

İSLÂM'DA DİNSEL DÜŞÜNCE NASIL KÖTÜRÜMLEŞTİ?*

L. GARDET

Herhangi bir genişliği olan kültürel bir olayı (phenomene) sarîh olarak tarihlen-dirmek (dater) daima indîdir. Onu belirleyen etkenler çeşitlidir ve asla tek bir neden-sellik gurubuna bağı değildir. Ancak böyle bir olay olup bittikten sonra onun zorunlu olarak belirlenmiş (determiné) bir gelişim eğrisi-muayyen bir yanılma ile-ortaya atılabilir.

Tarihsel olarak yerine yerleştirilmeksizin müslüman dinsel düşüncesinin kö-türümleşmesinin (ankylose) anlaşılabilceğini sanmıyorum. Bu serimin (expose) ilk kısmında bunu yapmaya çalışacağım; İkinci kısmında ise bu kötürümleşme-nin kendisine itaat etmiş görüldüğü dışsal veya içsel genel plandan etkenleri daha yakından yakalamaya çaba sarfedeceğim. Nihayet üçüncü bir kısımda bu kötürümleşmenin kendilerini yakaladığı disiplinlerin çeşitliliğine göre bu sürece ana hat-ları ile işaret edeceğim.

I.

Bu kötürümleşmenin ilk belirtileri müslüman dinsel düşüncesinin evriminin üçüncü zamanı diye adlandıracağım safhada ortaya çıkmış olmalıdırlar.

Birinci zaman-İslâm'ın dinsel ilimleri oldukça çabuk, meselâ Hristiyanlıkta olduğundan daha çabuk teşekkül etmişlerdir. Kilise Babalar'ından teoloji Bilginleri (docteurs) çağına kadar Hristiyanlık, aşağı yukarı onüç yüzyıllık bir devreden geçmiştir. İslâm'da ise Hicret'in üçüncü ve dördüncü yüzyıllarından itibaren artık Tefsir, Hadîs, Fıkıh ve Tevhid (Kelâm) ilimleri çoktan yöntemleri ve problematikleri ile teşekkül etmiş, bu ilimlerin ana eğilimleri ortaya çıkmış ve birbirleri ile karşılaşmış-lardı. En hususî olarak müslüman disiplinleri, yani Tefsir, Hadîs, Fıkıh Medine'de doğmuşlardır. Tevhid ilmi ise tam özelliğini ortaya koymak için Bağdat'ı beklemiştir; Özü itibariyle savunmacı bir "apoloji" olduğundan, doğmaların savunmasını üzerine alabilmesi için, ona, "bid'at ve şüphe ehli"nin şoku gerekli idi.

İkinci zaman-Hicret'in III. yüzyılında itibaren dört büyük fıkıh okulu ortada mevcuttu. Daha sonraki çağın tartışmaları bir felsefî, savunmacı veya tinsel araştırma-lar planı üzerine yerleşeceklerdir. IV. yüzyıldan sonra büyük eserler doğacak, geleceğe açık araştırmalar birbirlerini izleyeceklerdir. Bu, ekseriya geleneksel ilimlerle bir bo-

* "İslâm tarihinde klasizm ve kültürel gerileme" konusunu tartışmak üzere 1956 yılında Borde-
aux'da tertiplenen sempozyumda bu makale Louis Gardet tarafından "De quelle maniere s'est
ankylosée la pensée religieuse de l'İslâm " adı altında sunulmuştur.

zuşmayla (rupture) olacaktır; Fakat gene ekseriya bir açık savunma; yenileme çabası karakteri gösterecektir. V. yüzyıl İbni Sina'nın son otuz yıllarının yüzyıldır; Aynı zamanda Mağrip'te İbni Hazm'ın olgunluk, Doğu'da Juvayni ve Gazali'nin yüzyıldır. "Felâsifeyi yere serici" (tombeur) ünvanı ile kendisine işaret edilecek olan Şahrastâni V-VI. yüzyıla aittir. VI. yüzyılda Batı'da İbni Tufeyl ve İbni Rüş'tün felsefeleri çiçeklenecek, bu sırada Tevhid veya Kelâm ilmi (Doğu'da) belki son büyük orijinal eserini, İbni Arabi'nin inceleyeceği tek teoloji eseri olan Fahr-al-Din al-Râzi'nin "Muhasal"ını verecektir. O halde bu yüzyıllar "Tehâfüt"lerin kavgası ve İbni Haldun'un deyimi ile "modernler"ın kelâmının yerine yerleştirilmesi çağı olacaktır.

Acaba üçüncü zamanın başlangıç sınırı (terminus a quo) nedir? İslâm'ın büyük gelişiminin duraklamasını on şubat 1258 de (Hicrî 656 yılının Sefer ayının dördüncü günü) Bağdad'ın Hülâgu'nun kitaları tarafından alınmasıyla başlatmak oldukça alışıla gelen bir şeydir. Ancak bir kültürel değerler alanında, birdenbire hareket etmeler gibi birdenbire duraklamalar da nadirdir. Kısaca aldığımızda Hicret'in VII. ve VIII. yüzyılları bir gerileme başlangıçları devresi değil, bir "sabitleşme" (fixation), geniş ansiklopedik sentezler, gelişkin el kitapları (manuel), hatta derlemeler (compilation) çağı olacaktır. Bu yüzyıllarda önümüzde Tefsir'de, hemen hemen Zamahşari'yi tekrarlamaktan ve kendi görüş açısına göre onun bazı yerlerini atmak, düzeltmekten başka bir şey yapmayan Baydâvi, Fıkıh'ta Hâil ve onun meşhur mâlikî hukuku özeti var. Doğmatikte biraz daha olumlu bir şekilde hakikî sentezler olan, fakat hemen hemen hiç orjinal katkılar özelliği göstermeyen haşiyeli el kitapları var; Bunlar şii kelâmında Hillî, maturidi kelâmında Taftâzânî, Eş'ari kelâmında İcî ve Curcânî'ninkilerdir. (Ancak büyük önemi olan bir istisnayı zikrederim: (Bu devrede) Hanbali İbni Taymiya ve çömezi İbni Kayyim kaynaklara canlı bir sadakat adına "içtihat kapılarının yeniden açılması" talep etmektedirler. Kendi hesaplarına bu kapıları açtıkları için onlar, bu ataklıklarından ötürü işkencelere maruz kalacaklar ve resmî olarak mahkûm edileceklerdir. Zaten kendi zamanlarında hiç bir başarıya erişemeyeceklerini, etkilerinin tam ve geniş olarak ortaya çıkması için XIX-XX. yüzyılları ve "salafiyya"nın ortodoks reformculuğunu beklemenin lâzım geleceğini biliyoruz). Aynı şekilde İbni Haldun da bu Hicret'in VIII. yüzyılına aittir (İslâm'da istisnâî bir durum). Fakat onun tarih felsefesi ve sosyoloji planı üzerinde orijinalitesinden şüphe edilemese de "dinsel ilimler"e katkısı, bu sefer, mutlu bir tarzda, "açıklayıcı" olan bir eğilime göre a posteriori bir sentez çabasından başka bir şey değildir.

Daha sonra? Hicrî VII. yüzyılın sonunda 1396 da, I. Beyazîd İstanbul'u kuşatacak ve IX. yüzyılın ortasında, 1453 de Osmanlı kitaları Bizans başkentine gireceklerdir. İstanbul'un alınışı bütün bir Yunan mirasının İtalya'ya doğru akışına sebep olacak ve bu, şüphesiz, Batı Rönesansının unsurlarından biri olacaktır. Yine bu, müslüman dinsel düşüncesinin uzun bir durgunluk (stagnation) devresine girişini belirlemiş (marquer) gibi görünmektedir. Çok fazla olarak ileriye sürülmüş olduğu gibi, burada kaçınılmaz bir neden-eser bağlantısının mevcut olduğunu söylemeyeceğim; Bu, biraz kolay olacaktır ve bu meseleye birazdan tekrar geleceğim. Fakat daha dört yüzyıl sürecek olan kemikleşme devresinin hakiki başlangıcı bu hicret'in IX. yüzyılı içine yerleştirilebilir. Şüphesiz bu devre içinde bazı yazar, ansiklopedist, şerhçi,

haşiyeci adları zikredilebilir. Fakat meselâ çeşitli konularda yazmış olan bir Suyutî'yi veya kelâmda Davvanî'nin, Tlemsen'li Sanûsî'nin, Lakâni veya Bâcûri'nin donuk (figé) el kitaplarını zikretmek, onların en mükemmel bir şekilde bu kemikleşmenin tanıkları olduklarını görmek için yeterlidir. (Hicrî XII. yüzyılda Vahâbiliğin kendi içine kapanıklığı (enclave) ve imanın ilk değerlerine hırslı, ateşli dönüşü, mümkün bir kültürel tasdikini somut şartlarının kendisine verilebilmesi için "Salafiya'nin yenileme çabalarını beklemek zorunda kalmıştır).

Hususî bir şekilde anılmayı hak eden bir diğer dinsel disiplin hakkında da bir kaç söz söylemeliyim. Bu disiplin resmî öğretimde ancak oldukça geç zamanlarda muayyen bir yer alma hakkı elde etmiştir ve Çağdaş İslâm'da, özellikle en sert, dar (strict) anlamda reformcu çevrelerde, bir çok kafa kendisini reddetmekte devam etmektedirler: "Tasavvuf ilmi"nden bahsediyorum. Burada mistik yaşantılar olmaları bakımından sufilerin yaşantıları üzerinde durmak durumunda değiliz. Onlar bizi ancak sûfiler tarafından bırakılmış olan eserlerin esinlendiricileri olarak ilgilendirmektedir. Bu eserler esas itibari ile didaktik, tinsel hallerin analizi ile ilgili eserler, nesir veya nazım şeklinde, "duraklar"ı (station), "merhaleler"i (étapes) sıfırlayan ve tasvir eden el kitaplarıdır.

Bu eserler, şüphesiz, iç yaşantıları tasvir etmek için yazılmışlardır ve bu iç yaşantılar esas, ilk olanlardır. Bu görüş noktasından Sûfiliğin altın çağını Hicret'in II. özellikle III. yüzyılları, başka deyişle mahkemeler önündeki kovuşturmalar yüzülmüş olduğunu söylemekte tereddüt etmeyeceğim. Hâllâc'ın idam edilmesi, dostu İbni Atâ'nın ölümü Hicri 309 yılında meydana gelirler. İmdi IV. yüzyıldan itibaren ikinci elden ilk sistemleştirmeler görülür. (Bunu söylerken Kalâbâdî'nin "Kitâb al-Ta'arruf"unu düşünüyorum) Kuşeyri'nin hâlâ incelenmekte olan el kitabı V. yüzyıla aittir ve resmî İslâm içinde mistik temaların ve istilahlarm yaygınlaştırılmasında Gazali'nin "İhya"ı gibi bir eserin önemi bilinmektedir. Bununla birlikte sûfi gelenekleri, araştırma ve tartışmalarını canlandıran bazı gnostik unsurları kendilerine çekmeye devam etmekteydiler. Sadece İbni Abî'l-Ĥayr'in değil, fakat bir Tavhîdî'nin de İbni Sina üzerindeki etkisini yakından incelemek çok ilginç olacaktır. VI. Yüzyıl sonunda İşrak üstadı Suhravardî'nin büyük kişiliği, içinde metafizik ve mistik gnosun birbirlerine karışmış olduğu, hakim müslüman değerler etrafında eski İran'dan, Platon, Pitağoras veya Hermes'in Yunanistan'ından gelmiş temaların, ilhamların birbirlerine kavuşmuş olduğu bir sentezin başında bulunur.

Suhravardî'nin yargılanması ve idam edilmesi belki layik tüzenin mistik ilhamlı gnoslara karşı verdiği son büyük kavga oldu. Yukarıda hicrî VI. yüzyılı üçüncü devrenin başlangıç sınırı olarak verdim ve bu devreyi dinsel ilimlerin sabitleşmesi devresi diye adlandırdım. Sûfilikte bu, Cilânî, Şazili gibi büyük tarikat kurucularının devri olmuştur. Öte yandan VI. ve VII. yüzyıllar, en parlak sûfilik örnekleri'nin (temoignage) demiyeceği ama en verimli, en göze çarpıcı sûfi edebî eserlerinin doğuşunu görmüştür. Attâr, İbn al-Fârid İbni Arabî, İranlı Calâl al-Dîn Rûmî'yi saymak gereklimi acaba? Şazili okulu bir yana bırakılırsa, bunların tasavvurları açık bir şekilde varlık monizmine yönelmiştir. Sayısız hukukçuların fetvaları bunları mahkûm etmesine rağmen, çoktan başlamış olan sabitleşme, fıkıh ve kelâmın ka-

tılaşması -yoksa asla öğretisel bir hoşgörü değil-bunlara gösterilen tepkinin şiddetini ilginç bir şekilde hafifletmeye gidecektir. Bununla birlikte VIII. ve IX. yüzyıllar İspanya ve Mısır'da İbnî Abbâd ve Şa'rânî ile en haklı olarak meşhur şazilî eserlerinin çiçeklenmesine şahit olacaklardır. Buralarda Sûfilik, diğer dinsel ilimlerin canlılıklarını kaybetmelerinden sonra da yaşamasına devam etmiştir. Meşhur "al-in-sanal-kâmil"ın yazarı "Abdal-Karim al-Cilli de-eğer denebilirse monist ve gnostik- Suriye'de bu VIII.-IX. yüzyılda yaşamıştır.

IX. yüzyıldan, yani Milâdî XV. yüzyıldan sonra ve teşekkül etmiş dinsel ilimler, el kitapları ve haşiyelere kendilerini kapatmış uyurlarken, başka bir çok mistik eser ortaya çıkmıştır. Fakat çok büyük bir kalitede hiç bir eserin ortaya çıkmamış olduğunu ileri sürersem yanlışmış olacağımı sanmıyorum. Burada Sanûsî (hicrî XIII, milâdî XIX. yüzyıl) için bir istisna yapmayacağım; O, öğretiler tarihi için çok kıymetlidir ama ekseriya eski eserleri, el kitaplarını yeniden ele almaktan başka bir şey yapmamaktadır. Tasavvuf ilmi gitgide toplantıların (sèance), tarikatlerin gerilemesi diye adlandırılması gereken şeyin içine gömülmektedir. (İslâm ülkelerinde) reformcu yenileştirmelerin ona gösterdikleri muhalefet ekseriya kendisini onun bu durumuna atıfta bulunarak haklı çıkarmaktadır. Şüphesiz onun hakikî tinsel değerleri ile bağlantıyı yeniden kurmak çabaları da zamanımızda) ortaya çıkmaktadır. (Mostagonem'de kurulmuş olan ve Avrupa çevrelerinde yayılmaya çalışan İbni Aliva'nın modern tarikatı gibi). Fakat özel bireysel durumlar ne olursa olsun, bu, reformcular veya ilerlemeciler tarafından yapılmaya çalışılan yeniden canlandırma teşebbüslerinde (eski sûfilikle) bir gerçek anlam eşitliği (equivalence) dahi mevcut değildir. Nitekim bunlarda ekseriya geçmişte olduğu gibi sadece monist bir gnos değil, geniş senkretist eğilimler söz konusudur; Bunlar ise, inananlarının iyi niyetlerine rağmen, sadece ismen müslüman olmak, tehlikesini göstermektedirler.

II

Bu çok çabuk çizdiğimiz tarihsel freskten neyi çıkaracağız? Şüphesiz müslüman dinsel düşüncesi, bazı muayyen kıymeti olan eserleri yaratmaya devam etmiştir-kötürümleşme, ölme değildir-Fakat (İslâm'da) Hicret'in IX. yüzyıldan XIII. yüzyıl sonuna kadar aralıksız olarak tekrarlanan el kitapları, haşiyeler zevki ile karakterize olan uzun bir uyku devresi uzanır.

Bu kötürümleşme birdenbire olmamıştır. Şüphesiz ondan ilk etkilenen disiplin Tefsir olmuştur; O, ilk ortaya konuşundan itibaren sanki her şey veya hemen hemen herşey denmiş gibi, Tabarî ve Zamahşari'den sonra, artık hakikî olarak kendi kendini yenilemeyecektir. İkinci etkilenen sektör III. yüzyılda okullarında tesbit edilmiş olan Fıkıh olmuştur. O, iki defa ve her seferinde kaynaklara dönüşü savunan ateşli biri, V. yüzyılda zahîrî İbni Hâzım (ve onun semantik nominalizmi), VII. yüzyılda Hınbâlî İbni Taymiya (ve onun, imanın değerlerini içleştirme çabası) tarafından uyandırılmak istenmiştir. Fakat ne biri, ne diğeri zamanlarının hâkim eğilimlerini kanalize edememişlerdir. Üçüncü sektör Tevhid ilmi olmuştur; O, sanki problematiği artık ebediyen tesbit edilmiş gibi VII. ve VIII. yüzyılların ansiklopedik şerhlerini yaratmıştır. Daha sonraki çağın katılaştığı el kitaplarına artık özetlemek ve biçim vermekten başka

bir şey kalmayacaktır. Nihayet son sektör tasavvuf olmuştur; Bir zaman için Fıkıh—Kelâmıla ilgili ilimlerin duraklamasının, tinsel değerlerin açığa vurulmasına kontrol edilmemiş bir alan açmış olduğu zannedilmiştir. Ortodoksileri ne olursa olsun İbni Arabî'nin, Şa'rani'nin, Cîlî'nin eserleri, müslüman kültürünün en güzel anıtları arasında bulunurlar. Bununla birlikte onların parlaklıkları, Tasavvufta da esas önemli olan her şeyin IX. yüzyılın son yıllarında artık kazanılmış gibi görüldüğünü gizleyemez.

Bir kaç istisnası ile gitgide artan gidişi takip edilebilen bu kötürümleşme bizi etkilemektedir; Acaba o kaçınılmaz tarihsel etkenler tarafından mı, yoksa yeterli olmayan ölçüde hüküm altına alınmış entellektüel tavırlar tarafından mı belirlenmiştir? Acaba o iç faktörlerin mi, yoksa dış faktörlerin mi bir sonucudur? Şüphesiz hem berikilerin, hem ötekilerin bir sonucudur ve işaret etmeye çalışacağım şey de bu olacaktır.

Önce dış etkenleri ele alalım: Bunlarla, devrin siyasal ve ekonomik şartlarını kast ediyorum. Belki bütün diğerlerinde olduğundan daha fazla olarak İslâm düşüncesi, kendini ortaya koymak için, hür bir değiş tokuş ortamına ihtiyaç göstermiştir. O, yüzyıllar boyunca "yabancı" katkılar (apport) tarafından canlandırılmakla kalmamış, aynı zamanda ister Tefsir'de "İsrailiyyat", ister felsefede, hatta Kelâm'da Yunan düşüncesi söz konusu olsun, yanyana koymak suretiyle (juxtaposition) çalışmakta tereddüt etmemiştir. İmdi din ilimlerinin uykuya dalmasından önceki iki buçuk yüzyıllık süre içinde ansiklopediler ve el kitapları, biraz sanki bir mirası saymak (recenser) ve kurtarmak söz konusu imiş gibi çoğalmışlardır. Eğer bununla ilgili olarak tarihsel uygun düşmeleri (concordance) bulmak istersek, Bağdad'ın alınışını İstanbul'un alınışından ayıran iki yüzyıla (1258-1453) bakmamız yeterlidir. Burada bir birliktelik (concomitance) vardır; Acaba bir neden-eser bağıntısından da bahsedilebilir mi? Eski Arap-Türk kavgasını ve şu geleneksel ithamı yeniden açmak istemiyorum: Askerî bir oligarşi üzerinde düzenlenmiş ve merkezileştirilmiş Türk-Moğol fetihleri, Arap-Müslüman araştırmalarının duraklamasına neden olmuşlardır; Ve Osmanlı iktidarının İslâm'ın kılıcı olarak devam ettiği müddet zarfında İslâm, geçmişi ile yaşamak zorunda kalmıştır. Olsa olsa bu tarihsel olay, içinde kültürel kötürümleşmenin meydana gelmiş olduğu genel ortamın bileşkenlerinden biri olarak muhafaza edilebilir; Fakat onun açıklayıcı nedeni olarak ele alnamaz; Çünkü sadece Araplar değil, Kürtler, İranlılar, İspanyollar gibi bir çok halk, bir çok ırk daha önce müslüman kültürünü zenginleştirmeye katkıda bulunmuşlardı. Bundan dolayı, sadece İslâmlığı kabul etmelerinden ötürü Türk-Moğolların bu kültürün kaynağını kurutmuş oldukları ithamı yapılamaz. Askerî fetihlerin güçlükleri ve güvensizliği de (bu kültürel kemikleşmenin nedeni olarak) ileri sürülmez. Çünkü IV. ve V. yüzyıl sonları Abbasi İmparatorluğu devresi kadar karışık az devre vardır. İmdi hapse tıkmalar, seferler, yağmalar meselâ bir İbni Sina'nın eserini gerçekleştirmesine engel olmamışlardır. Juvayni ve Gazali'nin içinde yaşadıkları siyasal ortam da asla bir huzur, sükûnet ortamı değildi. Biz bunlardan sadece şunu göz önünde tutacağız: Hangisi olursa olsun bir askerî oligarşinin zihniyeti, düşüncenin gelişmesine seyrek olarak olumlu bir teşvikte bulunur. Gerçekten Osmanlı hükümdarları, Bağdat Abbasileri veya İspanya Emevîlerinin ve bunları

taklid eden o kadar vezir veya sultanların şerefini teşkil etmiş olan ilim ve sanat koruyuculuğu hatıralarını pek bırakmamışlardır. Osmanlılar Muvahhit'lerde dahi bulduğumuz zihinsel merakı hemen hemen hiç göstermemişlerdir. Zamanında hakim olan öğretisel katılığa rağmen, bir Muvahhit hükümdarı, İbni Rüş tarafından Aristoteles şerhlerinin yapılmasını teşvik etmeyi bilmiştir.

Genellikle üzerinde daha az durulmuş olan bu sefer ekonomik düzenden bir diğer etkene işaret edeceğim: Büyük keşifler devri olan milâdî XIV-XV. yüzyıllara kadar Hind yolu, yani baharat ve ipek yolu "dâr al-İslâm"dan geçmekteydi. Büyük ticaret kervanları ve bunların taşıdıkları maddi zenginlikler ekseriya kültürel değiş tokuşlar ve gelişmeler için kıymetli bir vesile, bilgin veya düşünürlerin devam ettirdikleri araştırmaları için bir teşvik teşkil etmişti. Oysa modern zamanların başlangıcında deniz yolu ulaşımında gösterilen ilerlemeler Batı denizci milletlerinin lehine olarak Hindistan'a yeni bir yol açtılar ve bu, tam Osmanlı askerî hegemonyasının kendi yararına olarak müslüman memleketlerini eline almakta olduğu zaman oldu.

O halde İslâm halklarını kendi üzerlerine kapanmaya, onları, modern uygarlığın ve fethedici tekniğinin içinde görüneceği kuvvet merkezlerinden koparmaya götüren bir siyasal ve ekonomik konjonktürler bütünü mevcut olmuştur. Bu kopma, tecrit, dünyevî kültür plânında olduğu kadar, dinsel plân üzerinde de İslâm düşüncesi üzerine çökecek hantal uyşukluğun nedeni olmuştur. Fakat yalnız başına bu da her şeyi açıklamaya yeterli olamaz; Çünkü tinsel değerlerin yayılıp dağılmasının daima maddî kuvvet ve zenginliğe bağlı olduğu doğru değildir. Sonra XV-XVI. yüzyılların, İslâm-Batı diyalogu için bazı elverişli şartları göstermemiş olduğuna inanmak da hatalı olacaktır. Türk kıtalarının İstanbul'a girişi bir çok Rönesans insanının dikkatini uyandırmıştı. Luther gibi biri bunu kuşku ile, muhalefetle karşılamıştır ama bu bir Guillaume Postel veya Jean Bodin'in açık merakını da doğurmuştur. Bodin'in Hristiyan ve Yahudi ile eşit olarak bir müslüman konuşmacıyı tartışmalara soktuğu diyaloglarını hatırlatmamız gerekli mi acaba? Onun melekler ilmi ile ilgili zengin bilgisini İslâm kaynaklarından-ortodoks veya gnostik- edinmiş olduğunda şüphe yoktur.

O halde geride şu kalıyor: Bazı dış şartlar İslâm dünyasını kendi üzerine kapanmaya, dolayısı ile dinsel düşüncesinin genişlemesinin önünü kapatmaya doğru gidiyorlardı; Bazı diğerleri ise tersine olarak ona yeni imkânlar sağlıyorlardı; Ancak onun duraklama ve kötürümleşmesi ağır bastı. Neden? Bunun daha derin bir nedeni, bence birbirleri üzerine yapmış oldukları etkileri unutmaksızın çeşitli dinsel ilimlerin içinde bulunmuş oldukları gelişme merhalesinin kendisi göz önünde tutularak aranmalıdır.

Önce çok genel planda iki etkeni ele almak uygun olacaktır: Birinci olarak, bu dinsel ilimlerin ilk dört yüzyıl zarfında hızla teşekkül etmeleri, onların gelecekteki gelişmelerinin bir teminatı olmak şöyle dursun, fazla çabuk olarak onları bir savunma, kendi üzerlerine kapanma iradesine itme tehlikesi gösteriyordu. Bu hızlı teşekkül etme, karşılık olarak, artık kazanılmış gibi göz önüne alınan bazı pozisyon alışların katılaşmasını doğurmuştur. Onlar şüphesiz içlerinde hakikî zenginlikler taşıyabilirlerdi; Ama çok erkenden kesin tavırlı cevaplar vermiş olmalıydılar. Özellikle henüz

mükemmel olmayan araştırma aletlerinin kendilerini yönettiğini anlamıyorlardı. Bunun örneklerini Tefsir ve Kelâm'da göreceğiz.

İkinci etken İslâm'da öğreti ile ilgili canlı bir başkanın (magistere) eksikliğidir; İslâm'da halife veya en yüksek imamın, asla tinsel bir kudrete sahip olmadığını, onun sadece, dünyada İslâm topluluğunun siyasal-dinsel kanunlarını hâkim kılmakla görevli, gelip geçici bir hükümdar olduğunu hatırlatmaya ihtiyaç yoktur. Bundan, bu nisbette hür araştırmaya açık bir ortamın çıkmış olacağı zannedilebilir. Fakat büyük çeviri teşebbüsleri devrinde Yunan düşüncesinin etkisi-belki de istilâsı demek daha doğru olacaktır- o kadar büyük oldu ki bazı gelenekçi çevrelerde bir kendini savunma tepkisi belirdi. Bu tepki, teşekkül etmiş doğmatik bir otoritenin etkisinin azlığı ölçüsünde daha canlı oldu. İslâm'da sadece "icmâ" bir şeyler bildirme hakkına, kudretine sahiptir. Fakat ne Kur'an, ne hadisler onun düzenlenmesi ile ilgili şeyler söylememişlerdir. Fıkıh okulları ise ne "icmâ" kavramı, ne de ona düşen ödevin kapsamı üzerinde görüş birliğine varamıyacaklardır. Abu Bakr Razî, Felâsife ve bazı mutezîlilerin atılacakları devrinden sonra-bu sonuncular bununla birlikte dini savunduklarını ileri sürüyorlardı- Mutavakkil ve eş'ari tepkisinden itibaren ehl'i sünnetin pozisyonlarına bir dönüş hareketi kendini kabul ettirdi. Bu aynı olay daha da keskin bir şekilde Muvahhitler zamanında Mağrip'te tekrarlanacaktır. İslâm topluluğunun iç bağlantısını (cohesion) savunmayı üzerine görev olarak aldığı ölçüde bu öğreti ile ilgili canlı bir başkanlığın olmayışının kendisi, "kişisel araştırmaların kapılarını kapamaya", şerh ve haşiyelerin gereksiz tekrarlarını geliştirmeye-ki bunu ben "el kitabı zihniyeti" adı ile adlandırmak istiyorum-katkıda bulunmuştur.

III

Fakat özel olarak her disiplin üzerine etkide bulunan başka hareketsizlik (immobilisme) etkenleri de vardır. Ben şimdi onlar hakkında bir kaç söz söylemeye çacsacağım.

Tefsir ilmi çok çabuk donuklaştı; O ,başlangıçlarında dış etkilere kendisini açmakta tereddüt etmemişti. Tabari ve Zamahşari'nin "İsrailiyyat"tan ve onun sembolik açıklama tarzından aldıkları şeyler bilinmektedir. Bununla beraber Kur'an âyetlerinin bütünü (contexte) ve nüanslarını açıklamak için İslâmlıktan önceki Arabistan hükümdarlarının, Muhammed ve ashâbının hayatları ile ilgili hatıralara (yani hadislerle) gramerle ilgili kural ve kullanımlara başvuruluyordu. Ancak müslümanların vahiy tasavvurlarından ötürü-Peygamber'e Tanrı tarafından kelime kelime dikte edilmiş metin-tarihsel kaynaklar, edebî tarzlar ve bunlardan çıkabilecek olan asla kapalı olmayan yenileme, tazeleme kendi kendisini ortaya koyamıyordu. Daha sonraki yüzyılların tefsircilerinin çabası Zamahşari'nin büyük tefsirinin taşıdığı mutezilelik izlerini dışarı atmak ve "müteşabih" ayetlerin açıklanması için eş'arilerin "bilâ kayf" ilkesini kullanmaktan ibaret kaldı. Modern eş'ariler, Mutezile'nin özellikle Felâsifenin etkisi altında bu ilkenin kullanımını biraz aklılaştırdılar. Bundan, literal anlamın-ama sadece muayyen sınırlar içinde-dışına çıkmakta tereddüt etmeyen bir Fahr al-Din al Razi'nin atılacakları çıktı. (Bundan sonra) tefsirciler arasındaki tartışmalar, "mü-

teşabih" âyetlerin literal anlamı ile mecâzî anlamını tartışmalardan ibaret kalacaktır. Buna şunu ilâve edelim ki bugünkü reformcuların tesiri bir çok defa, çağdaş düşünce ile kelimesi kelimesine alınmış Kur'an arasında bir uyuşturma meydana getirmekten zevk duyuyorsa da temel ilkeleri asla yeniden gözden geçirmemektedir.

Hâdis ilmine gelince, o, bizzat kendi kendini tasavvurunda, bütün zamanlar için bir defa kabul edilmiş bir "külliyyat" (corpus) olarak teşekkül etmeye yöneliyordu. Altı klasik hadîs külliyyatının III. yüzyılda hazırlanıp işlenmiş olduğunu biliyoruz. Bu zamandan itibaren artık sadece "isnâd"ların dış eleştirisi söz konusu olduğu için, araştırma ve tartışma alanı çok büyük olamazdı. Bir iç eleştirinin katkısı ve onun genel tarihsel verilerle karşılaştırılmasını kabul edecek bir hâdis ilmi hâlâ gelecekte bulunmaktadır.

Fakat belki dinsel düşüncenin duraklamasına en doğrudan doğruya katkıda bulunan açık bir disiplin olarak teşekkül etmekteki başarısızlığı ile "Usûl al-fıkh" ilmi ve onun uygulamaları oldu. O, daima ana bir rol oynadı. İslâm'a özge olan tinsel (spirituel) ve maddî-zamansal (temporel) olan kaynaşması hiç bir yerde "Usûl al-Fıkh"ta olduğu kadar açık değildir. Bu her iki alanla, yani bu dünya ve öbür dünya ile ilgili temel veriler (Kur'an ve Hadîs) vahyedilmiş olarak göz önüne alınmışlardı. Artık sadece onları, İslâm topluluğunun hayatında belirebilecek olan yeni şartları göz önünde tutarak açıklığa kavuşturmak (istinbat) söz konusu idi ve bu iş, ona yetenekli olan müslümanların bütününe havale edilmişti. Yukarıda bütün dinsel ilimlerin yönelimini tayin eden bir olay olarak "öğreti ile ilgili bir başkanlığın eksikliği"ne işaret etmiştim; Hukuk planı üzerinde buna "canlı bir yasama ile ilgili kudretin eksikliği" karşılık vermektedir. Bunun hemen doğuracağı bir tehlike kişisel araştırmaların keyfine kalmış, bilginlerin içtihatlarının ihtiyatlı yargılarının hemen hemen sonsuz çeşitliliği idi. Zannediyorum ki sünnî İslâm'da resmi olarak kabul edilmiş olan dört hukuk mektebinin teşekülünü çabuklaştırmış olan, işte bu tehlikeye bir çare bulmak isteği olmuştur. Mutlak içtihat ise kapalı idi veya daha doğrusu bu ilke ancak şii İslâmlıkta devam edecekti. Bu görüş noktasından beşinci okulun Zahiriliğin tarihini ve onun bilinçli literalizmini, Hallac'ın düşmanı olan İbni Dâvud'la Doğu'da, özellikle İbni Hâzım'la Batı'da yaşamış olduğu zafer devresini ve nihai yenilgisini düşünmek çok bilgi verici olacaktır.

Bu dört resmi okulun çok iyi bilinen farklılıklarını burada tekrar edecek değilim. (Bu farklılıkların kaynağı, metinleri yorumlamakla ilgili olarak kabul edilmiş olan olan imkânların ölçüsüdür.) Burada kaydedilmesi gerekli olan şey, IV. yüzyılın başlangıcından itibaren meşhur "kişisel araştırma kapılarının (abvâb al-içtihâd) kapatılması" olayıdır. Bundan bir adım daha ileriye gidilmesi veya başka deyişle ilâve bir teminat, her okulun içinde kazustik antolojileri lehine olarak "görelî İctihâd"ın da terk edilmesi olacaktır. Bunun bir yandan toplumsal ve siyasal hayat, öte yandan dogmatik düşüncenin gelişimi üzerindeki sonuçları çok kesin (décisive) olmuşlardır. Özellikle Mağrip'te dinsel düşüncenin kemikleşmesi, bana, büyük ölçüde Malikiğin devam ettirilen yaşamasından ileri gelmiş gibi görünmektedir. İbni Tûmart, Muvahhit hareketine en katı eş'arılığı kabul ettirdiği zaman, dolayısı ile temel dogmatik tasdiklere bir dönüşe teşebbüs etmiştir. Yine bununla o, kendilerini canlı olarak hissettir-

mekte olan malikî fıkıhçılarınin açık düşmanı olmuştur. Gerçekten Malikî mezhebi Kuzey Afrika'da Muvahit reformundan sonra da yaşamasına devam edecek, daha sonra Osmanlıların Hanefiliğine karışarak halkın fıkıh okulu olarak kendini kabul ettirmekle sonuçlanacaktır. Öyle görünüyor ki İbni Tûmart tarafından yayılmış olan Eş'arîlik, kendileri ile dövüştükten sonra, hayatın somut şartları içinde, bu yorulmak bilmez gereksiz tekrarlar içine gömülmüş, Malikî "furu" ları ile birleşeceği ölçüde, daha katılaşacaktır.

Reformcu hareketleri en fazla isteyerek doğurmuş olan okulun, en katı okul olarak telâkki edilmiş olan Hanbalî okulu oluşu dikkate değerdir. Hanbalîliğin, tartışılmaz temeller olarak kutsal metinlerin kendilerini ve sadece Sahabe'nin "icma" nı kabul ettiği ölçüde içtihad kapısını yeniden açmayı istemekte tereddüt göstermeyeceği tabii idi. Gerçekten de İbni Taymiyya'nın en büyük taleplerinden biri bu olmuştur ve o böylece İbni Hanbal'in hakikî bir devamı olmuştur.

Şüphesiz bu, sonunda bir kanun hükmünü almış olan "kişisel araştırmanın durdurulması" olayı üzerinde, bir çok toplumsal, siyasal ve ekonomik şartların da etkisi olmuştur; Fakat daha derin olarak burada bu durdurmanın kendine tanıklık ettiği, bizzat müslüman düşüncesinin bünyesinde mevcut olan bir çift problem mevcuttur; Bu, (İslâm'da) bir yandan tinsel ve maddî-zamansal olanın pozitif kaynaşması (fusion), öte yandan yasal olanla tüzel olanın negatif farksızlaştırılması (indifferenciation) vakiasıdır. (Bu probleme verilecek) İslâm imanının karakteristik çizgileri ile bir kopukluk durumunda olmayacak, onunla bir sürelik durumunda olacak olan tek mümkün cevap belki İbni Taymiyya tarafından zaman dışı, dokunulmaz olan kültle ilgili kurullarla (ibadât) tabiatı gereği zamanlar ve yerlerin olumsuzluğuna bağli olan sosyal ilişkiler (mu'amalât) arasında yapılmış olan ayırmadır. Buna göre birinciler de ikinciler de -ama farklı şekilde-Kur'an ve Sünnet'in metinlerinden ilham almakta devam edeceklerdir. (Ama) Hicret'in VII. yüzyılında bu çözüm ilkesi kabul edilmesi ve uygulamaya konması için ya fazla geç veya fazla erken geliyordu. Ama hiç olmazsa bu, çağdaş reformcuların zihinlerine açık bırakılmış bir soru sokmaya elverişlidir.

Kelâm ilmine gelince, o, "usûl al-fikh" ilmi ile daima dar münasebetler içinde olmuştur; Bir anlamda denebilir ki o, "usûl al-fikh"ın araştırmalarını devam ettirecektir; Fakat aynı zamanda onun kaderine marûz kalmıştır. Hanefi okulunun Maturîdîlikle, Eş'arîliğin bir taraftan Şafiî, diğer yandan Mâlikî okulu ile ilişkileri (düşünül-sün!) Bununla beraber Kelâm'ın gelişmesi, polemikleri, sonra katılaşması bana çeşitli nedenlerden ileri gelmiş görünmektedir; Bunlardan dört tanesini sayacağım:

1. Bu konuşmamızın başlarında Hicret'in V-VI. yüzyıllarının büyük "Tehâfütler-kavgası", ve "modernler" in ilmi kelâmının yerleştirilmesi devresi olduğunu söylemiş-tim. Bu devirde Kelâm bilginlerinin (docteur en kalâm) hasım-muhatapları artık Mutezileler kadar Felâsife değildir. Filozofların hasımları üzerine yaptıkları etkinin çekiciliğini anlamak için meselâ bir Fahr al-Din al-Râzi'nin "redler" ini okumak yeterlidir. Bu, aynı zamanda Kelâm eserlerinin çok uzun bir girişle ağırlaşmaya başladıkları devirdir. Ve bu girişler neticede sadece felsefenin temlerinin değil, mantıkta, tabiat felsefesinde, psikolojide, ontolojide ekseriya bizzat çözümlerinin uygulanmış

bir yeniden ele alınışından başka bir şey olmayacaklardır. Daha sonraki çağda, Taf-tâzânî ve Curcânî'nin zamanlarında bu sözüm-ona girişler her kelâm el kitabının dörtte üçünü kaplamaktadırlar ve öyle olmaktadır ki bir aynı eserin içinde kısa doğmatik kısımlar, psikoloji veya ontoloji ile ilgili kısımlarda daha önce verilmiş olan cevaplarla hemen hemen bir çelişki durumuna girmektedirler. Bundan, her ikisinin de zararına olmak üzere Kelâm'ın felsefe tarafından bozulması (contamination) gibi bir şey meydana gelmektedir. Böylece, dinsel araştırmanın, bu vasfı bakımından, içine gömüleceği, gittikçe artan bir şekilde kendini diyalektiğin boş inceliklerine (subtilité) veren melez bir cins doğacaktır. Bu görüş noktasından Şîî kelâmı Sünnî kelâmı ile yarışacaktır.

2. Tabii bu arada Gazali'nin çabası da mevcut olmuştur. Ama onun yapmak istediği "dinsel ilimlerin yeniden canlandırılması'nın kendisi, Kelâm'ın gayesini değiştirmek gibi bir doğrultu içine girer. Gazali Kelâm'ın zaafını, savunmacı bir kelâm'ın, imanın değerlerini canlandırmaya yetmediğini anlamıştı. Tekrarlarına, dıştan aldıklarına, bazan çelişkilerine rağmen "İhyâ" büyük bir eser olarak kalmaktadır ama o bir "imanı anlama, bilme" hareketini başlatmak, revaçlandırmakta başarısızlığa uğramıştır. Şüphesiz bu başarısızlığın nedenleri, bu devirde dinsel ilimlerin içine girmiş oldukları geleneksel çizgi, devrin muayyen bir doğmatik göreciliği, felsefî âletin yetersizliği ve özellikle belki bizzat Gazali'nin eklektizmi ve teolojik hakikatle zevk verici entellektüel tecrübeyi birbirine karıştırmasıdır. Gazali, felsefenin, akli düşüncenin kuvvetini anlamıştı ve dinsel düşünceyi Kelâm'ın içinde kaybolmaya başlamış olduğu sapsmalardan (meandre) kurtarmak istemişti. Fakat o ancak, bilinçli bir ortodoks-luk zemini üzerinde birçok gnostik katkıları bir araya toplayan kendi kişisel çözümünü ileri sürüyordu, nesnel araştırmalara yeni bir yol açmıyordu.

3. Doğu, büyük filozoflar, Fârâbî ve özellikle İbni Sinâ tarafından etkilenmişti. İçlerinde felsefenin de Kelâm'ın da araştırma zihniyetinin yavaş yavaş ortadan kaybolduğu diyalektik oyunlar yine bu Doğu'da kendilerini gösterdiler, Mağrip'te Murâbitler zamanının fıkıhçıları Gazali'nin eklektizmine yolu kapamak istemişlerdi. Ama Gazali'den ne kadar etkilenmiş olursa olsun, İbni Tûmart'ın katıcılığı (rigorisme) en okazyonalist Eş'ariliğin dar çerçevesini kabul ettirdi. İbni Rüşd'ü kabul edecek ve tartışacak olan, müslüman düşüncesinden çok fazla olarak Latin Ortaçağı olacaktır. Ve onun bize bırakmış olduğu, şartlarla ilgili eserlerin, küçük kitablarının karakteri bilinmektedir. Muvahhitlerden itibaren ve onlardan sonra Batı'da yavaş yavaş bir sabitleşme süreci meydana geldi.

4. Nihayet Kelâm, hakikî bir dinsel ilim karakteri taşımadığını iddia eden Hanbalî okulunun hücumlarına maruz kalmak şanssızlığa uğradı. Meselâ bir hanbalî mistik olan Anşârî "damm al-kalâm"ında, daha sonra bir İbni Rüşd'ün olacağı kadar saldırgandır. Bu saldırılar çok farklı, hatta kaynaklarında karşıt, ama bir defa daha birbirleriyle birleşmekle sonuçlanacak olan nedenlerden ötürü olmaktadır. Öte yandan unutmamalıyız ki bazı "furu" el kitaplarının fosilleşmiş kazuistiğine bir tepki olarak "usûl al-fıkıh" planı üzerinde bir "iman değerlerinin içleştirilmesi" çabasını devam ettirmeyi bilenler hanbalî eğilimler olmuştur. Ama Kelâm'a muhalefetleri,

onu, büyük ölçüde aşılmış olan tartışmalar ve problemler yığını içine gömmeye katkıda bulunacaktır.

O halde Kelâm, bir yandan ilk adımlarını yönetmiş olan salt savunmacı "apoloji" problematiğini kırmak için yeterliderecede açık bir "içtihad"ı gerçekleştirilmeye muvafak olamamış, öte yandan bu problematiğin kendisini yenilememiştir. Savunmacı bir "apoloji"nin ilk görevi, zamanın problemlerine her zaman, gitgide daha fazla dikkatli, açık olmaktır. Kelâm ilminin kemikleşmesi, onun kendisini artık konusu olmayan-veya hemen hemen olmayan-reddiyelerin zaman dışı tekrarıma kapatmasından ileri gelmiştir. Savunmacı bir yenileme çabasına tekrar rastlamak için XIX. yüzyılın sonunu, Afğâninin "Refutation des Matérialistes"ini ve Muhammad Abduh'un "Risâlat al-Tavhid"ini beklemek lâzım gelecektir. Ama Kelâm'la felsefe arasındaki eski kavga, daha sonra da hemen hemen tamamen birbirlerine karıştırılmaları, İslâmın bu savunmacı "apoloji"sini gerçekten uygun bir felsefî aletten yoksun bırakmıştır. Bu görüş noktasından Abduh'un bu "Risâlat al Tavhid"i meselâ Razî'nin "Muhasal"ı veya bizzat Juvayni'nin eserleri ile karşılaştırıldığında bir ilerleme olmaktan uzaktır.

Resmî dinsel ilimlere göre "kenarda bulunmakbk" durumu unutulmaması gereken Tasavvuf hakkında da birkaç kısa işaretle bulunmakla yetineceğim. Nâbulusî gibi bazı serhçiler bir yana bırakılırsa, XII-XVIII. yüzyıllar arasında tasavvuf da kendisini el kitaplarına kapatmıştır. Bunlar genellikle tarikat kitaplarıdır; "Zikr" tecrübelerinin teknik ayrıntıları veya geleneksel "vird" litürjileri ile birbirlerinden ayrılırlar. Fakat geri kalan kısımlarında birbirlerini ve kısaltıp yoğunlaştırarak geçmişin orjinal eserlerini tekrarlarlar (Meselâ Şaziliye için İbni İyâd, Rahmaniye için Bash Tarzî gibi).

"Maraboutisme" diye adlandırılabilmiş olan hastalığa uğramış, bozulmuş olan tarikatlerin kendileri çok sayıda popüler unsurları bir araya toplamışlardır. Onlar ekseriya resmî İslâm tarafından küçümsenmiş ve çağdaş reformculuk kendilerine son derece acımasız davranmıştır. Tasavvufun bu kemikleşmesi burada tahlil etmeyeceğim bir çok etkenden ileri gelmiştir (Çünkü bu etkenlerin hepsi dinsel düşünceye, bu özelliği bakımından bağlı olmaktan uzaktırlar) (düşünce kelimesinin altını çiziyorum). Sadece şunu kaydedeceğim: Fıkıh ve Kelâm'ın kötürümleşmesinin Tasavvuf'a geniş ve hür ifade imkânlarını açmış olduğu zannedilebilir; Ama böyle olmamıştır, tam tersi olmuştur; Çünkü gerçekte, tinsel bir teoloji, aralarında ister uyum, ister karşıtlık olsun, daima organize bir dinsel düşüncenin bünyesinde dogmatik değerlere tâbidir. İslâm'da bu berikilerin uyusukluğu, ötekini popüler zikr toplantıları çıkmazına götürmüştür. Eğer bazı uyanma imkânları ortaya çıkacaksa, onları tekkelerin yenden ele alınmalarından çok daha fazla, geçmişin büyük öğretilerini tanıtmak, onları yerlerine yerleştirmek ve yaşamak üzere bazı yalnız sûfilerin gösterdikleri çabalarında aramak gerekir.

Hicret'in IX-X. yüzyılları civarında müslüman dinsel düşüncesinin kötürümleşmesi artık kesinlik kazanmış tarihsel bir olay olarak gözükmektedir. Şüphesiz o kısmen, bu zaman "dâr al-İslâm"ın üzerine çöken siyasal ve ekonomik şartlara bağlı

olmuştur; Fakat belirleyici nedenleri başka yerde, her disiplinin iç evrimi ve gelişimi eğrisinde aranmalıdır.

Bu olayın bütün sürecini ortaya koymuş olmak gibi bir tutkum asla yoktur; Bunun için, her durumla ilgili olarak şartlar ve merhaleleri tesbit edecek ince tarihsel incelemelere ihtiyaç vardır. Bununla beraber bazı hâkim unsurlar kendilerini göstermektedirler. Müslüman dünyasının bugünkü yeniden uyanma çabasının, Gazali'nin meşhur deyişi ile söylememiz gerekirse "din ilimlerinin uygun bir yeniden canlandırılması" (ihyâ ulum al-din) olmaksızın gerçekten başarılı olabileceğini sanmıyorum. Ne kadar çekici olursa olsun kişisel bir çözüm-ki neticede Gazali'nin teşebbüsü bu olmuştur-bunun için yeterli olamayacaktır; Ve her şeyden önce geleneksel din ilimlerinin bizzat bünyesinde mevcut olan bazı problemleri çözmek gerekecektir; Bunlar meselâ Tefsir ve Hadis ilimleri ile ilgili olarak tarihsel bir eleştirinin getirilmesi, sonra "usûl al-Fıkh"ın üzerine çökmüş olan tinsel ve maddî -zamansal olan, yasal ve tüzel olan kaynaşmasını çözme, sonra İslâm doğmatığının görmemiş olduğu teşekkül etmiş bir felsefe ile bir teoloji arasındaki ilişkiler, nihayet Kelâm'ın aksiyomatığı ile yetinirsek, savunmacı verilerin yeniden canlandırılmaları meseleleridir. Bu ana temler, geçmişin bir çok büyük eserinde birlikte bulunurlar; Bir yenileme ümidi de bundadır. Çünkü kötürümleşmenin tarihsel şartlarında, burada, çare bulunmaz bir sona erişin söz konusu olduğunu ileri sürmeye hiç bir şey müsaade etmemektedir.

Çev: Asist. Dr. Ahmet Aslan