak istiyorsunuz ve diğer üç adada oturan insanların düşüncelerinin ve yaşam şekillerinin sentezi olan bir kompozisyonu hedefliyorsunuz. Diğer adalardakiler gelsin burada yeni bir şehir kurup burada otursunlar. Onun için de adaların tek birinin değil, her üçünün de gelenek, anlayış ve düşüncelerinin göz önünde bulundurulduğu yeni bir hayat kurulmasını istiyorsunuz. Amacınız eski adaları tanıtmak veya tekrar etmek değil, yeni adada, diğer adaların birikiminden de istifade ederek yeni bir yaşam, yeni bir şehir oluşturmak. Bu toplantılardaki asıl amacımız böyle bir şey. Günümüzde İslâm düşüncesinden söz ettiğimizde nasıl bir formatı öngörüyoruz? Yeni düşüncenin formatı ne olmalı, yaklaşımları nasıl olmalı? Şayet söz konusu adalar arasında köprüler kurulmayacak olursa, günümüzde olduğu gibi kelâmcılar bir kelâm şehri oluşturmak, tasavvufçular sadece tasavvufun egemen olduğu bir şehir inşa etmek, felsefeciler de kendilerine uygun bir şehir bina etmek isteyeceklerdir. Her birinin bir takım fezaili olsa bile yetersizlik ve kusurları da söz konusudur. Sentez yapılmadığı takdirde fezail de eksik ve kusurlar da aynen devam edecektir. Bu nedenle hareket ve çıkış noktamız eksantrik, dışlayıcı ve ötekileştirici olmamalı, aksine köprüler kurucu, paylaşımcı ve empatiye açık olmalıdır.

Toplantının seyri konusunda da benim bazı eleştirilerim var. Katılımcılar genellikle sadece kendi ihtisas alanlarına ilişkin tebliğleri dinleme ve müzakere etme yolunu tercih ettiler. Bana göre katılımcılar sadece kendi oturumlarını değil, bütün oturumları takip etmeliydiler. Söz gelimi felsefe hocaları, felsefe oturumu bitince oturumu terk ediyorlar. Ada me-teforumuzda olduğu gibi Sanki diğer adalar bizi ilgilendirmiyor der gibi davranılıyor. Kelâm oturumunda kelâmcılar hazır, oturum tamamlanınca onlar da gidiyorlar. Tabii hepsini takip eden hocalarımız da var. Onlara özellikle teşekkür ediyorum. Aslında her üç disiplinin bazı ortak konuları ve kavramları var. Takip edilse yararlanılacağı gibi katkı da sağlanabilir.

Son bir husus ise şu: Bazı müzakereciler “İslâm düşüncesi” tabirini eleştirdiler. Bilindiği üzere bazı müsteşrikler İslâm düşüncesi yerine Arap düşüncesi tabirini kullanıyorlar. Buna biz katılıyor muyuz? Hayır. Aynı şekilde İranlılar da Fars düşüncesi diyorlar, buna da katılmıyoruz. Bizimkiler ise Türk düşüncesi diyorlar, buna da katılmıyoruz. O zaman hepimizi bir araya getiren ve bütün İslâm ümmetini birleştiren kapsayıcı

bir tabir kullanalım. Bu tabir İslam düşüncesi tabiridir. Bunu Hilmi Ziya Ülken kullanıyor. Biz niye kullanmayalım.

Ben bütün katılımcı hocalarımıza teşekkür ediyorum. Sizlerin iştiraki ve katkıları olmasa bu toplantılar olmaz. İki gündür sabah başlıyoruz ve akşama kadar ihlasla, samimiyetle çalışıyoruz. İslâm düşüncesini yüceltmekten başka bir niyetimiz yok. Hem Üniversitemiz hem de vakfımız adına sizlere çok çok teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ

Ben de her iki tebliğciye teşekkür ediyorum. Tebliğler çok uzun, çalıştay olduğu için geniş malumat vermek adına böyle geniş hazırlanmış. O sebepten tebliğin hepsi sunulamıyor. Aslında öne çıkan değerli görüşler dikkate alınarak tebliğ hazırlansa hem sunumu daha kolay hem de işi kolaylaştırır. İşe yaramaz bir takım bilgileri tekrar öne sürmek bize pek fazla fayda sağlamıyor. Bu açıdan her iki tebliğde de eleştirel bir yaklaşım göremedim. Aslında eleştirel bir yaklaşım mutlaka olması gerekiyor. Her iki tebliğ için söyleyeceğim birinci husus bu.

İkinci olarak, Hem Cemalettin Erdemci Bey, hem de Hikmet Hanım her ikisi de, “el-Has Ale’l-Bahs” eserinin Mu’tezileden ayrıldıktan sonra yazıldığını söylediler. Aslında metni okuyarak hükme varmanız daha isabetli olurdu. Meselâ ben, kelâm ilmine dalmanın cevazı hakkındaki metni okuduğum zaman adalet ilkesine vurgu yaptığını “el-adl” gördüm. “Adl” aslında Mu’tezile’nin temel bir ilkesidir. Dolayısıyla Mu’tezile’den ayrılmadan önce yazdığı bir eser olduğu kanaatindeyim. Çünkü bu kendi beyanıdır. Bu eserin Eş’arî’ye ait olduğunda bir problem olmadığına göre onun Mu’tezile döneminde yazmış olduğu ortaya çıkıyor. Kaldı ki, Mu’tezile döneminde iken yazması çok daha doğru. Çünkü Ebu’l- Muin en-Nesefî’nin deyimiyle Eş’arî, mütekellimû ehli’l-hadistir. Bir defa bunu gözden kaçırmayalım.

Biz ehli-i sünnet kelâmı diyoruz ama aslında şöyle bir ayrımı da yapmamız lazım; mütekellimû ehli’l-hadis ve mütekellimû ehli’l-rey. Bu çok önemli bir ayrımdır. Bu ayrım yapılmadığı için İslâm dünyasında ehli-re’yin usûluddîni ile ehli-i hadisinin usûluddîni birbirinin içine girmiş, karışmış hâlâ biz bunu ayırtıramıyoruz ve içinden de çıkamıyoruz. Bütün Hanefî coğrafyada herkes mütekellimû ehli’l-hadis usûluddinine göre

inanıyor ve yaşıyor. O itibarla böyle bir ayrımı yapmamız gerektiğini düşünüyorum.

Cemaleddin Bey, tebliğinde Selef ile Selefiyye ayrımı yapmıyor. Aslında bu ayrım çok önemli. Ya Selefiyye yerine ashabü'l- hadis veya ehl-i hadis diyeceksiniz. Çünkü müteşâbihat konusunda Selefin inancıyla Selefiyyenin inancı aynı değildir. Meselâ selef diyor ki: Biz müteşâbih âyetleri hiç te'vil etmeyiz, sadece onlara inanırız. Ama Selefiyye: Biz onları bilâ keyf kabul ederiz. Allah'a el isnat ederiz ama bilâ keyf. Bu çok önemli bir ayrımdır. Metninizde bu karışmış onu düzeltmeniz gerektiğini düşünüyorum.

Allah'ın varlığı konusunda onun risâlesindeki deliller bence çok daha önemli. Aslında onları öne çıkarmak lazım. Yani insanın oluşumuyla ilgili Kur'ân-ı Kerim'de geçen, aşılınmış yumurtadan insan haline gelmesini öne çıkaran bir delil daima Eşarî'de gösteriliyor ama onun gaye ve nizam delili manasına gelen bir takım bilgiler vardır. Bence onlar çok daha önemli, daha felsefî, daha teorik temelleri olan delil olarak gözüküyor.

Hikmet Hanım, Eş'arî'nin ehl-i sünnet kelâmının kurucusu olduğunu söyledi. Aslında kurucularından biri diye onu değiştirmek lazım. Niye çünkü Maturîdî'yi unutmamak lazım.

Son olarak şunu demek istiyorum. Aslında her iki tebliğciyi de eleştirel bir yaklaşım içinde görmek isterdim. Eşarî bugün bize ne söylemek istiyor. Bugün hangi görüşlerinden yararlanabiliriz. Bu önemli bir noktadır. Sistematik kelâmın problemlerine ne gibi önemli katkıları var. Bugün için hangilerinin işe yaramaz olduğunu, zayıf olduğunu da ortaya koymak faydalı olacaktır diye düşünüyorum. Teşekkür ederim.

Prof. Dr. Mahmut KAYA

Benim gerçekten hem yaşım hem de yetişme tarzım sizden farklı olduğu halde bugün fevkalade bahtiyarım. Türkiye'nin geleceği konusunda fevkalade ümit varım. Sizleri gördükçe, bu ilmî şölenlere şahit oldukça hakikaten mutlu oluyorum. Çünkü ben Osmanlı'nın son dönem ulemasına yetiştim, birçoklarından da feyiz aldım. İki hoca efendinin bir araya gelip de bir dinî meseleyi konuştukları, tartıştıkları, müzakere ettikleri vâki değildi. Biz böyle bir şey görmedik.

Şuna da inanıyorum 623 yıl devam eden Osmanlı döneminde de böyle ortamlar hiç olmadı. Bunu söylerken “recmen bil gayb” söylemiyorum. Bunu medrese tarihini, eğitim sistemini çok iyi bildiğim için söylüyorum ve bu konuda iddialıyım.

Bugün için İlâhiyat Fakültelerimizin sayısı 105-106 civarındadır. Bunların çokluğu bazılarını rahatsız edebilir ama beni rahatsız etmiyor. İnanıyorum ki, keyfiyetler kemiyetlerin içinden çıkar. Kemiyetler ne kadar fazla olursa keyfiyetli insanların, nitelikli insanların daha çok çıkma şansı fazladır.

Bu müzakerelerin çok büyük faydası var ama artık şu aşamayı geçmemiz, bu merhaleden daha ileriye gitmemiz lazım. Bugüne kadar kuruluş dönemimizdi diyelim. 1400 yıllık geçmişimizle ilgili literatürü tanıdık, Arapça’yı biliyoruz, yabancı dillere vakıfız, literatüre hâkimiz ve çok geniş araştırmalar yapıyoruz. Artık arkoloji yapmaktan vazgeçelim. Bir tarafтан bu araştırmalar yapılacaktır ama burada kalmayalım istiyoruz. Neden? Çünkü çağımızda ve çağımızın getirdiği bu modernitenin ve bu liberal sistemin getirdiği o kadar çok problem var ki, inanç olarak kelâmcıların, İslâm felsefecilerini, ahlâk olarak tasavvuf düşüncesini ilgilendiren o kadar çok problem var ki, biz insanların bugün tıkanıdığı noktada bunların elinden tutmak zorundayız. Bizim geçmişimiz bizim birikimimizdir onları araştırmak görevimizdir ama buradan kalkarak çağı araştırmak bizim insanımızı Kur’ân ve Sünnet çerçevesinde sırat-ı müstakimde tutabilmenin mücadelesini vermeliyiz.

İslâmiyet Arap yarımadasında zuhur etmiştir. Bu coğrafya tarih boyunca devlet kurmamış, hiç bir kurumu yok. Devlet olmayınca ne mektep var, ne medrese var, ne kitap var, ne de kütüphane var. Sadece sözlü kültür var, bir kabile hayatı yaşıyorlar ve herkes kendi başına buyruk. İslâmiyet öyle bir devirde zuhur etti. Hicretten itibaren de devlet dini oldu. İslâmiyet başlangıçtan beri 1923’e kadar devlet dini olduğu için ne kadar saldırı yapılırsa yapılsın istenilen tahribatı elde edemediler.

Hız. İsa iki buçuk yıl kadar peygamber olarak yaşadı. Getirdiği dini, hayata geçirme imkânını bulamadı. Getirdiği din devlet dini olmadığı için kısa zamanda bozuldu. Hem de havari geçinen bir takım kimseler tarafından tahrif edildi. Ancak dört yüz sene sonra Konstantin tarafından 325 yılında İznik konsülü tarafından devlet dini oldu. Ama olan olmuştu. O

kadar tahrifât olmuştu ki, zaten bugünkü Hıristiyanlık Hz. İsa Hıristiyanlığı değil Sen Pol Hıristiyanlığıdır. Sen Pol: “Şeriatı niye savunuyorsunuz Hz. İsa’yı ipe gönderen şeriat değil midir? Bundan kurtulmak lazımdır” diyor. Allah’a şükür İslâmiyet zuhur ettiği günden beri devlet dini olmuştur.

Şuraya gelmek istiyorum: Evet İslâmiyet böyle bir coğrafyada zuhur etti. Hz. Ömer döneminde Arap Yarımadası’nın dışına yayıldı. O günün dünyasında iki büyük imparatorluk vardı. Sasânî İmparatorluğu ve Bizans İmparatorluğu. Sasânî İmparatorluğu ortadan kaldırıldı. Bizans imparatorluğunun da büyük kısmı Ankara İçlerine kadar fethedildi.

Şunu esefle söylemek isterim –İnşaallah yanlış anlaşılmasın-: Biz İran’ı fethettik ama İran bizi fethetmediyse de eteklerimize tutunarak bizim düşüncemizi dejenere etmiştir. Bağdat ve o coğrafyaya İran kültürü hâkimdi. Neden tasavvuf Mekke, Medine’de zuhur etmedi de, Kûfe’de, Basra’da, Bağdat’da zuhur etti. Çünkü buralarda Şamanist kültürü var, Şaman dervişleri var. Hıristiyan keşişleri, Hıristiyan kültürü var. Halk da onları aziz olarak biliyor ve onlar hakkında o kadar kerametler anlatılıyor ki, bizim Müslümanlarda keşke bizim de böyle kimselerimiz olsa diyor. İslâm’ın yüksek hakikatlarını halka indirmek için bir takım menkıbelerle, sembollerle anlatmaya çalıştılar.

İddialı konuşmak istemem ama Cüneydî Bağdadî neden sahvı tercih ediyor da, Beyazid-i Bestamî sekri-keşfi tercih ediyor. Çünkü Beyazid-i Bestamî olsun, Hallâc-ı Mansur olsun bunların alt yapılarında Budist kültürü var. Hallâc-ı Mansur üç sene Hindistan’da kalmış, oradaki Yoga kültürünü, Nirvanayı biliyor. İbrahim Ethem’de de Budist kültürü hâkim. Mâverâü’n-nehir’de aynı şekilde.

Bütün bunlara rağmen hepsi Allah’a şükür tevhit akidesine bağlı. Bir takım aşırı yorumlar var. Ben şunu diyorum: Biz *Tehâfütü’l-Felâsifé*’yi yazdık ama *Tehâfütü’l-Sûfiyye*’yi yazmadık. Yazmamız gerekirdi. Kur’ân ve İslâm kültürüyle yetişmemiş akıl hastası bir mühendis kalkıyor televizyon kuruyor, etrafına adamlar topluyor, Amerika’da ölüyor buraya getiriyorlar ve üç bin kişiyle cenaze namazı kılınıyor.

Bu adam diyor ki: “Arş-ı âlâda iki rek’at huzur namazı vardır; ben de oranın imamıyım.” Birileri her gün peygamberle görüşüyor. Bir baş-

kası: “Günde beş defa peygamberle görüşmeyen kimse ben şeyhim di-yorsa yalan söylüyor” diyor. Bütün bunlar tasavvuf adına yapılıyor. *Tehâfütü'l-Sûfiyye'*yi yazmış olsaydık belki bunların önüne geçilirdi. Bir başkası: “Fılanca zatın yüzünü görmek yüz elli yıl nafilâ ibadetten evla-dır” diyor.

Onun için diyorum ki, iyi ki varsınız, meseleleri biliyorsunuz. Bu bakımdan ben fevkalâde müsterihim, memnunum ama önümüzde birçok problem var. Bütün bunları birer birer açacağız inşallah...

Buradaki arkadaşların hoşuna gider diye bir şiir okumak istiyorum:

SEN

Ben nerdeyim cânân nerde
Hasretiyle düştüm derde
Vuslata can atıyorum
Varlık önümde bir perde

Ne candan geçtim ne tenden
Utaniyorum kendimden
Ne kadar yakınsın bana!
Ne kadar uzağım senden!

Evvel sensin âhir de sen
Bâtın sensin zâhir de sen
Bir sardın ki benliğimi
Bende konuşan sanki sen

AKIL ve GÖNÜL

Koşa koşa yoruldu
Bulanıktım duruldum
Ben aşkı tanıyınca
Can evimden vuruldum

Yol yokuştü düz oldu
Geceler gündüz oldu
Kapadım gözlerimi
Artık gönlüm göz oldu

Onulmaz oldu yara
Bu yarayı kim sara
Akıl aşka yabancı
Onu gönülde ara

Akıl gezdi dolaştı
Nice engeller aştı
Gördü aşkın yüzünü
Aklın gözü kamaştı

Akıl aradı durdu
Bulduğu hep kusurdu
Aklın akli olsaydı
Derhal gönül olurdu

Akıl koştukça koştı
Gönül coştukça coştı
Yoruldu kaldı akıl
Gönül galip olmuştu

ÖZET

BAĞDAT İLİM HAVZASINDA İSLÂM DÜŞÜNÇESİNİN ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ

İslâm Düşüncesi, İslâm Medeniyetinin gelişmesi ve genişlemesine paralel olarak muhtelif merkezlerde yoğunlaşmıştır. Günümüzden geriye doğru baktığımızda bu merkezleri Mâveraü'n-nehir, Bağdat, Kahire, İstanbul ve Endülüs şeklinde ifade edebiliriz. Söz konusu bölgelerde ortaya konulan ilmî ve kültürel birikimi bir arada düşünmek, mümkünse bir pota içinde eritmek günümüz açısından önem arz etmektedir.

Bu düşünceden hareketle 13-14 Ekim 2018 tarihlerinde yapılan “Mâveraü'n-nehir’de İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri” konulu toplantının devamı olarak 2019 yılı içinde Vakfımız, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile müştereken 14-15 Aralık 2019 tarihlerinde “Bağdat İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin İlk ve Öncü Şahsiyetleri” konulu bu ilmî ihtisas toplantısını gerçekleştirmiştir

Bu toplantıda “Abbâsî Tarihinden Günümüze Entelektüel Bir Yapılanma Örneği: Bağdat; *İmam Eş’arî’nin Hayatı, Eserleri Ve Kelâmî Görüşleri*; Bağdat İlim Havzasında İslâm Felsefesinin Öncü Şahsiyetlerinden Ebû İshak el-Kindî ve İbn Sînâ; Tasavvuf İlminin Öncü Şahsiyetlerinden Cüneyd el-Bağdadî” ile ilgili tebliğler sunulmuş, bu tebliğler müzakere edilmiş ve toplantı metinleri bir araya getirilerek bu eserde neşredilmiştir.

Emek ve gayretlerimizin sonuç vermesini ve rızây-ı Bârî’ye uygun cereyan etmesini Yüce Mevlâ’dan niyaz ediyoruz. Gayret bizden, Nusret ve Tevfik O’ndandır.

المخلص

رواد الفكر الإسلامي الأوائل في بغداد العلمية

اتخذ الفكر الإسلامي لنفسه مراكز مختلفة في أنحاء الأرض حيث تطورت الحضارة الإسلامية وتوسعت جغرافياً، ويمكننا القول إن بلاد ما وراء النهر وبغداد والقاهرة واسطنبول والأندلس كانت بعض تلك المراكز، وإن الجمع بين التراكمات العلمية والثقافية التي تم تحصيلها في تلك المراكز المذكورة أمر في غاية الأهمية، ومن هنا يتأتى صهرها في بوتقة واحدة - ما أمكن - لتلامس واقعنا اليوم.

انطلاقاً من هذه الفكرة، قام وقفنا بالتعاون مع كلية الإلهيات في جامعة إسطنبول ٢٩ مايو بتنظيم ندوة علمية تخصصية موسومة بـ "رواد الفكر الإسلامي الأوائل في بغداد العلمية" بتاريخ ١٤-١٥ كانون أول ٢٠١٩ وقد كانت هذه الندوة امتداداً للندوة السباقة الموسومة بـ "رواد الفكر الإسلامي في ما وراء النهر" بتاريخ ١٣-١٤ تشرين الأول ٢٠١٨.

وقد قُدم فيه عدد من البحوث وتمت مناقشتها بدقة ومن أهمها:

البناء الفكري من التاريخ العباسي إلى الحاضر: بغداد نموذجاً.

الإمام الأشعري: حياته وآثاره، وآراؤه الكلامية.

من رواد الفلسفة الإسلامية في بغداد العلمية: أبو إسحاق الكندي وابن سينا.

من الشخصيات الرائدة في علم التصوف: الجنيد البغدادي

وبحمد الله فقد تيسر لنا نشر تلك الأبحاث القيمة لتكون بين يدي الباحثين بين دفتي هذا الكتاب،

نسأل الله عز وجل أن يتقبل جهدنا وأعمالنا التي لا نبتغي بها إلا

وجهه.

وما توفيقنا إلا بالله عليه توكلنا وإليه ننيب.

SUMMARY

THE FIRST AND PIONEER FIGURES OF ISLAMIC THOUGHT IN THE SCIENTIFIC CENTER BAGHDAD

Islamic Thought has been concentrated in various centers in parallel with the development and expansion of Islamic Civilization. Looking back from today, we can express these centers as Transoxiana, Baghdad, Cairo, Istanbul, and Andalusia. It is important for today to think together the scientific and cultural accumulation put forward in these regions, and to merge them if possible.

In this opinion, in 2019 our Foundation, with Istanbul 29 Mayıs University Faculty of Theology held this scientific expertise meeting on "**The First and Pioneer Figures of Islamic Thought in Baghdad Scientific Field**" on 14-15 December 2019, as the continuation of the meeting on "**The Pioneer Figures of Islamic Thought in Transoxiana**" held on 13-14 October 2018.

In this meeting, papers entitled "**An Intellectual Structure From The History Of Abbasid to the Present: Example of Baghdad; Imam Ash'ari's Life, Works and Theological Views; Pioneer Figures in Islamic Philosophy in Baghdad Scientific Field: Abu Ishāq al-Kindī and Ibn Sina; Pioneer Figure in Sufi Science: Junayd of Baghdad**" were presented, discussed, and brought together and published in this work.

We supplicate to the almighty Allah for our work and efforts to yield results and occur in accordance with Allah's Sake. Our success is not but through Allah. Upon Him we have relied, and to Him we return

DİZİN

A

Abbâsî Hilâfeti, 23, 54, 107
âdet, 194
ahlâk, 268, 270, 298, 313, 324, 325, 328,
348, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 366,
408, 507
Akâid, 9
Akıl, 210, 255, 268, 296, 343, 346, 348,
351, 511
Âlemin Hudûsu, 291
Aristo, 50, 153, 238, 256, 258, 259, 260,
261, 264, 299, 363, 365, 366, 378, 385,
386, 392, 396
arz ve hesap, 205
Ashâbü'l-Hadîs, 128, 129, 130, 131,
132, 133, 135, 139, 143, 144, 160, 176

B

ba's, 195
Bağdat, 2, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 13, 14, 15,
17, 23, 24, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37,
39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50,
51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64,
69, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82,
83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,
93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111,
113, 114, 115, 117, 119, 121, 122, 123,
125, 126, 127, 129, 130, 132, 134, 135,
136, 139, 143, 179, 181, 182, 231, 232,
233, 234, 235, 241, 242, 243, 244, 245,
246, 247, 249, 252, 257, 258, 259, 261,
264, 265, 271, 273, 276, 302, 304, 314,
316, 320, 361, 363, 364, 368, 369, 370,
371, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 379,
380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387,
388, 389, 390, 391, 392, 395, 397, 398,
399, 403, 408, 409, 410, 411, 412, 415,
417, 418, 428, 432, 435, 441, 443, 447,
448, 454, 455, 457, 458, 459, 460, 461,
464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 472,

477, 480, 483, 486, 487, 488, 491, 492,
493, 494, 495, 496, 499, 500, 503, 508,
512
Bağdat Mu'tezilesi, 233, 302, 304, 369,
399
belâgat, 163
Beytü'l-hikme, 111, 115, 283, 376, 377,
383, 384
Beytü'l-Hikme, 47, 48, 49, 50, 53, 274,
364, 398
Beyzâvî, 247
bezm-i elest, 439
Bilgi Nazariyesi, 332

C

celîlü'l-keâm, 190
cevher ve araz teorisi, 200
cevher ve cisim, 205
Cüneyd el-Bağdâdî, 7, 418, 472
Cüneyd'in sekiz şartı, 428, 429, 497
Cüneyd-i Bağdadî, 13, 15, 16, 496
Cüneyd-i Bağdâdî, 243, 375, 383, 417,
418, 419, 420, 425, 426, 427, 430, 435,
436, 439, 443, 446, 452, 453, 454, 455,
463, 468, 470, 471, 484, 485, 486, 487,
488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495,
496, 497

D

Dâru's-Selâm, 33, 104
dârü'l-imâre, 33
delîlü'l-hitâb, 175
duyu ve akıl, 185
düşünce ekolleri, 52

E

Ebû Ca'fer el-Mansûr, 23, 27, 28, 51,
53, 61, 66
Ebû Hanîfe, 15, 31, 53, 241, 346, 357,
503

Ebû Hanîfe, 32, 58, 62, 183, 185, 189,
 198, 199, 220, 227, 228, 264, 265, 270,
 320, 346, 347, 356, 401
 Ebû İshak el-Kindî, 11, 258
 Ebû Yusuf, 14, 15, 116, 235, 273
 Ebu'l-Hüzeyl, 304
 ecel, 225
 Eflatun, 50, 258, 412
 Ehl-i beyt, 249
 Ehl-i Beyt, 25, 37, 116
 Ehl-i Bid'at, 131, 190
 ehl-i hadîs, 47, 418
 Ehl-i Hak, 159
 Ehl-i Kible, 217, 218
 Ehl-i kitâb, 188
 Ehl-i re'y, 248
 Ehl-i Sünnet, 16, 125, 128, 129, 130,
 131, 140, 141, 161, 162, 170, 171, 176,
 183, 184, 186, 189, 190, 191, 197, 198,
 220, 222, 223, 226, 227, 245, 407, 417,
 465
 Ehlü'l-hadîs, 133
 el-Cübbâi, 132, 136, 150, 155, 180, 181,
 184, 225, 245, 266, 305, 374, 382
 el-Eş'arî, 11, 13, 15, 123, 125, 139, 140,
 141, 143, 156, 176, 259
 el-Mervezî, 140, 177, 182
 el-Mu'tazid, 81
 emir, nehiy, 172, 202
 emr, 171, 172, 467
 enâ, 432
 Endülüs, 10, 13, 109, 114, 122, 380, 388,
 503, 512
 en-Neccâr, 189, 213
 Ensar, 4
 er-Râzî, 15, 16, 82, 126, 127, 306, 307,
 367, 372, 424, 443
 Eş'arî, 6, 15, 125, 126, 127, 128, 131,
 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 141,
 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149,
 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158,
 159, 160, 161, 162, 167, 168, 169, 170,
 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179,
 181, 193, 247, 251, 252, 253, 254, 255,
 256, 257, 259, 460, 465, 466, 470, 505,
 506, 512
 Eş'arîlik, 125, 126, 144, 176, 465, 466

F

Fahreddin er-Râzî, 304
 Farâbî, 238, 239, 240, 258
 fâsık, 218
 fenâ hâli, 422
 Fıkıh, 10, 118, 122, 418, 425, 426, 451,
 465, 503

G

gâib, 192, 197, 201, 421
 gayb, 163, 192, 371, 507
 Gâye ve Nizâm Delili, 159
 Gazzâlî, 165, 166, 177, 185, 207, 229,
 237, 238, 239, 247, 255, 256, 259, 280,
 287, 290, 291, 297, 306, 307, 316, 319,
 320, 326, 356, 357, 359, 400, 402, 406,
 449, 451
 günah, 51, 222, 226, 253, 454

H

Haberî Sıfatlar, 160
 Hadis, 9, 10, 133, 143, 144, 146, 177,
 179, 183, 189, 219, 227, 243, 245, 246,
 425, 426, 493
 hâdis, 158, 164, 187, 193, 197, 198, 200,
 204, 211, 214, 215, 216, 400, 436, 437
 Halife Mehdi, 89, 90, 114
 halk/yaratma, 171
 Halku'l-Kur'ân, 171, 174, 175, 244, 466
 halku'l-Kur'ân, 119, 120
 Hârûnu'r-reşîd, 35, 39, 40, 46, 48, 50,
 52, 53
 hikmetli fiiller, 193
 Hucvirî, 419, 420, 421, 422, 423, 426,
 427, 428, 429, 432, 436, 437, 444, 472,
 474, 476, 478, 484
 Hudûs, 197, 296
 hudûs delili, 199
 hükümrânlık, 201, 210
 Hz. Peygambe, 179

İ

İbn Asâkir, 136, 137, 138, 139, 141, 142,
 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151,
 152, 153, 154, 155, 179, 180, 181, 182,
 229

İbn Hanbel, 119, 252, 253, 466, 469
 İbn Heysem, 16
 İbn Nedîm, 259
 İbn Rüşd, 216, 229, 315, 331, 340, 344, 346, 347, 358, 380, 388
 İbn Sînâ, 7, 232, 233, 238, 239, 240, 241, 258, 261, 271, 280, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 294, 295, 296, 297, 301, 306, 309, 310, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 363, 370, 372, 373, 380, 381, 388, 389, 396, 397, 400, 401, 402, 403, 409, 412, 452, 467, 512
 icmâ, 148, 189, 190, 205, 218, 223, 268
 ihtira delili, 285
 İhve-i Selâse, 137
 ikâb, 167, 203
 iktisap, 215
 ilâhî bilgi, 300, 405
 ilâhî hitap, 199
 İlim ve amel bütünlüğü, 279
 illet, 159, 208, 211, 227, 305, 307, 343, 345, 346, 356, 379, 386
 illette ortaklık, 193
 ilmü'n-nefs, 332
 İmam Mâlik, 185, 465
 imâmet, 51, 143, 145, 223, 353
 iman, 145, 156, 179, 187, 196, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221
 inkâr, 148, 149, 156, 173, 180, 194, 207, 214, 219, 256, 298, 438, 462, 481, 497
 irşâd, 188
 İslâm Felsefesi, 9, 10, 11, 146, 257, 274, 275, 277, 308, 310, 363, 368, 374, 396, 409
 İslâm'ın Altın Çağı, 44
 ismet sıfatı, 222
 İstanbul, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 13, 17, 19, 21, 26, 27, 28, 30, 35, 39, 40, 44, 47, 50, 53, 54, 55, 103, 104, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 123, 133, 144, 146, 162, 177, 178, 185, 191, 193, 194, 198, 199, 207, 209, 216, 219, 220, 228, 229, 230, 231, 233, 235, 236, 237, 238, 247, 255, 256, 259, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 280, 281, 282, 288, 289, 291,

296, 301, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 316, 317, 319, 320, 321, 325, 326, 331, 333, 334, 340, 344, 346, 357, 358, 359, 360, 363, 389, 396, 402, 403, 419, 420, 421, 422, 424, 426, 430, 431, 435, 436, 443, 444, 445, 446, 484, 488, 491, 503, 512
 istidlâl, 151, 153, 189, 191, 192, 227, 267, 269, 453
 İstidlâl Usulleri, 191
 istitâat, 191, 216
 istivâ, 160, 161, 204, 205
 ityân, 205

K

Kâbe, 28, 40, 368
 kabir azâbı, 143, 225
 kader, 143, 145, 151, 191, 213, 407
 Kader, 9, 420, 440, 443
 Kâdî Abdülcebbar, 303
 kadîm, 158, 160, 170, 173, 187, 197, 198, 200, 202, 203, 211, 214, 221, 274, 291, 295, 369, 373, 400, 412, 436, 437
 kâim, 170, 198, 204
 Karşı Mihne, 125, 129, 132
 kazâ, 143
 Kelâm, 4, 9, 10, 11, 123, 125, 129, 130, 131, 133, 139, 141, 144, 145, 150, 155, 156, 177, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 191, 192, 194, 196, 197, 203, 207, 209, 213, 224, 228, 229, 230, 231, 233, 247, 251, 252, 253, 256, 257, 261, 267, 305, 311, 361, 363, 395, 396, 426, 435, 436, 450, 451, 453, 504
 Kelâm Ekolü, 125
 Kelâm İlminin Müfredatı, 10
 kesb fiili, 215
 Kesb Teorisi, 213
 kıyâs, 186, 194
 Kindî, 7, 13, 14, 15, 16, 46, 234, 236, 257, 258, 259, 260, 261, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 298, 299, 300, 301, 308, 309, 310, 314, 316, 325, 331, 350, 359, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 373, 376, 377, 378, 381, 383, 384, 385, 386, 389, 393, 394, 395,

397, 399, 400, 403, 404, 405, 406, 409,
410, 411, 412, 413, 467, 512

Kredi, 9

Kur'ân, 25, 42, 43, 45, 46, 51, 129, 130,
134, 137, 143, 145, 147, 150, 152, 153,
155, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 164,
165, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 175,
176, 184, 186, 187, 189, 192, 196, 201,
202, 217, 221, 223, 225, 227, 234, 236,
237, 240, 243, 245, 246, 252, 253, 257,
262, 265, 267, 274, 299, 317, 328, 405,
407, 427, 439, 441, 448, 449, 450, 452,
455, 459, 465, 467, 473, 482, 492, 493,
506, 508, 509

Küllâbîler, 125, 176, 465

kün/ol, 173

L

levh-i mahfuz, 238

M

Makâlât, 146, 162, 303, 304

Mâtürîdî, 166, 168, 170, 172, 176, 183,
210, 230, 234, 235, 236, 237, 239, 265,
267, 270, 304, 305, 306, 311, 401, 402,
403

Mâveraünnehir, 10, 381

Mebde-i Evvel, 356

mecî, 160, 162, 205

Medînetü'l-Mansûr, 33

Medînetü'l-Münevvere, 33

Medînetü's-Selâm, 30, 31, 33, 54, 55,
79

merhamet, 169

Mervezî, 182

Mescid-i Aksâ, 38

Meşşâî okulu, 387

metafizik, 163, 189, 192, 200, 267, 268,
274, 277, 284, 313, 321, 328, 335, 341,
342, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 365,
378, 386, 405, 409, 413, 453, 503

Mezâlim Mahkemeleri, 130, 135

Mısır, 13, 30, 36, 49, 118, 129, 133, 143,
169, 177, 243, 263, 303, 310, 311, 419,
446, 458, 464, 465, 467

mihne, 47, 109, 110, 112, 113, 118, 128,
133, 135, 176, 242, 245, 246, 248, 263,
264, 270, 275, 455

Mihne, 14, 42, 43, 52, 53, 111, 118, 122,
125, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135,
177, 181, 234, 248, 249, 250, 251, 252,
253, 264

mîsâk, 418, 432, 439, 440, 442, 463, 496
Mîzân, 226

Mu'tezile, 118, 147, 162, 177, 180, 181,
183, 184, 186, 191, 196, 197, 198, 201,
203, 204, 207, 209, 211, 213, 216, 227,
229, 234, 235, 242, 243, 245, 248, 249,
250, 251, 252, 253, 258, 259, 260, 261,
264, 265, 266, 267, 268, 270, 274, 287,
304, 305, 311, 332, 364, 368, 369, 374,
377, 381, 382, 384, 389, 409, 410, 498,
505

Mu'tezile, 43, 50, 51, 52, 125, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137,
142, 143, 148, 149, 150, 151, 168, 170,
176, 178, 200, 201, 221, 251, 275, 308
Mu'tezilî, 50, 125, 129, 130, 132, 142,
149, 152, 156, 176, 298, 455

Mu'tezilîler, 125, 130, 131, 145, 274,
301

mûcize, 222

Muhdes, 168, 197

muhkem, 167, 170, 193, 199, 255, 267

muvâfât teorisi, 219

müfidü'l-vücûd, 345

müktesib, 214, 215

müstefidü'l-vücûd, 345

mütekelim, 174, 175, 202, 407

müteşâbihât, 161

mütevellid fiiller, 209

N

nazar, 148, 153, 169, 185, 188, 189, 191,
192, 199, 206, 207, 252, 253, 371

Nazzâm, 149, 184, 258, 259, 302, 303,
304, 305, 374, 382

nisyân, 165

Nizâmiye Medreseleri, 177

Nübüvvet, 221, 407

nübüvvet iddiası, 222

nüzûl, 162, 172, 174, 175, 205

Ö

Örf, 194

R

Râzî, 84, 93, 99, 247, 255, 256, 304, 363,
397, 407, 424
re'y ekolü, 264
reddiye, 148, 149, 150, 153, 154, 283,
365, 392, 393, 394
rubûbiyet, 156
Rü'yet, 129
rü'yetullah, 145, 149, 151, 168, 169,
191, 267
Rü'yetullah, 134, 143, 151, 168, 169,
206

S

sadâkat, 221
Sahv, 420, 452, 489, 494
saîd, 15, 220, 351
salâh-aslah, 137, 176, 260
sebr, 192, 195
sekr, 420, 421, 448, 449, 452, 460, 461,
470, 487, 488, 489, 494
Selef, 161, 165, 183, 184, 189, 190, 202,
205, 217, 223, 225, 252, 253, 262, 506
Semâ', 423
sevâp, 167
sırât, 167
siyâk-sibâk, 172
sûfî, 15, 243, 270, 374, 382, 417, 418,
419, 424, 425, 426, 427, 428, 430, 432,
436, 437, 441, 447, 450, 452, 458, 459,
460, 461, 463, 467, 468, 469, 472, 477,
480, 482, 486, 488, 492, 493, 494, 499
Sünnî, 41, 180, 183, 186, 192, 194, 198,
203, 228, 229, 230, 235, 320, 373, 390,
424, 441, 445, 455, 460, 465, 470, 473,
475, 479, 491

Ş

Şâfiî, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 136,
179, 182, 185, 191, 224, 320, 356, 357,
360, 400, 418, 457, 465, 466, 476, 480
şakî, 220
şefâat, 225
Şehristânî, 304
Şîlik, 41

T

Taberî, 49
Tasavvuf, 4, 7, 9, 10, 11, 17, 243, 415,
417, 421, 422, 423, 427, 429, 432, 435,
442, 443, 444, 445, 446, 447, 450, 451,
452, 454, 455, 459, 463, 465, 466, 470,
474, 477, 484, 485, 494, 512
te'vîl, 161, 162, 165, 166, 167, 195
tecsîm, 160, 162, 163, 166, 167, 169
Tefsir, 9, 10, 361, 395
tenbîh, 188
teşbîh, 148, 160, 162, 163, 164, 166, 167,
168, 169
teşbîh ehli, 148
tevhid, 410, 418, 432, 433, 435, 436,
437, 438, 439, 441, 448, 458, 463, 488,
497, 498, 499
tilâvet, 202
tövbe, 131, 206, 226

U

ulûhiyet, 156, 253, 255, 266, 270, 371,
478
Ulûhiyet, 298, 436, 446
Usûl Mes'alesi, 9
usûl-i selâse, 191

V

va'd ve va'id, 202
vâcibü'l-vücûd, 343, 344, 346
vahdaniyet, 298, 366
vahiy, 191, 205, 209, 239, 240, 300, 302,
331, 353, 378, 385
vahyin kaynağı, 241
varlık, 157, 158, 187, 193, 195, 197, 208,
232, 255, 256, 260, 261, 268, 276, 277,
278, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 290,
292, 293, 294, 295, 296, 297, 334, 336,
337, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 348,
356, 379, 386, 400, 401, 406, 410, 413,
438, 440, 441
Varlık, 196, 278, 291, 295, 296, 297,
310, 334, 345, 367, 509
vecd, 421, 422, 426, 475, 488
vücüb-imekân, 343

