

Endüfus'te Islâm

DÜŞÜNCENİN BAŞKENTİ KURTUBA

Roger Garaudy



Roger Garaudy

ENDÜLÜS'TE İSLÂM

Düşüncenin Başkenti Kurtuba

R

oje Garodi, 17 Temmuz 1913'te Marsilya'da doğdu ve 13 Haziran 2012'de Paris'te vefat etti. 1952 yılında Sorbonne Üniversitesi'nden felsefe, 1954 yılında da SSCB Bilimler Akademisi'nden bilim dalında doktor unvanını aldı. Bir ara Marksist İnceleme ve Araştırmalar Merkezi müdürlüğünde bulundu.

Fransız Parlamentosu'nda milletvekili, Meclis Başkan Yardımcısı ve Senatör olarak görev yaptı.

Kitapları, konferansları ve bildirileriyle bütün dünyaca tanındı. Yönetiminde bulunduğu sadece Fransız Komünist Partisi'nin değil, Fransa'nın da dünya çapında sözcüsü oldu.

Stalin, Fidel Castro, Picasso, Aragon, Jan Pol Sartr (Jean-Paul Sartre), Klod Levi Straus (Claude Lévi-Strauss), Gaston Başlar (Gaston Bachelard), Fransuva Moryak (François Mauriac), Moris Bejar (Maurice Béjart) gibi pek çok ünlü devlet adamı, bilgin ve sanatçıyla görüşüp tanıştı.

Tek başına da kalsa her zaman doğruyu haykırdı. Don Kişot'u kendine rehber edindi. Üyesi olduğu Komünist Partisi'nin körü körüne Rusya'yı desteklemesini tenkit ettiği için partiden ihraç edildi.

Üniversite profesörlüğünden emekliye ayrıldıktan sonra telif çalışmalarına hız verdi. Her biri dünya çapında yankılar uyandıran 60'ı aşkın eser, on binlerce makale ve tebliğ yayınladı, binlerce konferans verdi.

Bütün ömrünü insanlığın huzur, mutluluk ve barış içinde yaşaması için ne yapılması gerektiği konusunda fikirler üreterek geçirdi.

İslâm'ı seçip Filistin halkının haklarını İsrail'e karşı savunmaya başladıktan sonra, pek çoğu İsrail yanlısı sermayenin elinde olan Batı basın-yayın organları ve büyük yayınevleri kendisine bir anda yüz çevirdi. Eskiden peşinden koşan Avrupa ve Amerika medyası onu tam bir sükût ambargosuna tâbi tuttu.

Bazıları gerçekten "şaheser" olan kitaplarıyla Garaudy, hâlâ bütün dünyada eserleri okunan ve kendisine hayranlık duyulan büyük bir düşünürdür.

ROGER GARAUDY

Roger Garaudy

ENDÜLÜS'TE İSLÂM

Düşüncenin Başkenti Kurtuba

Çeviren
Cemal Aydın

TÜRK EDEBİYATI VAKFI YAYINLARI 171

T.C.
KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
SERTİFİKA NUMARASI
16549

Eserin özgün adı
L'Islam en Occident.
Cordoue, Capitale de l'Esprit, 1987

Kapak
Atilla Ceylan

Tashih
Belkıs İbrahimhakkıoğlu

Baskı-Cilt
Şenyıldız Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Gümüşsuyu Cad. Işık Sanayi Sitesi
No: 19/C 102 Topkapı - İstanbul
Tel: 0.212 483 47 91 (Pbx)

1. Baskı 2014

TÜRK EDEBİYATI VAKFI YAYINLARI
Divanyolu Cad. Nu: 14
Sultanahmet / İSTANBUL
Tel: (0212) 526 16 15 - 527 50 32
Faks: (0212) 513 77 49

www.turkedebiyati.com.tr
tedev30@gmail.com

ISBN: 978-975-6186-89-3

İÇİNDEKİLER

Yitirilmiş Medeniyet	7
Giriş	9

Birinci Bölüm Endülüs'teki Batı İslâm'ı

“İspanya'nın Araplar Tarafından Fethi” Masalı	17
İslâm Felsefesinin Problemleri	39
Batı'daki İslâm'ı Kim Öldürdü?	57

İkinci Bölüm Endülüs İslâm'ında Hayatın Anlamı

Kurtubalı İbn Meserre	65
Kurtubalı İbn Hazm	87
İbn Cebrol.....	107
İbn Bâcce	113
Kadikslı (Cadix) İbn Tufeyl.....	131
İbn Rüşd (Averroès)	151
Başhaham ve Üstad Musa ibn Meymûn (Maïmonide) ..	171
Mürsiyeli (Murcia) İbn Arabî	197

Üçüncü Bölüm
Müslüman Endülüs'te Hayat

Endülüs Şiiri	225
Endülüs Musikisi	261
Endülüs'te Bilim	275
Taştan Şahitler	293
SONUÇ	315

YİTİRİLMİŞ MEDENİYET

Roje Garodi (Roger Garaudy), bu eseri müslüman olduktan beş sene sonra kaleme aldı. O yüzden de bu çalışma, güçlü düşünürün İslâm'ın dünü ve bugünüyle ilgili engin tefekkürünün ürünüdür.

Batı'nın ve Doğu'nun bütün bilim ve fikir adamlarını kendisine hayran bırakan Endülüs Medeniyeti nasıl bir medeniyetti? Üç semavî dinin mensuplarını barış içinde bir arada yaşatmış, insanlığın gelişip yükselişi yolunda onları bir araya getirmesini bilmiş o medeniyette neler olmuştu? Gelişmesinde önemli bir kilometre taşı olan bu medeniyette bilim, felsefe, sanat, kültür ve edebiyat nasıl boy atmıştı?

Roger Garaudy bütün bu sorulara en doyurucu cevapları vermekle kalmıyor, şayet o medeniyet yaşatılabilseydi, günümüz insanlığının kesinlikle büyük bir huzur ve sükûn içinde kardeşçe yaşayabileceğini de savunuyor.

Garaudy'ye, göre manevî yanı güçlü insanî, evrensel bir Rönesans, 16. yüzyılda ortaya çıkan maddeci ve Allah'ı inkâr eden Rönesans'tan üç yüzyıl önce, yani 13. yüzyılda İspanya'da, Müslüman Endülüs'te doğabilirdi. Ama doğamadı. Kimler yüzünden ve neden? İşte Garaudy bu meseleyi gündeme getiriyor.

Bununla da yetinmiyor, o zaman doğmayan evrensel çaptaki hakikî Rönesans'ın, eğer Müslümanlar ilmî ve fikrî cihadı gerçekleştirebilirlerse, çok yakında kesinlikle ortaya çıkarabileceği müjdesini de veriyor.

Böyle bir Rönesans'ın gerçekleşmesinin, insanlık için kaçınılmaz olduğunu önemle vurguluyor. Çünkü Garaudy'ye (ve Garaudy gibi birkaç Batılı büyük fikir adamına göre) Batı medeniyeti, Rönesans'tan bu yana Tanrı'yı ve O'nunla birlikte de manevî değerlerini kaybetmiş, tam bir materyalist bataklığa sürüklenmiştir. İslâmî tabirle, nefsin doymak bilmez arzularının kulu, kölesi olmuştur. O yüzden sürekli üretmek ve habire tüketmekten başka bir gaye gütmemektedir.

Kısacası, mütefekkirimize göre, Batı dünyası ruhunu kaybetmiştir. Batı'yı çıldırmışçasına taklit eden diğer dünya ülkeleri de ruhlarını kaybetmek üzeredir. Bu ruhunu kaybediş, Allah'ını kaybediş, dolayısıyla da manevî değerlere sırtını dönüş, hem Batı'yı, hem de Batı ile birlikte bütün dünyayı intihara sürüklemektedir.

Garaudy açısından, bu intiharı önleyebilecek tek çare, İslâm'ın yeniden kendine gelmesi, ilk yüzyıllarındaki atılım ruhuna tekrar kavuşması, tek kelimeyle dirilmesidir.

İslâm'ın, Endülüs Medeniyeti gibi altın çağını bir kere daha oluşturabileceğinden kesinlikle emin olan yazar, bu İslâmî uyanış veya dirilişin mutlaka gerçekleşeceğini ve gerçekleşmesi gerektiğini savunuyor.

Bu eser, işte böylesi yüce bir idealin ve evrensel çapta büyük bir çilenin ürünüdür.

Cemal Aydın
Sultanahmet, 10 Eylül 2014

GİRİŞ

Nüfusuyla, özellikle de düşünce ve kültür parıltısıyla dünyanın en büyük şehri Kurtuba, Endülüs'ün atan kalbi iken, 9. yüzyıl ile 13. yüzyıl arasında Endülüs'te¹, kursuz bir akıl ve muhakeme gücünden kaynaklanan yepyeni bir dünya, insan ve Tanrı anlayışı doğdu.

Racir Beyk'nın (Roger Bacon) da itiraf ettiğı gibi *deneysel bilim* orada ortaya çıktı. Bu *deneysel bilimi* oradan alıp bütün Avrupa'ya yayan da Roger Bacon oldu.

Bu bilim, *bilgelikten* -araştırmanın gayeleri üzerine tefekkürden- de, *imandan* da asla ayrılmamıştı. Yani sebepten sebebe ilerleyen bilimin ve gayeden gayeye yükselen hikmetin hiçbir zaman ilk sebebe ve nihâî gayeye erişemeyeğ i bilincinden uzaklaşmamıştı. Bilimin ve bilgelığın sınırlarını ve ön kabullerini* içinde barındıran iman, Endülüs İslâm'ının bakış açısına göre, sınır tanımayan bir akıl demekti.

¹ Endülüs kelimesiyle Arapçada, sadece bugün Andalucia adıyla bilinen bölge değil, aynı zamanda bütün İber Yarımadası, yani İspanya'nın tamamı kastedilir.

* “Ön kabul” ifadesini, postulat yerine kullanıyoruz. Bilindiğı gibi “bel li bir disiplininin temel ilkeleri” demek olan “postulat” veya “postüla”, kısa ve açık olarak şöyle tarif ediliyor: İspata gerek duyulmadan doğru, gerçek veya gerekli olduğu kabul edilerek bir fikre temel teşkil eden, bir fikre temel olarak alınan esas, ifade, prensip. Ön kabul, “postulat” kelimesinin yerini tam karşılamasa da, zihnimizde ondan çok daha açık

Bilgelikten ve imandan ayrılmış bilimi başlı başına bir gaye hâline getiren, “Niçin?” sorusunu sormayan, gaye, sınır ve ön kabul meselesini sorgulamayan hâlihazırdaki pozitivizme, aklın budanmış bu bakış açısına gelince, bu anlayış insanlığın tamamını intihara sürükleyecek bir tehlike arz ediyor.

Hiroşima’da bir anda 70 bin kişi öldürüldü. Bugün ise dünyamız, bir milyon Hiroşima bombasına denk bir öldürme gücüne, yani 70 milyar insanı, yani şu an yeryüzünde yaşayan insanların on beş kat daha fazlasını yok etmenin teknik imkânına sahiptir.

Bilim ve tekniğin bize yeryüzündeki her tür hayat izini ortadan kaldırma imkân ve *vasıtalarını* verdiği andan itibaren *gayeler* meselesi artık görmezlikten gelinemez ve geçirtililemez: Ya bu çok önemli problemin şuuruna varıp bilim ve teknik imkânlarımızı insanların hürriyetinin ve gelişiminin hizmetine sokacağız, ya da kendimizi bu “*vasıtalar dinine*” teslim edip fertler, gruplar ve milletler arasında estirilen “terör dengeleri”nin beşeriyeti toptan bir intihara sürüklemesini bekleyeceğiz.

İnsanoğlunun geldiği şu yeni safhada, bilimi hikmetten de, imandan da ayırmayan o kusursuz akıl ve muhakeme gücünü yeniden bulup seferber etmek, hiçbir zaman bu kadar hayati bir önem ve âciliyet kazanmamıştır.

O hâlde bu kitap sadece bir tarih kitabı değildir. Meğerki geleceğimizin tarihi ile kaybedilmiş boyutlarımızın ve onları yeniden diriltme mecburiyetinin tarihi de tarihe dâhil edile, tarihten sayıla...

ve anlaşılır bir kavram niteliği taşıyor. Postulat için uydurulan “konut”, “koyut”, “ön doğru” veya eski tabir olan “mevzua”dan daha açık bir netliğe sahip. Felsefeyle haşır neşir olan okuyucu, bizi bağışlasın ve her ön kabul ifadesini gördüğünde, postulatı anlasın, çev.

Müslüman Endülüs'te olup bitenleri anlatmaktan maksadımız, şanlı bir ölüye bir anıt mezar inşâ etmek değil, aksine Endülüs'teki İslâm düşüncesi ile Yahudi-Hıristiyan düşüncesinin o çarpıcı birlik ve beraberlik anlayışını, ruhu-nu günümüze taşımaktır. Birbirinden ayrılmaz bir şekilde hem Musevî, hem İsevî, hem de İslâmî olan İbrahîmî geleneğin bakış açısından yola çıkarsak, umarız medeniyetimiz hayata –ve daha doğrusu hayatta kalmaya– tekrar yönlendirilebilir. Çünkü gayeler ve iman üzerinde tefekkür, ekonomik büyüme konusunun olduğu kadar, nükleer silâhlanma, uzayın fethi, biyolojide genetik manipülasyon konularının da ahlâkî boyutlarını tartışmaya açacaktır. Zaten önemli olan da yeni güç ve imkânlarımızı insanî, yani ilâhî gayelere yönelik olarak düzenleyebilmektir.



Müslüman Endülüs ve manevî başşehri Kurtuba, neden o ışıldayışın, böylesine parlak bir medeniyetin merkezi oldu?

Hz. Peygamber Arabistan'da, İslâm'ın Mesajını kanun tanımaz barbar bir dünyaya (cahiliyeye) duyurup kabul ettirebilmek için uzun bir mücadele vermek zorunda kaldı. Sonuçta, İlâhî kanun orada, o zamana kadar manevî bir çöl olan o yerde, katıksız saflığıyla kabul ettirilip yerleştirildi.

Bu Mesaj oradan bütün yeryüzüne taşındı, eski ve yüksek kültürler içinde kök saldı. Özellikle de Zerdüş'tün nebevî mesajını bilen Pers İmparatorluğu'nda ve Grek düşüncesi ile Yahudi-Hıristiyan inancının mirasçısı Bizans İmparatorluğu'nda... Daha sonra İslâm, Gazneli Mahmud'un kanlı seferiyle değil, bu sefere katılan El-Birûnî'nin (973-1030) bilgeliği sayesinde Hind'in yüksek manevî ufkuyla tanıştı.

Biz burada ne özgün Arap İslâm'ını, ne de İslâm'ın İran ve Hint açılımlarını ele alacağız. Sadece İslâm inanç ve kültürünün Endülüs'te ve Batı'da ıslıl ıslıl güneş gibi parladığı asıl merkez olan Kurtuba'daki gelişimini inceleyeceğiz.

Batı dünyasına gelen bu İslâm, Kurtuba'da en güzel semeresini verdi:

Felsefe, Müslümanlardan, İbn Meserre'den İbn Arabî'ye, İbn Hazm ve İbn Bâcce'den İbn Tufeyl ve İbn Rüşde, Musevî düşüncesinde olup da aynı manevî gelenek içinde yerini alan İbn Cebiol'dan İbn Meymun'a...

İber Yarımadası'nda İslâm'dan önce yerleşip kökleşen (Aryuşçu ve Prissillanci Hristiyan mezhepleri de İslâm'ın buraya gelip yerleşmesine zemin hazırlamışlardır) Hristiyanlık, şu büyük açılımcı simalar sayesinde, (İslâm'la) çatışma dönemlerinde bile, kendini zenginleştirmesini bilmiştir. Bu simalardan biri, her üç dinden de bilgin ve şairleri çevresinde toplayan Bilge Kral Alfonso'dur (1252-1284). Daha sonra, Arap dilindeki kültür eserlerini Lâtinceye çevirten Toledolu Piskopos Raymond (12. yüzyıl) ile de İslâm'ı anlama yolunda bir Hristiyan geleneği başlatılmıştır. Bu gelenek Ramon Lule (Ramon Lulle, 1233-1316) ile birlikte Lâtin İbn Sinacılığı ve İbn Rüşdcülüğü şeklinde gelişip yaygınlaşır. Dahası bu gelenek, Endülüs İslâm'ının büyük manevî simalarını yeniden yaşatan Peder Migel Asin Palacios'un (Miguel Asin Palacios, vefatı 1944) ve ekolünün eserlerinde de kendini gösterir.

İşte bu felsefe, bu bilgelik ve bu inanç açısından bakıldığında, Kurtuba ve Endülüs, bilimler konusunda, sadece Grek ve Doğu kültürlerinin Avrupa'ya aktarıldığı bir istasyon olmakla kalmadı. Matematikçilerinin, astronomlarının,

kimyacılarının, tarım teknisyenlerinin ve tabiplerinin de ilmî gelişmeye çok büyük katkıları oldu.

Astronomide: Gezegenlerin yörüngelerinin tespitinde Kepler'in öncüsü (Lâtinlerin 11. yüzyılda Azarquiel dedikleri) El-Zerkâli, enlemlerin ölçümü için usturlabın geliştirilmesine hayli katkıda bulundu. (Lâtinlerin 13. yüzyıl başında Alpetragius diye bildikleri) Nureddin el-Bitrûcî, Batlamyus sistemiyle ilgili tenkidiyle Kopernik'in öncüsü oldu.

Tıpta: Zirve eser, (Lâtinlerin Albulcasis dedikleri, Kurtuba yakınındaki Zehrâda 936'da dünyaya gelen) Ebulkâsım Ezzehrâvî'nin kitabı oldu. Kendisinin cerrahlık konusundaki *Tasrîf* ve eczacılık dalındaki *Düstûr'us-Saydale* adlı eserleri, Jerar dö Kremon (Gérard de Crémone) tarafından 12. yüzyılın sonunda Lâtinceye tercüme edilecek, 1475'te Salerno, 1647'de de Venedik baskıları yapılacak, böylece beş yüz yıl boyunca kaynak eser olarak kullanılacaktır.

Sanatta: Avrupa'da saraylı aşkı veya kibar aşkı diye bilinen şiirin kaynağı Endülüs'tür. Bunun da baş temsilcisi Kurtubalı İbn Hazm'dır. Endülüs musikisine gelince, o musiki, Batı'da asırlardan beri gönül tellerini titretmeye hâlâ devam ediyor.

O harikulâde sanat atılımının şahidi taştan âbideler, Saragosa'dan Sevilla'ya kadar her yerde, bilhassa Kurtuba'daki Ulu Cami ile Gırnata'daki Elhamra Sarayı varlıklarını hâlâ sürdürüyorlar.

Bizim bu eserde dile getirmeye, vurgulamaya çalıştığımız husus; Avrupa'da ilk rönesansın 16. yüzyılda İtalya'da değil, tam aksine 13. yüzyılda İspanya'da başlamış olduğudur.

Birinci Bölüm

Endülüs'teki Batı İslâm'ı

“İspanya’nın Araplar Tarafından Fethi” Masalı

Arabistan’ı İslâm’a kazandırabilmek için (610’dan 632’ye kadar) Hz. Muhammed’in yirmi iki sene çalışıp çabalaması ve on dokuz sefer yapması (Buharî, 64/89) gerekti.

Hâlbuki bütün İspanya’yı bir baştan diğer başa kat etmeleri için, Müslümanlara üç seneden daha az (711-714) bir zaman ve tek bir savaş (Kadis yakınında 19 Temmuz 711’deki Guadalete/Vadi Leke savaşı) yetti de arttı bile.

Niçin?

Yahudi veya Hıristiyan adacıkları dışında kalan Arabistan yarımadasında Tek Allah inancının, “kanun tanımaz dünyada” (cahiliyede) zafer kazanması için savaşmak gerekmişti.

İslâm öncesinin Arabistan’ı esas itibariyle müşriklikti, çok tanrıciydi. İslâm’ın kendisine henüz ulaşmadığı İspanya ise, sayıca kalabalık Yahudi topluluklarıyla birlikte, Hıristiyan ve büyük oranda da (Arius’un) Aryen mezhebiniydi.

İşte Arabistan ile İspanya arasındaki bu farklılık, sadece yayılışın çabukluğunu izah etmez, şeklini de açıklar. Nitekim İber Yarımadası, yabancı istilâcılar, yani Müslümanlar tarafından askerî açıdan fethedilmemiş, tam aksine ve daha ziyade burada (325’teki İznik Konsili’nde ilân

edilen Teslis'e* ve Hz. İsa'nın ilâhlığına imanı kabul eden Hıristiyanlar ile Tevhitçi**, yani Teslis'i reddeden ve Hz. İsa'yı Allah olarak değil de Allah'ın kendisine vahyettiği bir elçi olarak gören Hıristiyanlar arasında) bir iç savaş olmuştur.

Bunun ardından da yaklaşık bir buçuk asırlık bir süreye yayılan bir kültür değişim ve dönüşümü meydana gelmiştir.

Hicret'in birinci yüzyılında İslâm'ın yayılışı, bilhassa gerek Musevîliğin, gerekse "sapkın mezhepli" (İznik dogmasının reddini "tercih eden" kimselere o zamanlar "sapkın" deniyordu) Hıristiyanlığın baskın olduğu her yerde, şimşek hızıyla ve genellikle de barışçı bir şekilde gerçekleşti.

İspanya'nın durumu bir istisna oluşturmamıştır. Bu da zaten İslâm'ın özüyle yakından alâkalı sebepler yüzündendir.

Kur'ânî vahiy, İslâm'ı, Peygamber Hz. Muhammed'in tebliğiyle ortaya çıkmış, yeni *bir* din olarak sunmaz ("De ki: Ben peygamberlerin ilki değilim!", Ahkâf, 46/9). Aksine, Allah'ın "insana ruhundan üflediği" (Hicr, 15/29) andan beri sürüp gelen temel ve ilk din olarak takdim eder.

İşte o andan beri, (ister Yahudilik, ister Hıristiyanlık, isterse Müslümanlık olsun, vahyolunmuş her dinin ortak paydası olan "Allah'ın iradesine teslim olma" anlamına gelen) İslâm yegâne dindir. Nitekim Kur'ân'da Allah'a kayıtsız şartsız "teslimiyet" in örneği olarak gösterilen Hz. İbrahim, "müminlerin atası" olarak adlandırılır; Hz. Musa ile Hz.

* Üçlü, Üçleme, yani Baba, Oğul ve Rûhulkudüs/Kutsal Ruh'tan oluşan Hıristiyan akidesi, çev.

** Allah'ı yukarıdaki gibi üç unsur şeklinde görmeyen ve yegâne, tek, biricik kabul eden inanış, çev.

İsa da, bu “Allah’a teslim olma” bakımından İslâm peygamberleri olarak görülürler. Kur’ân’a göre Hz. Muhammed, onların mesajını tasdik etmek, tarihî bozulma ve tahriflerden o mesajı arındırmak ve tamamlamak üzere gönderilmiştir.

Kur’ân’a göre ezeli ve ebedî mesajın en önemli tarihî tahriflerinden biri, meselâ Yahudilikte, evrensel olan ilâhî mesajın kabileci bir anlayışla tek bir halka seslenir hâle getirilmesi ve o mesajın tek temsilcisinin de Allah’ın bu seçkin kavmi olduğu iddiasıdır. Hâlbuki Hz. Peygamber veda hutbesinde açık ve net olarak şöyle diyecektir: “Bir Arap’ın bir başkasına Allah’a tam teslimiyet (takva) dışında hiçbir üstünlüğü yoktur.”

O yüzden İslâm toplumu, Allah’ın birliğini ve yüceliğini, Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar bütün peygamberlerin evrensel mesajını kabul edip inanan herkese, köken ayırımı yapılmaksızın açtıktır.

Kur’ân’da Yahudilere karşı yöneltilen tenkitler, Hz. Musa’nın ve diğer peygamberlerin mesajlarını değil, aksine o mesajların tekelci yorumlarını hedef alır.

Aynı şekilde, Hıristiyanlara karşı yapılan tenkitler de, Hz. İsa’nın mesajına değil, “Hz. İsa’nın Allah’a ortak koşulması” nadır. Çünkü İznik Konsili, (İncil’e yabancı) Grek felsefesinin diliyle Hz. İsa’nın Allah ile “aynı cevherden” (“omoousios”) olduğunu iddia eder ve (kavramları, aşkın/müteâl mesihî tecrübesini tercüme edemeyen yine bu aynı Grek felsefesinin diliyle) Allah’ı üç “unsur”un “Üçlüsü/Teslisi” olarak tarif eder.

Kur’ân’da vahyedilen hâliyle İslâm, evrenselliğiyle kendini gösterdiği ve belli bir halkın kendine has geleneklerine bağımlı görünmediği müddetçe, harikulâde bir pa-

rıldayışla göz kamaştırıcı bir biçimde yükselip yayıldı. Çünkü iman sahibi biri için İslâm'ı kabullenmek, kendi imanından bir kopuş olmadığı gibi eski inancını inkâr da değildi. Tam aksine herkes, kendi peygamberinden aldığı mesajı İslâm'da en sade ve en tanıdık hâliyle görüyor ve benimsiyordu. Bu yeni inancın hayatın bütün alanlarına tatbiki, Allah'ı her insanda ve ekonomi, siyaset ve kültür gibi bütün sosyal ilişkilerde hâzır ve nâzır yapıyordu.

Bu Kur'ân İslâm'ı, Ortadoğu'da, bütün Yahudi-Hıristiyan dünyasında derin bir yankıyla karşılaştı. Söz gelimi, "Eb-yonitler" (ébionites), yani Hz. İsa'yı Allah'ın biricik Oğlu olarak değil de, Hz. Musa'nın haber verdiği peygamber olarak gören Yahudiler, 70 yılından sonra Hıristiyan olmuş, muhtemelen züht ve takva sahibi Esenyen (Essénien) Museviler idiler. Bunlar, Suriye'nin Helenleşmiş (Antakya) kısmında değil de, Ârâmî kısmında, Şam'da çok sayıda bulunuyorlardı. Roma İmparatoru Trajan'ın hükümrancılığı sırasında (98-117) ortaya çıkan ve Ebyonitlere çok yakın olan "Elkaitler" (Elkaïtes) de Hz. İsa'yı bir insan ve bir peygamber olarak görüyorlardı. Onların hareketinin kurucusu Elkai, Pers'te (Persler arasında) ilâhî ilhama mazhar olmuştu ve Yahudi geleneğine uygun olarak sünnet olmayı ve Şeriata itaati emreliyordu. Anadolu ve hatta Bizans'taki "Monorşiyанизm" ise, Yahudi tektanrıcılığının devamıydı ve buna göre Oğul ile Rûhulkudüs, Musevîlik anlamında yegâne olan Allah'ın tezahürleriydiler. Bu akımın en önemli temsilcisi, Filistin'in Kirene bölgesinden Sabellius, Papa Kalikst (Calixte) tarafından aforoz edilmiştir.

Endülüs'te, tevhit ile şirk arasındaki muhalefet, sadece İslâm nüfuzundan önce değil, (Hz. İsa'nın ilâhlığı konusundaki İznik dogmasını kabul eden) "üçlemeci/teslisçi"

Hristiyanlar ile bu “aynı cevherden olma” dogmasını reddeden tek Allah inancına sahip “Aryusçular” arasındaki fikrî tartışmalardan da çok önce vardı.

İber Yarımadası sahillerine Ortadoğu'dan gelmiş olan “fukahâ” (İslâm hukukçu ve skolastik* kelâmcıları), bu bin yıllık kültürden bîhaberdiler. Onlar İslâm'ın sadece Peygamber Hz. Muhammed ile birlikte doğmuş olduğuna kâni idiler. Hâlbuki Kur'ân, (Allah'a kayıtsız şartsız teslim olmak demek olan) İslâm'ın, Allah'ın “ruhundan üflediği” ilk insanla (Hz. Âdem'le) çağdaş, temel ve ilk din olduğunu durmadan dile getirir. Hz. İbrahim (ki Kur'ân onu “müminlerin atası” olarak takdim eder), Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed aynı ve tek dinin peygamberleridir.

Endülüs'te, binlerce yıldır bütün ulvî ruhaniyetlere özgü (Kenan diyarının peygamberlerinden bile çok öncelere dayanan) bir tektanrıcılık ile halka mahsus, yine o kadar eski, bir çoktanrıcılık (ki onun belirtileri her çağda görülür, nitekim bugün de para, millet, seks veya “lider” putçuluğu şeklinde görülüyor) çatışma hâlindeydi.

Tek Allah ile çoklu gerçek varlık arasında “aracılar” arayışı sürekli karşımıza çıkar. Nitekim Hindistan'ın “Vedalar”ında, bundan dört bin yıl önce, şöyle denilir: “O'nun isimleri çoktur, ama O, Bir'dir.” Brahma, Vişnu ve Şiva üçlüsü, İran'ın “Manikeizm”i veya Eflâtun'un *Diyalogları*ndaki *Timeos*'ta adını ettiği “Demiurj” (Demiurge**) gibi manidardır.

* Burada kastedilen anlam, daha çok (yanılmaz ve hata etmez kabul edilen) bir üstad veya üstadların söyleyip yazdıklarına bağlı kalan, onları şerh etmekten öte entellektüel bir çaba göstermeyen, dar kalıplar içinde sıkışıp kalan, düşünceye ufuk açmak yerine sınırlandıran, fikrî açılarından uzak tavidir, çev.

** Kâinatın mimar ilâhı, çev.

Üçlü akideye sahip Hristiyanlar ile tek Allah'a inanan Hristiyanlar arasındaki tartışmalar veya İslâm'ın yayılışının derin sebepleri ve zorlukları ele alındığında, insanlık tarihinin bu sâbitesinin (değişmez değerinin) unutulmaması gerekir.

Bu durum, yani Endülüs'te tektanrıcılıkla çoktanrıcılığın uzun zaman süren çatışmaları, İber Yarımadası'na has şartlarla da yakından ilgilidir. Bu yarımadanın Kuzeyinde ve Merkezinde Hint-Avrupa geleneği baskındı. Güney ve bilhassa Türdetani –Mursia ve Badajoz bölgeleriyle birlikte şimdiki Endülüs– ise, (Yahudi “diaspora”sıyla yaygınlaşan) Sâmi* ve irfânî şekliyle, tevhitçi bir eğilimin derin etkisi altındaydı. Orada Kartacalılar ile Berberilerin tesiriyle Mısır'ın İskenderiye'sinin Hristiyan Ariusçu akımı kendini hissettiriyordu. Bu akım ise Kur'ânî vahye ve onun tavizsiz tek Allah inancına kolayca geçiş yapılabilecek bir niteliğe sahipti.

Teslis (Üçlü Allah inancı) dogması ve Hz. İsa'nın Baba ile “aynı cevherden” olduğu dogmasını zorla kabul ettirerek imparatorluğuna ideolojik bir birlik kazandırmak için İmparator Konstantin'in emriyle 325'te toplanan İznik Konsili, bu dogmaları kabul etmemekle suçlanan İskenderiye rahibi Arius'u mahkûm ederek Hristiyan âlemini böler.

O andan itibaren, Hz. İsa'nın “çift tabiatı**” konusunda “sapkın mezhepler” çoğalır. Bir kutupta, Antakya keşişi iken 428'de İstanbul piskoposu olan Nestorius tarafından başla-

* Hz. Nuh'un oğlu Sam'dan gelen Kuzey Afrika ile Batı Asyalı halklara bu ad verilir. İçine Berberiler de girdiği hâlde Sâmi ifadesi daha ziyade Yahudiler ve Araplar için kullanılır. Günümüzde aynı kelimeden türetilen “semitizm” ve özellikle de “antisemitizm” kelimesiyle daha çok Yahudi kavmi kastedilir olmuştur, çev.

**Bir yanıyla insan, diğer yanıyla ilâh olan tabiatı, çev.

tılan Nesturilik vardır ve bu Tanrı'nın çile ve işkence ile "acı çekmesi"ni ve Hz. Meryem'in "Allah'ın Anası" olması inancını reddederek Hz. İsa'nın insan olduğunu temel alır. Diğer kutupta ise, yine İstanbul'da 447-448'e doğru keşiş Ötikes (Eutychès) tarafından savunulan "Monofizizm" vardır ki, bu mezhebe göre, Hz. İsa sadece ilâhî bir tabiata sahiptir.

Basit ve sade bir şekilde söyleyecek olursak, "Nesturiler" Hz. İsa'yı tamamen beşerî nitelikte görüp onun "çifte tabiat" taşımasını reddediyorlardı; "Monofizitler" ise, Hz. İsa'nın çifte tabiatını reddederek onu tamamen ilâhî nitelikte görüyorlardı.

"Aryen" veya "Aryuşçular" ise Hz. İsa'yı Allah'ın yaratılmamış Kelâmı/Kelimesi olarak kabul ediyorlardı.

Bütün bu "sapkın" mezhepler Asya'da gelişir: Nesturilik, İran'dan Yemene uzanır; (İran Sâsânîlerinin hizmetindeki) Lahmî Araplar Monofizittirler. Suriye'deki Ebyonitler, Irak'taki Elkaitler ve İskenderiye'den Anadolu'ya uzanan Aryenler, Roma ve Bizans'ın üçlü ilâh dogmasını taşıyan "İznik" Kilisesine ters düşmüşler ve bu Kilisenin zulmüne uğramışlardır.

İslâm'ın bütün Ortadoğu'da yayılışı çok hızlı olacaktır: Bizans imparatorlarına karşı yapılan (636'daki Yermuk savaşı gibi) veya Sâsânî imparatorlarına ve Pers derebeylerine karşı (637'deki Kadisiye ve 642'deki Nihavend savaşları gibi) veya Mısır'da, İskenderiye'de 642'de olduğu gibi, birkaç savaş sonrasında Müslümanlar, halklar tarafından kurtarıcı olarak karşılandılar.

Altı sene içinde, İran'dan Mısır'a kadar, bütün Ortadoğu İslâm'a geçti. Hâlbuki Hicaz'ın "Arap" orduları sayıca da, askerî teknik açısından da Bizans ve Sâsânî imparatorluklarından çok daha aşağı düzeydeydi.

Gerçekten söz konusu olan bir kurtuluştur. Suriyeli Mikail, Bizanslılar tarafından yapılan zulümleri hatırlatarak, müslümanların gelişini şu ifadelerle değerlendirir:

Müntakim olan Allah (...), hâkim oldukları her yerde kilise ve manastırlarımızı vahşice yağmalayan ve bize insafsızca zulmeden Romalıların fenalıklarını görerek, bizi kurtarmaları için güneyden İsmail oğullarını gönderdi... Roma gaddarlığından kurtulmuş olmak (...) ve rahata ermek, bizim için az kazanç sayılmaz.

Suriyeli Mikail, Tarih 2/413

Eğer askerî bir istilâ sayarsak, bir avuç insanın üç seneden daha kısa bir sürede İspanya'yı baştan başa nasıl ele geçirdiğini anlayamayız.

Tarihçi Dozi (Dozy), *İspanya Müslümanları Tarihi*'nde (c. 2, s. 43) bize bu hâdisenin derin bir yorumunu yapar:

Arap fethi İspanya için bir iyilik oldu. Çünkü bu fetih önemli bir sosyal devrim meydana getirdi; ülkeyi yüzyıllardır iniminin inleten dertlerin büyük bir kısmını ortadan kaldırdı (...). Araplar şu usule göre yönetiyorlardı: Vergiler, eski yönetimle-rinkilere nispetle tamamen aşağıya çekilmişti. Toprak kölesi çiftçiler veya hayatından memnun olmayan köleler tarafından ekilip biçilen devasa şövalyelik alanları hâlindeki toprakları zenginlerden aldılar ve oraları ekip biçen kimseler arasında eşit şekilde taksim ettiler. Yeni sahipler büyük bir gayretle çalıştılar ve çok iyi mahsul elde ettiler. Ticaret, ezici kısıtlamalar ve ağır vergilerden kurtuldu ve adamakıllı gelişti. Kur'ân kölelere, âdil bir zarar ziyan bedeli ödeme karşılığında hürriyetlerini satın alma hakkı tanıyordu; bu da yeni bir enerji ortaya

çıkardı. Bütün bu tedbirler, Arap egemenliğinin daha başında hüsnü kabul görmesine sebep olan genel bir ferahlık sağladı.

Büyük İspanyol yazarı Blasko İbanez (Blasco Ibanez) kendi ülkesiyle ilgili olarak şu şahitlikte bulunur:

İspanya'da yeniden canlanış, Kuzeyden gelen barbar sürüleriyle olmadı. Tam aksine bu canlanma Güneyden gelen fâtihtir Araplar sayesinde oldu (...). Aslında bu bir fetih değil, daha ziyade bir medenîleşme seferi idi. (...) Doğar doğmaz zafere koşan, insanı hayrette bırakacak ölçüde hızla ilerleyen bu genç, gürbüz ve zinde kültür bize işte o yolla girip yerleşti. Hz. Peygamber'in himmet ve gayretiyle oluşturulan bu medeniyet, Musevîliğin en iyi yanlarını ve Bizans'ın ilmini alıp özümsemiş, yanına bir de bir büyük Hint geleneğiyle birlikte Pers'in en değerli özelliklerini ve esrarengiz Çin'den alınma daha pek çok şeyi getirmiş bir medeniyetti. Doğu, Batı'ya nüfuz ediyordu. Fakat bu, Eski Yunanistan'ın kendi hürriyet ve bağımsızlığını koruyabilmek için püskürttüğü Pers imparatorları Dârâlar veya Serhaslar gibi Doğu'nun Avrupa'ya bir saldırısı şeklinde değildi. Aksine Avrupa'nın öteki ucundan, ilâhiyatçı kralların ve piskoposların kölesi durumundaki İspanya'dan giren ve yerli halkın kucak açarak karşıladığı istilâcılardı.

Bu fâtihter, daha sonra yedi yüzyıl mücadele edilerek kendilerinden geri alınacak toprakları iki sene içinde fethettiler. Bu silâh zoruyla kabul ettirilen bir istilâ değildi, aksine yeni bir toplumun sapasağlam köklerle dört bir yana kök salıyordu. Milletlerin gerçek büyüklüğünün köşe taşı olan din ve fikir hürriyeti prensibi, onlar için son derece önemliydi. Hâkim oldukları şehirde Hristiyan'ın kilisesine de, Yahudi'nin havrasına da saygı gösteriyorlardı.

(...) 8. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar, Ortaçağ boyunca Avrupa'nın en güzel ve en müreffeh medeniyeti kurulacak ve gelişecektir. Kuzeyin halkları din savaşlarıyla birbirini kırıp geçirir ve barbar kabileler hâlinde yaşarken, İspanya'nın nüfusu otuz milyonu aşıyordu. O insan kalabalığı içinde bütün ırklar ve bütün dinler, büyük bir çeşitlilik içinde birlikte yaşıyorlardı. Bundan da çok güçlü bir sosyal hareketlilik ve canlılık fışkırıyordu (...). Bu verimli halk ve ırk karışımı içinde o zamana kadar yeryüzünde oluşmuş ve oluşturulmuş bütün fikirler, bütün âdetler, bütün keşifler, bütün sanatlar, bütün bilimler, bütün endüstriler, bütün icatlar, bütün eski görüşler birlikte, yan yana yaşıyordu. Bu çeşitli unsurların temas ve ilişkilerinden de yaratıcı yepyeni buluşlar ve enerjiler sökün ediyordu. Bu yabancılarla birlikte Doğu'dan ipek, pamuk, kahve, limon, portakal ve nar geliyordu, yanı sıra da halılar, dokumalar, tüller, telkâri kakmalı metaller ve barut... Yine onlarla birlikte ondalık sistem, cebir, simya, kimya, tıp, kozmoloji ve kafiyeleli şiir... Unutulmak üzere olan Grek filozofları, Arapların fetihleri sayesinde selâmete erdiler: Aristo, Kurtuba'nın meşhur üniversitesinde saltanat sürüyordu...

Blasco Ibanez, *Katedralin Gölgesinde*, s. 201-204

Dînî açıdan bakıldığında da, İber Yarımadası'nda İslâm, Aryanizm'in (Aryusçuluk'un) üzerine aşılandı. Bu aşının en güzel kök sürgünü oldu.

Aryanizm İspanya'ya nasıl girmişti?

Arius'u mahkûm eden 325'teki İznik Konsili sırasında en önemli rolü oynayan kişi, Kordoba piskoposu (256 doğumlu) Ossius idi. 312'den itibaren Roma'daki imparatorluk

sarayında hazır bulunan Kordobalı Ossius, İmparator Konstantin'in güvenilir adamı olmuştu. İmparator tarafından 324'te İskenderiye'ye Arius'un ve İskenderiye piskoposunun yanına özel bir araştırma ve soruşturma göreviyle gönderildi.

Ossius, oradaki uzlaştırma teşebbüslerinde başarısız olur, fakat imparatorun temsilcisi sıfatıyla İznik Konsiline başkanlık eder ve oturumları yönetir.

Aziz Atanaz onun hakkında şunları yazar:

Konsillere başkanlık eden ve mektuplarıyla her yerde kendini dinleten odur. İznik'te imanın şartlarını belirleyen ve Ariusçuların sapkın olduklarını resmen ilân eden de odur.

Saint Athanase, *Rahipler İçin Aryanizm Tarihi*, 42 P.G.T.25.744 A.

Kordobalı Ossius, Oğul'u "Baba ile aynı cevherden" ilân ederek ve Arius'u kovarak İznik İman Esaslarını yazıya döken ilk kişi oldu. İlk imzayı da şu şekilde kendisi attı: "İspanya eyaletinin Kordoba şehrinin piskoposu Ossius. Yazıldığı şekilde iman ediyorum."

Otuz iki sene sonra, 357'de, Ossius'un (Tuna üzerindeki) İlirya'daki Sirmium Konsili'nin bildirisini imzalaması ise hayli ilgi çekicidir. Bu bildiriye imzalamakla bütün geçmişini reddediyor ve Aryanizm'e katılıyordu. (Puvatyeli Aziz Hiler/Saint Hilaire de Poitiers, *Din İşleri Kurulları Üzerine*, 87. 539 B)

325'teki İznik Konsili ile 357'deki Sirmium Konsili arasındaki süre içinde neler oldu?

341'de Doğu'da İznik kararlarına karşı isyan zaferle sonuçlanırken, İzmitli Ariusçu Özeb (Eusèbe), Gotlar arasında bir misyoner olan Wulfila'yı piskopos tayin etti.

Hıristiyanlık daha Arius zamanında Tuna üzerindeki İli-ya'ya nüfuz etmişti. Wulfila ve talebeleri Cermen halklarının çoğunu Hıristiyanlaştırmayı başardılar.

Roma İmparatoru Honorius, İber Yarımadası'ndan Vandalları ve Süevleri kovup atmaları için Vizigotları davet etti. Derken Vizigotların kralı Örik (Euric), Bizans İmparatorluğu ile olan bağlarını resmen kopardı ve Aryanizm burada geçerli mezhep oldu.

Aryanizm halk kitlelerinin gönlünde o kadar çok yer etti ki "Katolik" mezhebinden Prens Ermenejild (Herménégilde), babası *Aryan* mezhebinden Kral Leovijild (Léovigilde)'e karşı isyan bayrağı açtığında, Sevilalı Piskopos İzodor (569-636), *Vizigotların Tarihi* kitabında *Ariusçu* kralı savunur; Tur (Tours) Piskoposu Greguvar (Grégoire) da.

Ertesi yıl Kral Rökared (Recarède) 587'de Aryanizm'den dönünce, Kuzeyin Aryanleri Katalonya ve Narbon'da ayaklanırlar ve bu hareket ancak çok acımasız bir müdahaleyle bastırılır.

Kral Ervik (Ervic, 680-687) döneminde iyiden iyiye kızışan bu isyan, *Mağripli Ressi'nin Tarihi* (*Chronique du Maure Rasis*)'nde dile getirilen müthiş kıtlıklar yüzünden bir asırdan daha fazla devam eder.

Nihayet 709'da Kral Witiza'nın ölümüyle birlikte, yeni bir kıtlık döneminde çatışma patlak verir. "Üçlemeci/Teslisçi" Hıristiyanlar (İznik dogmasının taraftarları), bütün yarımada'nın kendisine karşı olduğu Roderik (Rodéric)'i kral ilân ederler. Roderik Endülüs'ü istilâ ettiğinde, Sevil-la Başpiskoposu Oppas'la karşı karşıya gelir. Kral Witiza'nın Ariusçu oğulları (şimdiki Endülüs olarak bilinen) Betik (Bétique) bölgesini isyan ettirir, Aryanlerden ve (şimdilerde

Rif diye bilinen) Vizigot eyaleti Tinjitan Moritanya'sının Müslümanlarından takviye kuvvetler isterler.

O sıralar Fas'ın kuzeyi, Vizigot Krallığının bir eyaletiydi. Sevilleli İzidor (Isidore de Séville), *Etimoloji/Etymologies* adlı eserinde İspanya Vizigot Krallığının eyaletlerini şöyle sıralar: “Tarakonez, Kartajenuvaz, Luzitanya, Galisya, Betik ve *boğazı geçerek, Afrika'da, Tinjitan Moritanya'sı*”.

Berberi birlikleri, Aryanlerin daveti üzerine (Tinjitan valisi ya da bu valiye bağlı Berberi kabilesi lideri) Tarık komutasında İspanya'nın Algeciras sahillerine çıkarma yaparlar. Kadis şehri yakınlarındaki Guadalet'te tek bir savaş olur. Sevilla Piskoposu Oppas savaşın en kritik ânında Berberilerin safına katılır ve *Lâtin Vakayinâmelerine* göre Toledo Piskoposu Sindered de aynısını yapar. Kral Roderik, Tarık'ın birlikleri tarafından mağlup edilir, kısa zaman sonra bu sefer nöbetini devralan (bir Vizigot kontunun sülâlesinden olan) Musa bin Nusayr'ın birlikleri, dört seneden daha az bir sürede, ciddi bir direnişle karşılaşmaksızın bu yarımada'yı Pirenelere kadar kat ederler. Uzun zaman Vizigotların zulmüne uğramış olan Yahudiler birçok şehrin kapısını onlara açarlar.

Bu hâdiselerle ilgili o çağa ait belgeler elimizde bulunmuyor.

Hayli zaman tarihçiler bu hâdiselerin görgü şahidi olduğuna inanılan tek bir şahidin anlattıklarına dayanabileceklerini sandılar. Bu, Faks Julia (bugünkü adı: Badajoz civarındaki Beia) Piskoposu *İzidor Pasens'in Vakayinâmesi*'ydi ve 754'e kadar olan olayları anlatıyordu.

Ne var ki, elde o vakıaların doğruluğunu tahkik edecek başka hiçbir kaynak olmadığı gibi, bu metnin en eski elyazmasının geçmişi de ancak 10. yüzyıla kadar çıkabilmektedir.

Zaten Dozy 1860'ta, Fernandez Guerra da 1883'te kopya eden kişiler tarafından metnin, zaman zaman yapılan eklemeler ve çıkarmalarla tahrif edildiğini gözler önüne serip, yazarın yaptığı hataları da ortaya koyarak, bu metne *Anonim Lâtin Vakayinâmesi* adının verilmesini uygun gördüler. O metni Rahip Telho (Tailhaud S. J.) 1885'te "*Kurtuba'nın Anonim Vakayinâmesi. Toledo'nun Son Krallarının ve İspanya'nın Araplar Tarafından Fethinin Manzum Vakayinâmesi*" başlığıyla yayımladı.

Hıristiyan polemikçiler için son derece önemli olan bu metin, Hz. Muhammed'in adını ve Kur'an'ın varlığını bile ancak 850'den sonra öğrenen Kurtuba Hıristiyan Ekolünce hiç bilinmiyordu. Dahası, anlatılanlar 754 tarihini taşımasına rağmen, 783'te vefat eden Toledo Piskoposu Sisilya (Cixilla)'nın cenaze alayına düzülen övgünün orada (69 ve devamındaki mısralarda) yer alması hayli gariptir! Rahip Telho burada bir "eklemenin" söz konusu olduğunu kabul eder. Aslında bizler bu metnin ancak 850'den sonra kalem alındığını kabul edersek, bütün bu garipliklere şaşmayız. O tarihte Kurtuba Hıristiyan Ekolü, ileride göreceğimiz gibi, Öloj (Euloge)'dan itibaren, İslâm'ın varlığını farkederek ve İgnasyo Olage (Ignacio Olaguë)'nin *Batı'da İslâm Devrimi*'nde açıkladığı (s. 428-443) gibi "fetih" masalını uydurur.

9. yüzyılın diğer bütün rivayetleri, yani Mısırlı âlim İbn Abdülhakem'in (ö. 871), İbn Habîb'in veya talebelerinden birinin yazıp anlattıkları da, Dozy tarafından 891'e tarihlendirilmiştir. Lâtince ikinci metinde yer alan 883 tarihli 3. *Alfons'un Vayinâmesi* ile *Abelda'nın Vakayinâmesi* de aynı şekilde değerlendirilmiştir.

Arapça yazan tarihçi Ahmed er-Rassi'nin *Mağripli Rassi'nin Vakayinâmesi*, bu yarımada'nın tarihini Roderik'in

hükümrânlık zamanından Halifelik dönemine kadar ele alır ve 976 tarihiyle sonlandırır.

11. ve 12. yüzyılın yazarları, Murabıtların (1090) ve Mu-vahhitlerin (1146) istilâları ile yaşamış oldukları durumu model alarak olayları yeniden şekillendirirler.

Tipik bir örnek, 1004'lerde Faslı Berberilerin efsane ile tarih karışımı bir bakış açısıyla kaleme alınmış olan Azhar Magmona Vakayinâmeleridir. Olayların geçtiği dönemden çok sonra oluşturulmuş bu metin, yine de bazı "tarihçiler" tarafından "kaynak" olarak kullanılmıştır.

Bu konuda tek bir vakıa ile karşılaşyoruz, o da Kurtubalı Aziz Öloj'un *Şehitlerin Müdafası*'nda yer alan 15 Kasım 851 tarihli bir mektubudur. Aziz Öloj orada şöyle yazar:

Navarra'daki Leyre manastırında bulunuyordum. Hiç bilmediğim kitapları okuyup kendimi yetiştireyim derken ora-da bütün kitapların toplanmış olduğunu gördüm. Âniden eli-me yazarı belli olmayan küçük bir eser geçti ve ben bu eser-de uğursuz bir peygamber hakkında küçük bir hikâyeye okudum.

Sözünü ettiği eser, Hz. Muhammed'in hayatını anlatan, gerçekten iğrenç bir kitapçıktı. Aziz Öloj orada anlatılan-ların bir özetini yapıp Kurtuba ve Seville'deki dostlarına gön-dermişti.

O âna gelinceye dek, yani İspanya'nın Araplar tarafın-dan sözde "fethi"nden yüz kırk sene sonrasına kadar, Kur-tuba Ekolünün Lâtin dilini kullanan Hıristiyan ilâhiyatçı-larından hiçbiri Hz. Muhammed'in ne adını duymuştu, ne de Kur'ân'dan haberdardı.

Bu Ekolün kurucusu, 8. yüzyılın sonunda dünyaya gel-miş olan Başrahıp Esperendeo idi. Aziz Öloj ile onun ha-

yatını kaleme alan Alvaro onu mürşit olarak görüyorlardı. Başrahip *Teslis Üzerine İnceleme* adlı bir eser yazmış ve bilhassa sapkın mezheplilere karşı da bir *Müdafaanâme* kaleme almıştı. Bu sapkınlar, onun kanaatince, Aryenlerdi.

15. yüzyılda, Külü Nikola (Nicolas de Cues, 1401-1464) *Kur'ân'ın Elenmesi* adlı eserinde dahi, tıpkı Şamlı Aziz Yahya gibi, İslâm'ın Hristiyanlığın sapkın bir mezhebi olduğunu düşünecek ve Kur'ân'da Hristiyanlık için de geçerli olan hususları çıkarıp ortaya koymaya çalışacaktır¹.

Dokuzuncu yüzyılda Esperendeo, özellikle Aryenlere karşı uzun uzun polemiklerde bulunur da, sahih Hristiyan itikadını savunduğu bu polemiklerde, hiçbir zaman İslâm aleyhinde en ufak bir imada bulunmaz.

839 yılında Sevilalı Piskopos Jan, Kurtuba Konsili'nin Kilise düşmanlarına karşı hazırladığı evrakı imzalar. Bu Konsil, İslâm'a hiçbir göndermede bulunmaz.

Bu ruhanilerin en meşhuru ve Toledo Piskoposu da olan Aziz Öloj, Navarra'ya seyahatine (848-850) kadar İslâm'ın varlığından tamamen habersizdir.

SahiH Hristiyanlığın bu uyanık savunucularının 850'ye kadar İslâm hakkındaki bu garip sessizliğini nasıl izah etmeli?

Aslında söz konusu olan ne korkudur, ne de korkaklıktır. Zira Aziz Öloj Navarra'da *Uğursuz Peygamberin* biyografisini keşfeder etmez bu "Deccal" ile savaşmak için şehit olacak gönüllü arayışına girer. 851 ile 857 arasında *Azizlerin Hayatı*, *Şehitlik Belgesi* ve *Şehitlerin Müdafaası* isimli eserlerini yazarak İslâm'ın yayılışını durdurmak için insanları kahramanca mücadeleye teşvik eder. Onun bu çağrısı üze-

¹ Bkz.: N. Rescher, "Nicolas of Cusa on the Qur'an. A fifteen century encounter with islam" in *The Muslim World*, 1965, no. 55, s. 195-202.

rine, meczuplar müslümanların camilerine, mescitlerine saldırmaya ve peygamberlerine hakaret etmeye başladılar. Böylesi insanlar hâkim önüne çıkarılıyor ve idama mahkûm ediliyorlardı. Bu tür intihar salgınını önlemek için bir Katolik Ruhaniler Meclisi toplandı ve bu krize yol açan Öloj'un şehitlik konusundaki teorisini din dışı ilân etti. Ayrıca kendisini de adalete teslim etti. Öloj tutuklandı ve birkaç sene sonra da idam edildi. O gün bu gündür kendisi Kilise tarafından şehit olarak görülüp kutsana gelmiştir.

Dokuzuncu yüzyıl ortasındaki bu tavır değişikliğini nasıl izah etmeli? İgnasyo Olage'nin analiz ettiği gibi mi? Yani, Almeria başta olmak üzere Doğu ile sıkı temas içinde olan-sahil şeridinde yavaş yavaş yayılan İslâm'ın içeride, özellikle de Kurtuba'da yeni bir akım olarak ancak bu dönemde ortaya çıkmasıyla mı?

Büyük ihtimalle o tarihe kadar İslâm, Hıristiyan ilâhiyatçıların karşı çıkıp fikren mücadele ettikleri "sapkın" akımlarla karıştırılıyordu. Şayet böyle bir karıştırma söz konusu ise (ki İgnasyo Olage'nin tezi zaten budur), bu durum, bir yandan 711'de "Arap istilâsı" olduğu iddiasını çürütürken, diğer yandan da şunu ispatlar: İspanya'ya İslâm, "sapkın" Hıristiyan mezheplerine, bilhassa da Aryanizm'e, aynı zamanda da dördüncü yüzyılda ortaya çıkan "Prissillanizm" mezhebi gibi bütünüyle İspanyol din hareketlerine eklenilerek girmiştir.

"Nestûrilik" ile Aryanizm'in Batılı tarzı olan "Evlât Edinmecilik/Adoptianisme", Urgel Piskoposu Feliks ve 784'te Toledo Başpiskoposu olan Elipande tarafından sekizinci yüzyılın ikinci yarısında geliştirilecektir. Bu ilâhiyatçılara göre Hz. İsa, Baba Tanrı tarafından "evlâtlık" olarak kabul edilmiştir (elbette ki bu inanış, Hz. İsa'nın Baba ile "aynı

cevherden” olduğunu resmen ilân eden İznik dogmasına ters düşüyordu).

Aziz Öloj tarafından Navarrâdan alınıp getirilen Hz. Muhammed’in “biyografisi”, Eski Ahit’teki kehanetlerden hareketle “Fetih” masalı uydurularak İslâm aleyhinde geriye dönük karalamaların yapılmasına ve yayılmasına fırsat verdi.

Zaten Öloj tarafından okunmuş olan o “biyografi”de, bu “istilâ”nın “tarihî hikâyesi” (Eski Ahit’teki) Peygamber Habakkuk’tan alınma bir metne dayandırılıyor ve orada şu satırlar yer alıyordu. Yahve (Tanrı) buyurur:

Başkalarına ait toprakları ele geçirmek için dünyanın dört yanına yürüyen o acımasız ve saldırgan halkı, o Kildanileri harekete geçireceğim (...). Atları parstan daha hızlı ve aç kurttan daha çeviktir. Uzaklardan gelen süvarileri, avına çöreklenen kartal gibi uçacaklar. Kızgın çöl rüzgârı gibi yağmalamaya geliyorlar ve onlar kumlar gibi esir toplayacaklar (...). Surlar onlara vız gelir.

Eski Ahit/Habakkuk, 1/6-11

Biz burada özgün bir “senaryo özeti” ile karşı karşıyayız. Ardından bu senaryo, Eski Ahit’ten başka alıntılarla geliştirilip zenginleştirilecektir. Öloj’un talebesi Kurtubalı Alvaro, Danyal Peygamber’in dört korkunç canavar ile ilgili gördüğü o rüyaya başvurur ve oradaki şu yorumu aktarır:

Dördüncü canavar:

Bütün diğerlerinden farklı bir krallık olacak; yeryüzünün tamamına yayılacak (...) ve dünyayı küle çevirecektir (...). Bu krallıkta on kral hüküm sürecek, ardından çok daha güçlü bir başkası hükümran olacak; üç kralı tahtından edecek-

tir. Rabb'e saygısızlık, azizlere de zulmedecek ve dinî hükümleri değiştirmeyi hedefleyecektir.

Daniel, 7/23-25*

Ve işte bunun “tarihî” uyarlaması: Bu canavar –Grek eyaletlerini, ardından da Romalılara aitken refah içinde olan Frenk eyaletlerini, son olarak da Batı’nın Gotlarının topraklarını işgal ederek– üç krallığı egemenliği altına aldı, “evrensel din olan On Emir’i ortadan kaldırmaya kalkıştı ve inançla, umutla ve yardımseverlikle savunulan Teslis’e karşı çıkmaya çalıştı.”

Abelda Vakayinâmesinde yer alan (2. bölümün sonu), Eski Ahit’teki istiâre “bu tarihin” örgüsünü oluşturur. Bu sefer yardıma çağrılan Hezekiel Peygamber’dir: Onun Gog’a bedduaları (Hezekiel, 38 ve 39), o Vakayinâmede İspanya’nın Gotlar tarafından istilâsı münasebetiyle aktarılır: “Şarklıların (Müslümanların) Gotların topraklarını ele geçirecekleri, Hezekiel’in bir pasajıyla *teyit* edilmiştir.”

Üçüncü Alfonso’nun Vakayinâmesine dikkate değer bir olay ilâve edilmiştir. Buna göre güya Hıristiyanlar, Asturias dağlarında, Kovadonga’da, Hz. Meryem’e adanmış bir mağaranın yakınında, zafer kazanarak “topraklarını geri almaya” başladılar. 717 yılında Kovadonga vâdisinde, kendilerine daha sonra “Araplar” denilen “180 bin Keldânî”yi imha ettiler; bunlardan 60 bini kaçtı, fakat onlar da düşen bir kayanın altında kalarak mahvoldular.

Söz konusu bu tarihî mekân ziyaret edilmeye değer, çünkü orada o mucizenin bir hatırası, olarak bugün bile o ânı “yâd ettiren” şu levha bulunuyor: “İspanya burada başladı.”

* Bütün bu metinler Rahip Florez tarafından neşredilmiştir (Kutsal İspanya/Espana Sagrada, cilt 11, özellikle şu sayfalar: 145-146 ve 219’dan 275’e).

Gerçekten de bir mucize olmalıydı bu: 240 bin Arap'ın (düşmanları da cabası) bu dasdaracık ve ilerisi kapalı vâdiye sığabilmesi için elbette gerçek bir mucize gerekirdi! Dahası, 240 bin Arap'ın oraya gelebilmesi için de aynı büyüklükte bir başka mucizenin olması gerekirdi (çünkü o tarihte 240 bin Arap'ın orada olabilmesi için, tamamı 240 bin nüfuslu olan Arabistan'ın oraya akmış olması lâzımdı!)). Elbette hepsinin imhası için ayrıca bir üçüncü mucize de şarttı! Ne var ki, bunun izahı son derece kolaydı, zira o Vakayinâmenin yazarı bütün bu anlattıklarını şu sözlerle bağlar:

Siz bunun bir mucize veya bir hurafe olduğunu sanmayın: Tanrı'nın İsrail oğullarını Mısırlıların zulmünden Kı-zildeniz'in sularını yararak nasıl kurtardığını hatırlasanıza! Aynı şekilde, devasa bir dağ kütlesiyle Allah, Rabbin Kilisesine zulmeden o Arapları da ezdi.²

“Ne mucize, ne de hurafe”. İşte “Tarih” böyle yazılır. Doğrusu (İgnasyo Olage'nin *Batı'daki İslâm Devrimi* kitabının bizi yeniden ele alıp üzerinde düşünmeye davet ettiği) bu acayip fetih hikâyesi herkesin işine geliyordu: Arap tarihçiler onda, hem kazandıkları zaferlerde kendi halklarının olağanüstü askerî üstünlüklerinin bir övgüsünü, hem de bu zaferlerde ilâhî müdahalenin ve yardımın olduğunu görüyorlardı (nitekim kuşatılan bir kale önünde surların yıkılması için Komutan Musa'nın bir dua etmesinin yetmesi mucizesinden bahsedilmiyor mu? Hani eskiden de

² 1001 Cronica Rotense. Edicion Gomez-Moreno: “Ülkeye geri alışı ilk vakayinâmeleri: Üçüncü Alfonso devri/Las Primeras Cronicas de la Reconquista: el Ciclo de Alfonso III”, in *Tarih Bülteni/Boletin de la Historia*, s. 615, 1932.

Yeşu Peygamber'in borularının sesiyle Eriha şehrinin surları çökmüştü ya!). Öte taraftan Hıristiyan tarihçiler de, ebet müddet Katolik bir İspanya efsanesini devam ettirmek için, bu yarımada'nın Aryenleşmesini "görmezden" gelerek, on milyon İspanyol Hıristiyan'ın Arabistan'dan gelmiş korkunç işgalci sürüler tarafından istilâya uğramış olduklarını bu şekilde izah edebiliyorlardı.

Ne var ki, kendilerini temize çıkarmak için uydurdıkları bütün o efsanelerin; hükümdarların, generallerin, savaşların ve hegemonyaların gülünç tarihlerinin ötesinde, bir de insanın tarihi vardır. Yıkımların değil, aksine yaratışın tarihi... İnsanın insanla gelişiminin, kültür ve medeniyetlerin birbirlerini karşılıklı beslemelerinin oluşturduğu sürekli bir oluşumun, yaratışın tarihi...

İşte (mucize ve hurafelerden) arındırılmış bu tarih, bize bir İber Yarımadası manzarası sunar. Ve biz o manzarada, Doğu ile Batı'nın, Asya, Afrika ve Avrupa'nın kültürlerinin karışıp kucaklaşmasıyla insanlığın gelişip olgunlaşmasına şahit oluruz.

Tartesid harabelerinde (geleceğin Endülüs'ünde) Gılgamış'ın o muhteşem destanından ve onun ölümsüzlüğü arayışından izler bulunduğu göre, Sümerler oraya da damgalarını vurmuşlardır.

Mısır, Kıbrıs ve Girit, Eski Yunan ve eski Bröton din adamları, ayrıca Kartaca ve Roma oraya ruh kattılar. Herodot veya Eflâton gibi Eski Ahit de, onların oradaki bulunuşlarına şahitlik eder.

Bu yarımada'nın Müslüman dönemine gelince, bunun kökenleri konusunda elimizde sadece efsaneler bulunsa da, bugün apaçık bir gerçek olarak beliren durum, "Araplar"ın İspanya'ya âniden ve yoğun bir şekilde nüfuz etmedikleridir.

Aslında sekizinci yüzyılda Avrupa'ya nüfuz eden Araplar değil, İslâm'dır.

Bu nüfuz ediş yavaş oldu. Nitekim Kurtuba'nın Hristiyan ilâhiyatçıları ancak dokuzuncu yüzyılda bu yeni dinin varlığının farkına vardılar ve ona karşı mücadele etmeye başladılar.

Sahil şehirlerini³ bir yana bırakırsak, bir buçuk asır boyunca İslâm, sapkın mezhep kabul edilen Aryanizm'in çeşitli kollarıyla karıştırıldı. İznik itikadına sahip Hristiyan savunucular, o mezhebe karşı veryansın ediyorlardı.

Biz bu eserde, yalnızca kesin kaynaklara dayanarak ve sadece İspanya'da 8. yüzyıldan 15. yüzyıla kadarki yedi asırlık Müslüman dönemi içinde ortaya konmuş büyük eserleri temel alarak, Müslüman İspanya'nın manevî güzergâhını çizeceğiz. Yahudi, Hristiyan ve Müslüman dehasının kaynaşıp buluşmasıyla insanın ve insanın nihâî gayelerinin en yüce anlayış ve ifadesinin doğduğu Avrupa'nın bu ülkesinin kat ettiği o manevî yolculuğu dile getirmeye çalışacağız.

³ Çünkü Doğu'dan gelen ve "İslâm" denilince sadece Peygamber Hz. Muhammed sonrasını gören, öncekileri "İslâm" olarak görmeyen "fukahâ" buralara yerleşiyordu.

İslâm Felsefesinin Problemleri

Batı'nın Endülüs felsefesinde ele alınan meseleler, daha önce Doğu'da ortaya çıkmış olan meselelerdir.

İslâm'da felsefe denilince akla gelen; nübüvvet, (İslâmî) tebliğin (mesajın) anlamı, bu tebliğin insanların hayatına çizdiği gayeler ve o tebliğden doğan "hidayet" ve hayat tarzı üzerine tefekkürdür.

İspanya İslâm felsefesinin "programı" da işte bu oldu. Endülüslü düşünür ve mutasavvıfların bu konulardaki görüş ve düşünceleri, aslında Pers mutasavvıf ve düşünürle-rinkiler gibi, son derece özgün nitekeydi. Endülüs kültürünün zirve noktasında, İbn Arabî ile bu görüşler nihayet Pers'in İslâmî ruhaniyetiyle buluşup birleşti.

Kur'ân'ın şu hitabı, her müslümanın tefekkürünün odak noktasını oluşturur: Hz. Muhammed son elçidir, "peygamberliğin mührü"dür. Tarih bu mühürle ebediyen mühürlenmiş midir? Marks'ın, Hegel'in tarih felsefesine karşı yönelttiği, "Bu tarih felsefesine inanacak olursak, tarih sadece Hegel'e kadar var olmuş ve artık ondan sonra hiç olmayacaktır" şeklindeki esaslı tenkidi bu noktada da tekrar dillendirebilir miyiz?

Gerçekten de Kur'ân'ın bu "lafzî" okumasıyla yetinme iddiasını taşırsak, artık felsefenin yapacağı bir şey kalmamıştır. Tarihin de. Hayatın da.

Böyle bir mantık, Allah'ın insanı yeryüzüne kendi "Halife"si olarak tayin ettiğini belirten Kur'an'ın ruhuna ihanettir.

Son nübüvvetle tamamlanan ve kapanan, İlâhî Kanun'un (Şeriatın) vahyedildiği mesajların ardı ardına geliş zinciridir: Bundan böyle Kanun kemale erdirilmiş, tamamlanmıştır. Yani Şeriat ferdî ve sosyal hayatın bütün alanlarına uzanmıştır. Ancak gelecek, bu Şeriatın bütün gelişimine ve Allah'ın sürekli yaratmakta olduğu (Yunus, 10/4; Yâsin, 36/81) ve her an yepyeni yaratışlar gerçekleştirdiği (Rahmân, 55/29) bir dünyadaki yeni yeni uygulamalarına tamamen açık hâldedir.

"Lafzî" okuma, yani Kur'an'ın capcanlı hitap ve sorgulamasının her zaman yeni anlamı üzerinde hiçbir kafa yormayı gerektirmeyen okuma, insanı Allah'ın kanununa nesneler, bitkiler ve hayvanlar tarzında itaat etme derekesine indirir. Oysa insan göğün, yerin ve dağların reddettiği o vahyin "emaneti"ni (Ahzâb, 33/72) kabul etmiştir; üstelik de bu kabulden doğan Allah'ın iradesine "boyun eğme" (islâm/teslimiyet) veya eğmeme yolunu hür bir şekilde seçme sorumluluğuyla birlikte...

Onun için inanç hayatına kopmaz bir şekilde bağlı olan felsefenin bundan böyle iki vazifesi vardır:

- Mesajın (hakikatin) derin anlamını araştırmak:
- Oradan hareketle de ilâhî kanunu (şeriatı) sürekli yenilenen tarihî durumlara canlıca uygulamanın yolunu keşfetmek.

İbn Meserre'den İbn Bâcce, İbn Meymûn ve İbn Rüşd'e kadar, Endülüs sûfîlerinden İbn Arabî'ye değin Müslüman

İspanya'daki hâliyle, işte bu şekilde düşünülüp ortaya konan felsefe, Batı'nın görüp göreceği en yüce insan ve insanın nihâî gayeleri anlayışını ortaya çıkardı. Ve bu anlayış asırlarca yankılandı durdu. Roger Bacon ile Ramon Lulle, Aziz Jan dö La Kruva (Saint Jean de la Croix) ile Metr Ekart (Maître Eckardt), Akınalı Aziz Toma (Saint Thomas d'Aquin) ile Spinoza, Dante ile Cervantes, Goethe ve bütün Avrupa kültürü bunun şahididir.

Nâsır-ı Hüsrev, 11. yüzyılda İran'da bu çok önemli meselenin çarpıcı sentetik (terkibî) bir açıklamasını yapmıştır:

İlâhî Kanunun (Şeriatın) dinî uygulaması, mesajın (hakikatin) anlamının dış tezahürüdür. İman ise dinin iç veçhesidir. Dış dinî pratik sembol (misal), iman ise sembolleşendir (memsûl). Dış zaman (tarih) içredir; iç ise oluşuma tabidir.

İspanya'daki İslâm felsefesinin ayırıcı özelliği, kendisi için her daim belirlediği şu çifte gayedir:

– Derinliğiyle ve ebediyen canlı ve diri anlamıyla *Kur'ân mesajını bulup ortaya çıkarmak*. Bunu çıkarırken de, insanlara hitap ettiği için ister istemez antropomorfik (müşebbihe/insan biçimci) olan Kur'ân'ın *misaller* ve *sembollerinin* ötesine dikkat etmek (çünkü Allah müteâl oluşuyla her türlü duyulur ve hissedilir algılamamanın ve her çeşit kavramın üstündedir), ayrıca da Kur'ân'ın mutlak ve sermedî prensiplerden hareketle Arabistan'ın özel *tarihî durumlarının* ötesindeki anlamını bulmaya çalışmaktır.

İbn Meserre, İbn Bâcce, İbn Rüşd (ve Tevrat için de İbn Meymûn), son olarak da İbn Arabî, bu manevî ve ruhî okumanın örneğini vermişlerdir.

– *Kur’ân’ın bu ebediyen canlı hitabından, her zaman yeni ve tarihin başka zamanlarında başka milletlerin karşısına çıkan çeşitli problemlere cevaplar bulup çıkarmak.* Yani İlâhî Kanunu (Şeriatı), geleceği verimli hâle getiren ve insanın manevî ve tarihî yeni yeni tecrübeleriyle sürekli olarak gelişip zenginleşen bir hayat kaynağı olarak yaşatmaktır.

Kur’ân’ın okunması hususuna gelince, Halife Hz. Ali (Ali ibn Ebî Tâlib, vefatı 661), daha o zaman Kur’ân’ın her âyetinin dört derinlik katmanını taşıdığını öğretiyordu:

1- Dış (zâhir);

2- İç (bâtın);

3- Bir sınırı gösteren (had);

4- İlâhî hikmeti belirleyen (matla’), yani “her âyetle Allah’ın insanda neyi gerçekleştirmek istediği”.

Gazalî de (*Mişkât’ül-Envâr*’ında) lafzî/harfî (zâhir) okumanın, ruhî/iç (bâtın) okuma olmadıkça mesajın eksik anlaşılacağına dikkat çekecektir.

İnsana emanet edilmiş bu “emanet”, tabiatın bütün diğer varlıklarına ve Kanun’a edilgen bir şekilde itaat etmek zorundaki bütün yaratıklara nispetle insanın saygınlığının temelini oluşturur. Zaten Allah da bu yüzden meleklerle insana secde etmelerini emretmiştir (Bakara, 2/34).

İslâm felsefesinin temel problemi nedir?

Realitenin duyuların tecrübesinin keşfettiği ve soyut düşüncenin tanımladığı ve ölçüp biçtiği şeye indirgenemeyeceğini kabul eden her felsefe; hayatın anlam ve gayelerini sorgulayan ve şu hususların farkında olan her felsefe İslâmîdir:

1- Pozitif *bilim* bu felsefenin *gayelerini* belirleyemez, ona sadece *araçlar* temin edebilir;

2- Gayeler üzerine tefekkür (yani *bilgelik*), gayeden gayeye, alt gayeden en üst gayelere yükselerek, hiçbir zaman nihâî gayeye eremez, bilim de ilk sebebe erişemez;

3- Aklın mükemmel kullanımı, bu aklın sınırlarının ve ön kabullerinin şuurunda olmasını ve her türlü “yeterlik/müstağnilik” iddiasından vazgeçerek *aşkınlığı* peşinen dışlamamasını gerektirir. Aşkınlığı peşinen dışlamaksa (ki dışlama, pozitivizmin birinci dogmasıdır), bilimin ve bilgeliğin yerini alan bir *vahiy* imkân ve ihtimalini (ki bu da tıpkı bu imkân ve ihtimalin pozitivist dışlanması gibi bir ön kabuldür) kabul etmektir. Böylesi bir iman, hiçbir şekilde aklın ne sınırlandırılmasıdır, ne de reddi. Tam aksine aklı sırf algıların ve kavramların kullanımıyla sınırlandırmayı reddediş ve rasyonel düşünceyi, duyularla elde edilen tecrübeye indirgemeyi reddeden hususlara açmak ve meselâ aşk, güzellik, hayatın anlamı ve eylemimizin nihâî ön kabulleri gibi soyut konulara yönlendirmektir. O hâlde bu iman, dar görüşlülükten ve sınırlardan âzâde bir akıldır.

Öylesi bir iman, kutsal üzerinde tefekkürü, yani ister Vedalar veya Upanişadlar, isterse Kitabı Mukaddes ya da Kur’ân söz konusu olsun, mesajların ve vahiylerin anlam ve kaynağı üzerine kafa yormayı peşinen reddetmez. Aksine iman onlarda, hayatta ve geleceğin inşasında izlenmesi gereken en uygun davranış konusunda bir “kılavuzluk” arar.

Şu hâlde nübüvvetin imkânı ve mesajın anlamı konusunda tefekkür, İslâm felsefesinin temelidir.

İspanya müslümanlarının bu tür meselelere katkısını ölçebilmek için, aynı sorunlara Doğu'da ne gibi cevapların verildiğini şöyle bir hatırlamak lâzım.

Halife Me'mun'un (813-833) Greklerinkiler başta olmak üzere düşünce eserlerinin tercümelerini sistemli bir şekilde soktuğu andan itibaren, dil olarak Arapçayı kullanan filozoflar tam anlamıyla Aristo'nun etkisi altında kaldılar. El Kindî'den (ö. 874 civarı), Aristo hakkında şunları söyleyen İbn Rüşd'e (ö. 1198) kadar bu hep böyle olacaktır:

Mantığı, fiziği ve metafiziği yeniledi. Bunları mükemmelleştiren odur. Bunları yenilediğini söylüyoruz, zira diğerlerinin bu konularda söyledikleri, bu ilimler için başlangıç noktası olarak görülmeye değmez... Onları mükemmelleştirmiş diyoruz, çünkü o günden bugüne, yaklaşık on beş asır boyunca, onu izleyen kimseler dikkate değer hiçbir şey söylememişlerdir.

Bu büyük etki, o etkiye karşı mücadele edenler üzerinde dahi kendini gösterir. Nitekim Gazalî *Filozofların Çökertilmesi/Tehâfüt'ül-Felâsife* eserini yazdığında, filozofların bütün görüşlerini reddetme imkânı olmadığı için, onların düşüncelerini özetleyen Aristo'nun görüşüyle yetineceğini belirterek söze başlar. İşte bu, felsefenin Aristo felsefesiyle karıştırılması, İbn Meymûn'un Yahudi düşüncesinde, Akinalı Aziz Toma ile başlayan Hristiyan düşüncesinde olduğu gibi, İslâm düşüncesinde de bütün meselelerin yanlış ortaya konmasına yol açacaktır.

Biz burada sadece İslâm felsefesiyle yetinecek ve Aristo'ya rağmen Pers'te İbn Sina'dan Sühreverdi'ye, İspanya'da da İbn Meserre'den İbn Arabî'ye kadar bu felsefenin ne büyük fikirler geliştirdiğini gözler önüne sereceğiz.

Burada biz Doğu'daki İslâm felsefesinin tarihini, meselâ Kindî'nin, Farabî'nin veya İbn Sina'nın felsefesini inceleyecek değiliz. Biz bu düşünürlerden, bilhassa İbn Sina'dan, sadece Endülüs İslâm kültürüne tesiri oranında söz edeceğiz.

İspanya'nın müslüman filozoflarının, meseleleri ele alışlarında kesin rol oynamış çok önemli "tartışma" anlarını hatırlatmakla yetineceğiz.

Doğu'nun Sünnî İslâm'ında felsefî düşüncenin şu üç anlamlı ânı, bu tefekkürün güzergâhını çizmemize imkân verir:

- Hicrî ikinci asırdan (Milâdî 8. yüzyıldan) itibaren Basra'da doğan Mutezile mezhebi;
- 873'te Basra'da doğup 935'te Bağdat'ta vefat eden Eş'ari;
- Fars diyarında, Kuzistan'da 1059'da dünyaya gelen ve bir zaviye kurup 1111'e kadar sûfice yaşadığı Tus'ta Hakk'ın rahmetine kavuşan Gazalî.

Mutezile mezhebi, iman ile akıl arasındaki ilişkiler problemini ilk defa ortaya atan ekol olmuştur. Elbette bunu daha başlangıçta özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın reddi ilkeleri şeklindeki Grek, Aristocu mantığın içine hap-solarak dar bir biçimde yapmıştır. Daha basit ifadeyle söylersek, o düşünce şu bukağıyla bukağılanmıştı: Her soruya verilecek cevap ya evet, ya da hayır olacaktı. Ya... ya da. Dünya ya kapkaradır, ya da bembeyaz. Başka renk yoktur.⁴

⁴ Şu 20. yüzyılın sonunda bile bizler bu siyah beyaz renk çeşidinden hâlâ yakamızı tam anlamıyla kurtarmış sayılmayız. Gündelik hayatımızda ve gündelik dilde Aristo'nun mahkûmlarıyız. Meselâ siyasette sağcı mısın, solcu musun diye sorarız. Ya da şu ülke Amerikan yanlısı mı, yoksa Sovyet taraflısı mı? Aristocu belirsizlikler âleminde her şey ya karadır ya da ak. Aristo mantığı felsefî daltonizmdir (renk körlüğüdür). Bkz: A. M. Al-Meraie: *Aristo'nun Mahkûmları*, Epistemic Institute Press, Los Angeles, 1984.

Böyle bir mantık, iman ile “akıl” (Aristo aklı) ilişkileri problemine tatbik edilince, bizi yanlış bir ikilemin içine hapseder:

–Ya peygamberlik “akıl”la uyumludur; o zaman peygamberlik gereksizdir;

–Ya da peygamberlik “akıl”la uyuşmaz; öyleyse reddedilmelidir.

El-Mes’ûdî’nin *Altın Çemenler/Mürûcû’z-Zeheb* kitabında (7/231 ve devamı) Mutezililere atfettiği şu beş tezin temelini işte bu mantık oluşturacaktır:

1- İlâhî Varlık tasavvuru ve O’nun birliği. Mutezililer, İslâm’ın temel taşı olan “tevhid”den, birlik’ten yola çıkarlar: Allah yegânedir, hiçbir şey O’na benzemez. Zaman ve mekânın ötesindedir. Doğmamış ve doğurulmamıştır.

Bütün bunlar Mutezililer tarafından soyut, statik, insan ile Allah arasındaki ilişkiyi anlamaya imkân vermeyen Aristocu varlık felsefesinin terminolojisiyle ifade edilmiştir. (Oluş/sayrûret ile Aristo’nun “hareketsiz hareket ettirici”si arasında).

Söz gelişi, Kur’ân yaratılmış mıdır, yaratılmamış mıdır şeklindeki sahte mesele de bundan doğacaktır.

Allah’tan sudur eden vahiy ezeli ve ebedîdir, zaman üstüdür, yaratılmamıştır. Fakat bu vahiy, mesajın her halka aktarıldığı tarih içinde, insana iner. “Ya”... “veya” mantığından hareket edilince, saçmalıklara varılır: Ya... Kur’ân, yazılı bulunduğu kâğıt üzerinde dahi yaratılmamıştır, o mantıkla bazılarının varıp dayandıkları nokta budur! Bazıları Allah katında, bilmem hangi gökte, yani bizi Allah hakkında insan biçimci bir tasavvura götüren bir mekân-

da... ilâhî bir “orijinal” Kur’ân hayal etmişlerdir! Ya da... Kur’ân yaratılmıştır; o zaman da katıksız tarihselci, rölativist (izâfî, göreci) bir yoruma gidilecektir: Her şey Hz. Muhammed’in bulunduğu ortamın tarihî şartlarına göre vahyedilmiştir.

2- Aynı zıtlıklar ilâhî adalet konusunda da kendini gösterir: Ya... Allah, mutlak bilgisiyle, insanın bütün eylemlerini önceden belirlemiş ve öngörmüştür, dolayısıyla her türlü hürriyetten yoksun bu insan eylemlerinin sorumlusu olmayacak, bunlardan dolayı ceza veya mükâfat almayacaktır. Ya da... insan kendi eylemlerinin biricik fâili (yapıcısıdır), bu durumda ise insanın hayatında Allah’ın rolünün ve rahmet ve inayetinin ne olduğu bilinip anlaşılamaz.

3- Âhîret, yani cennet ve cehennem vaatleri de, aynı sebeplerden ötürü, aynı belirsizlikleri taşır: Ya insan hür ve sorumludur, ya da kaderinin mahkûmudur, dolayısıyla da o vaatlerin ne bu hayatta, ne de öbür dünyada hiçbir anlamı yoktur.

4- “Orta durum” (el-menziletü beynel-menzileteyn) yoktur: Günahkâr, yani dinin emir ve yasaklarını bilen, ama bunları tatbik etmeyen, müslüman mıdır, değil midir? “Küçük günahlar” (sağâir) ile “büyük günahlar” (kebâir) arasında ince “ayırımlar” yapmak gerekir. Gerekir, çünkü sadece bu sonuncular (günah-ı kebâir) günahkârı kesinkes “kâfir” olarak ümmetin dışına çıkarırlar.

5- Ahlâkî olanın emredilmesi ferdin mi işidir, yoksa toplumun mu? Sanki adaleti tesis etmek için, yani her bir kimseye bütün yeteneklerini geliştirmesinin imkân ve çarelerini sağlayarak sosyal âhengi gerçekleştirmek için, toplumun takınacağı tavır, bu ilkeleri uygulamaya koymada her bir ferdin de şahsî sorumluluğunu gerektirmiyormuş gibi...

Bir Aristo mantığından doğmuş olan bu sahte ve yanlış antitezler Mutezilileri, her meselede evet ile hayır arasında tercihe zorluyordu: Vahye karşı akıl, mesajın ezeli ve ebediliğine karşı yaratılmış Kur'ân (Kur'ân mahlûktur, yaratılmıştır tezi), rahmete karşı hürriyet, ferde karşı cemiyyet. Evet, bütün felsefî sonuçları ve bunlardan doğan uygulamaları ile birlikte onları böyle bir tercihe zorluyordu.

* *

*

Ebu'l-Hasan Eş'arî, kırk yaşına kadar Mutezile mezhebinde kaldıktan sonra, 913 yılında Bağdat Ulu Camii'nde, alenen bundan vazgeçtiğini açıkladı:

Beni bilenler bilir, bilmeyenlere kendimi tanıtayım: Ben falan oğlu falanım. Şimdiye kadar Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu düşünüyor, âhirette Allah'ın gözle görüleceğini inkâr ediyor, Allah'ın her türlü sıfatını reddediyor ve Mutezile yolunda gidiyordum (...). Hepiniz şahit olun ki ben tövbe ettim, bu mezhebi bıraktım ve kesin olarak onların yolundan ayrıldım!

Bu tam yüz seksen derecelik dönüş, sadece kabul veya redde ya da birbirine zıt tezlerin eklektik (seçmecî) bir şekilde kaynaştırılmasına imkân tanımayan bir evet ve hayır mantığı içine hapsoluşu gözler önüne serer.

Eş'arî'nin tavrını belirginleştiren de işte budur. O, Allah'ı insan ve dünya ile alâkasız soyut bir kavrama indirgeyen Mutezililerin sınırlı akılcılığını reddeder.

Aynı zamanda da akılcılık ile lâfızcılık arasında imkânsız olanı uzlaştırmayı dener (*Kitâbü'l-İbâne* adlı eserinde, 855'te vefat etmiş olan İbn Hanbel'in lâfızcılığını/dış anlama bağlılığını över).

Zıt tezlerin eklektik (seçmeci) tarzda kaynaştırılması (tefiki) üç meselede kendini gösterir:

Allah'ın sıfatları: Mutezililer, Allah'ın sıfatlarının varlığını inkâr ediyor ve Kur'ân'da Allah'a atfedilen isim ve sıfatların (gerçek değil) mecaz olduklarını savunuyorlardı. Kur'ân'ın (meselâ Allah'ın "arşı/tahtı"ndan veya "elleri"nden bahseden) "lâfzına" bağlı kalmak isteyenler, ister istemez teşbihe (Allah'ı insana benzetmeye) kayıyorlardı. Eş'arî Kur'ân'ın "lâfzını" bırakmak istemiyor, fakat teşbihin zorluklarını da kabul ediyordu: Allah'ın elleri vardır, ama bunlar beşerî ellerle karıştırılmamalıdır! Lâfzı, "nasıllığını sormadan" (bilâ keyfe) olduğu gibi kabul etmek gerekir.

Kur'ân'ın mahlûk (yaratılmış) olmayışı: Allah'ın kelâmı ezelidir, insanlar için zaman içinde kelimelerle ve Arapça olarak yazıya geçirilmiştir. Bu iki ifade nasıl bir arada olabilir? Nasılını sormadan inanmalı.

İnsanın hürriyeti: Eş'arî'ye göre insan hiçbir şey yaratmaz, sadece Allah yaratıcıdır. Ama insan yaratıcı eylemi "edinir/kesbeder". Eş'arî bu yolla Mutezile tarafından öngörülen ikili kudreti bertaraf ettiğini düşünür. Yani Mutezile insana Allah'ın yaratıcılığından apayrı bir yaratıcı rol atfederken, Eş'arî insanı bu kudreti "elde etmeye/kesbetmeye" bırakır. Bu melez kader, hür eylemle ilâhî zorunluluğu mezceder.

* *

*

İmam Gazalî 1091 yılında Vezir Nizamülmülk tarafından Bağdat Üniversitesinin başına getirildi. Kendisinden

bu üniversiteye Şafî mezhebinin görüşünün yerleştirilmesi ve halifenin siyasi danışmanı olması istendi.

Gazalî felsefede Eş'ariliğin resmi doktrinini okutup öğretir. Ne var ki Eş'arilik hem seçmeciliği ve tezatlarıyla, hem de dogmacılığıyla tefekkürün olmazsa olmazlarını tatmin edemez.

O yüzden de Gazalî, *Din İlimlerinin Diriltilişi/İhyâu Ulûmi'd-Dîn* kitabında "İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden İnşası"na girişir ki, dokuz asır sonra Muhammed İkbâl de, bambaşka bir ruhla, kitabına işte bu son başlığı koyacaktır.

İmparator Jüstinyen tarafından 529'da Atina Okulu'nun kapatılması, İskenderiye'ye, Urfa'ya, Nizip'e ve Antakya'ya yerleşmiş olan filozofların Bağdat'a kabullerini çoktan kolaylaştırmıştı. "Bilgelik Evi"nin (Beytülhikme'nin) 832 yılında Bağdat'ta Halife El-Me'mûn tarafından kurulması, -genellikle Nestûrî Hristiyanlardan oluşan tercüme heyeti sayesinde- Helenistik Grek felsefesinin yayılmasını daha da hızlandırır.

El-Kindî (ö. 873), Farabi (ö. 950), İbn Sina'nın (ö. 1037) eserlerinde ve daha ziyade de 961 ile 986 yılları arasında risaleler şeklinde yaygınlaşan "İhvân'us-Safâ/Saflığın Kardeşleri"nin gerçek anlamdaki ansiklopedilerinde bu felsefenin etkisi açık ve nettir.

Gazalî'ye göre bu felsefenin üç konusu sahih Sünnî inancını tehlikeye sokar:

-Âlemin ezeli oluşu konusu, çünkü Greklere göre ruh*, daha önce mevcut olan bir kaosu sadece belli bir dü-

* Dünyanın akla yakın düşen ilkesi, "nous" veya "logos", daha doğrusu buradaki anlamıyla Tanrı, çev.

zene oturtmuştu. Böylece Allah'ın mutlak yaratıcılığı inkâr ediliyordu;

–Duyulur ve görülür varlıkların tek tek hâllerini (cüz'ile-ri) Allah'ın bilmesinin inkârı konusu, ki bu Allah'ın mutlak bilgisinin (külliden cüz'îye) her şeyi kuşattığını kabul etmemek, O'nun bilgisini sınırlandırmaktır.

–Eflâtun için çok önemli olan ruhun ölümsüzlüğü konusu ki, onun düalizmi bedenlerin dirilişini reddediyordu.

Gazalî bu “sapkınlıklara” karşı çıkmayı sürdürür:

–İslâm itikadını mütecânis (tutarlı ve makul) bir şekilde takdim etmek için Aristo mantığını kullanmakla yetinen ve böylece de vahyin hakikatini silikleştiren skolâstik “Kelâm'a, kelâm ilmine/ilm-i kelâm”a karşı çıkar.

–Sanki akıl vahye ihtiyaç duyurmayacak kadar tek başını yeterliymiş gibi, imanın hakikatlerini “ispatlamak” için sadece Aristo mantığını değil, Aristo metafiziğini de kullandıklarını iddia eden filozoflara karşı çıkar.

–İtikatlarını yanılmaz (masum ve lâ yuhtî) bir imamın (ki onlar için bu kişi Şiilerin İmâm-ı Mektûm/Gizlenmiş İmam'ıdır) öğrettiklerine dayandıran “İsmâîlîler”e karşı çıkar. Gazalî yanılmaz ve masum tek zât olarak Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed'den başkasını kabul etmez.

Gazalî'ye göre, bu yollardan hiçbirisi şüpheden kurtulmaya imkân vermez. O yüzden de Gazalî, “kelâm” veya felsefe olduğu gibi sadece akıl ve mantığı kullanmakla da, bir aracı (gizlenmiş imam) tarafından verilen dersle de, Hz. Peygamber'in getirdiği vahyin gerçeğine tam olarak erilemeyeceğini düşünür. Yakîn (şeksiz ve şüphesiz) bir imana ermek için sadece ruhen değil, hayatın bütünüyle zühd ve

takvaya yönlendirilmesi gerekir ve ancak bu yolla Allah'ın hitabına gönül sınırsızca açılmış olur.

Bu doğrudan teması Gazalî sûfilerde bulur.

Gazalî'ye göre din, tasavvuf yoluyla "ihya" edilecek, yani yeniden canlandırılacaktır.

Fakat Allah'ın varlığını aracısız olarak duyup hissetmek demek olan tasavvufun tercihi, Kur'ân'ın lâfzî okumasını terk edip şu hususu anlamamızı gerektirir: Kur'ân, bizim tecrübeyle bildiğimiz şeyleri misal vererek, algıların ve kelimelerin ötesinde yer alan ve bizim algılar ve kelimelerle erişemeyeceğimiz veya tarif edemeyeceğimiz şeyleri işaret eder.

Zaten Kur'ân da bize kendisini böyle okumamızı öğretir. Nitekim buyrulur: "Allah insanlara (işte böyle) misaller veriyor ki, (değişmeyen gerçeği) düşünüp kendilerine ders çıkarsınlar!" (İbrahim, 14/25). Bir başka âyette de şöyle denilir: "Allah size kendi hayatınızdan bir misal veriyor... İşte akıllarını kullanan insanlara mesajlarımızı böyle açıklarız" (Rûm, 30/28).

Vahyin (mesajın) insanların diline göre dillendirildiğini Kur'ân bize bu ifadelerle hatırlatır.

Allah'ın aşkınlığı (müteâl oluşu), O'nun hakkında hissi algılama veya kavram yoluyla edinilebilecek her türlü bilgiyi dışlar. Buna karşılık Allah, peygamberleri aracılığıyla insanlara seslenir ve onlara "âyetler"ini *misaller* şeklinde açıklar, tıpkı insanın da Allah'tan ancak remizler ve sembollerle bahsedebilmesi gibi...

Gazalî'nin *Nurlar Feneri/Mişkâtü'l-Envâr* kitabının ikinci bölümünde bu remzî (simgesel, misalli) bilginin esasları belirtilir: Allah'ın aşkınlığı, Yüce Allah'ın his yoluyla doğrudan algılanmasını veya kavram yoluyla tanımlanmasını imkânsız kılar. Allah ancak remiz yoluyla anlatılabilir ki bunun da malzemesi ister istemez teşbihtir (anthropo-

morphique/insan biçimcidir). Fakat o da O'nun ötesinde olanı, başka yollarla erişilemeyecek olanı “işaret eder”.

Bu durumda her teoloji (théologie/tanrı bilimi, ilâhiyat), ister istemez “şairce” yapılır. Nitekim Gazalî, Allah'ı bilip tanıma konusundaki bu girişimi “şiir”in “derûnî bilgisine” (zevkine) benzetmekte tereddüt etmez (*Mişkâtü'l-Envâr*'ın ikinci kitabının ikinci bölümü manidar bir şekilde şu başlığı taşır: “Kur'ân'ın *misallerini* kavrayabilecek olan nûrânî mahiyetteki *el-ervâh'ül-beşeriyye*, beşerî melekeler).

Gazalî *Mişkâtü'l-Envâr*'ında şöyle der: “Zâhirî (dış) anlama sarılan kuru ve kaba bir lâfızcıdır (haşeviyye), gizli anlama ağırlık veren “bâtınî”dir, ikisini birleştiren ise mükemmel bir yorumcudur (tefsircidir).” (*Mişkât*, ikinci kitap, sonuç ve tahkik).⁵

Yahudi, Hristiyan ve Müslüman nebevî (peygamberlik) geleneğinde, peygamberliğe iman ile Şeriat hükmünün uygulanması arasındaki sıkı bağdan ötürü, lâfzî (harfiyyen) okuma ile remzî yorumlama meselesi açık ve kesin siyasi sonuçlar doğurur.

Gazalî bilir ki, bir toplum İlâhî Kanun'u ve mutlak değerleri dikkate almamaya kalkıştığı zaman, bireylerin ve grupların hegemonya, yararlanma ve büyüme arzularının kısır çatışması yüzünden parçalanıp dağılmaya maruz kalır. Nitekim kutsal değerlerden bütünüyle uzaklaşmış toplumlarımızın hâlihazırdaki tarihî tecrübesi, bu tür intihara sürüklenişlerin en çarpıcı örneğini vermektedir.

Bu durumda tartışma konusu olan, İlâhî Kanun'un (şeriatın) gerekliliği değil, sadece lâfzî okuma ile remzî yorum arasındaki insicam veya tercih meselesidir.

⁵ Gazalî *İhyâu Ulûmî'd-Dîn* adlı eserinde (c. 4, kitap 36, “İman Kitabı” başlığı), Hz. İbn Mes'ûd'u kaynak göstererek der ki: “İşığı alın ve gizli anlamına dalın! Başlangıcın duası ondadır” (bölüm 13).

Sadece bir örnek vermekle, daha doğrusu bir soru sormakla yetineceğiz, çünkü bu çifte okumanın neticeleri, cennet ve cehenneme inanma açısından, uygulamada (siyasî uygulama dâhil) kesin ve net olarak görülür:

Allah'a korku yüzünden mi, yoksa sevgiden dolayı mı itaat edilmelidir? Halk (avam) korkudan, "seçkinler" (havas) ise sevgiden itaat ederler.

Gazalî *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* kitabında, takva sahibi insanların Allah'a cehennemin alevleri korkusu veya cennetin zevkleri arzusu yüzünden değil, sadece Allah olduğu için ibadet ettiklerinin altını çizer (Havf, şatr 2, beyan 3).

İkicilik (düalizm) apaçık ortada: Halk için harf (lâfız), seçkin tabaka için ruh (iç anlam) önemlidir.

Birinden diğerine (harften ruha) geçişin bir pedagojisi var mı, yoksa tam aksine sadece birbirinden farklı değil, üstelik birbirine zıt iki din mi söz konusu diye merak edilip sorulabilir.

Zira eğer lâfza göre, "İtaat et, yoksa cezalandırılacaksın, ya da mükâfatlandırılacaksın!" deniyorsa, sadece korkuya ve menfaate başvuruluyor demektir. Bu durumda Allah, kendisinden insanın yakasını kurtaramayacağı ve ebediyen cezalandıran semavî bir jandarmaya veya polise dönüştürülmüyor mu? Bu anlayış ne bir ahlâktır, ne de bir din, olsa olsa bir siyasettir. Asla ve kat'a gerçek manevî ve ruhî yücelişe hazırlama yolu değildir. Çünkü o ruhî yücelişe hazırlanan kimse için cehennem demek, mecazen, Allah'tan uzaklaşmak, O'nun "hidayetini" kaybetmek demektir.

Yine de Gazalî, biri halk için lâfzî, diğeri âlimler için remzî nitelikteki bu iki okumayı olduğu gibi devam ettirmeyi tavsiye eder:

Sıradan insan genellikle zaaf içindedir. İnandığı hususları tartışma konusu yapan (kelâm ve felsefe) âlimleri yüzünden kafası karışabilir. Bu şüphe, inançları konusundaki bu sarsılma şeriatı tehlikeye sokar... Bu sebeple o insanların zihinlerinin karışmasına, şüpheye düşmelerine yol açmak yasaktır (haramdır).

İhyâu Ulûmîd-Dîn, 1, İlim Kitabı, Bâb 2

Gazalî şu başlığı taşıyan bir kitap da kaleme alır: *Avâmın Kelâm İlminde Uzak Tutulması* (İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm).

Sapkınlıktan Kurtuluş/El-Munkizü min'ed-Dalâl adlı kitabında ise, felsefecilerin, özellikle de El-Kindî ile İbn Sina'nın yol açtığı tehlikelere dikkat çeker: "Onları okumayı yasaklamak lâzım (...). Yılan oynatıcısı bunu küçük çocuğunun yanında yapmamalı, çünkü çocuk babasını taklit etmek isteyecektir." (Bölüm 2, "Felsefenin Tehlikeleri", s. 20)

Halk için lâfzî okumadan kaynaklanan bir din, elit için de remzî bir yoruma gitmelerine müsaade edilen bir din şeklindeki bu anlayış, bize bu bilme teorisinin şu siyasî karakterini anlama imkânı verir: Asıl mesele, dinin buyruklarına uyulması meselesidir.

Gazalî için hedef, bu konuda şüphe içinde olan insanlara nübüvvetin imkân ve zarureti gösterip açıklamaktır.

Bu da, filozofların vahye ihtiyaç duymadan bütün meseleleri sırf akılla çözme ve "kendikendine yeterlik" iddiasına karşı mücadele etmekle mümkündür.

Bunun bir zaruret olduğunun ispatı ise, insan için nübüvvetin (peygamberlik), insan yaratılışının zorunlu bir uzantısı oluşudur.

Şüphesiz Aristo felsefesi, dinle, imanla uyuşmuyordu. Sadece İslâm'la değil, vahyedilmiş iç bir dinle... Çünkü Varlık felsefesi, Allah'ın yaratıcı Eylemini (Fiilini) izahtan âcizdir.

Bu noktada meselenin esasına gelmiş oluyoruz: Müslüman filozofların karşı karşıya kaldıkları Grek felsefesi ile nebevî vahiy arasındaki köklü uyuşmazlık, Grek felsefesinin *varlık* felsefesi olmasından kaynaklanıyor. Hâlbuki ister Musevî, ister Hristiyan, isterse Müslüman olsun, Sâmi nübüvvet (peygamberlik) ise kendisini ancak *eylem* tecrübesiyle ifade edebilir.

Allah'tan varlık açısından bahsettiğimizde, meselâ “Allah vardır” dediğimizde, şayet biz Allah'ın bütün yaratıklardan tamamen farklı bir şekilde mevcut olduğunu unutsak, o ifademiz dine aykırı bir çeşit küfür olur. Çünkü varlıklarla kabaca bir benzetmeye giderek O'nun “varlığı” olarak adlandırdığımız şey, o varlıkları var eden *eylem*'dir. Tabiat hadiselerinden peygamberlerin sözlerine varınca ya kadar her varlık, bizi varlıktan onu yaratan eyleme götüren bir “âyet”tir.

Ancak Gazalî, Aristo felsefesini bütün felsefeyle karıştırdığı, yani yaratıcı Allah'ın vahyi ile uyuşmayan bir varlık felsefesinin ötesinde, tam aksine bizzat kaynağı itibarıyla vahyin kaynağında var olan yaratıcı eyleme dayanan bir eylem felsefesinin de var olabildiğini göremediği için, sadece genel olarak felsefeyi değil, her türlü tenkitçi düşünceyi de kötüleyip itibarsızlaştırmıştır.

“İctihad”ın gerilemesinin, Gazalî'nin en ünlü eserlerinden birinin bizzat adının da dillendirdiği gibi bu “filozofların çökertilmesi” ile aynı çağa rastlaması hiç de tesadüfî değildir.

Gazalî'den sonra İslâm felsefesi, Gazalî'nin dogmatik mirasçılarının şerrinden uzak kalabilen Persler ile İspanya'da yaşayabildi.

Biz de işte bu incelememizde, yaşayan İslâm kültürünün özellikle Endülüs'teki o son şahlanışı üzerinde duracağız.

Batı'daki İslâm'ı Kim Öldürdü?

929'da Üçüncü Abdurrahman'la başlayan ve 976'da İkinci Hakem'in vefatıyla sona eren ışıltılı ara dönem dışındaki Halifelik devri boyunca egemen olan bu durum, merkezîyetçi ve istibdatçı bir iktidarın kesintisiz desteğiyle “fukahâ”nın hâkimiyeti ve onların bağınazlığının zaferidir.

Halifelik öncesinde, 852'den 886'ya kadar hüküm süren Emir Birinci Muhammed, Mâlikî “Fukahânın/Fakîhlerin/ hukukçuların” muhalefetine rağmen, Kurtubalı Kâsım ibn Muhammed ibn Siyâr'a, başşehirde İmam Şâfiî'nin mezhebi konusunda ders vermesine müsaade etmişti. Bu fakîh, hükümlerinde Kur'ân ve Sünnet'i temel alıyordu. Yanı sıra da “icmâ-i ümmet”e (âlimlerin oybirliğine) dayanıyor ve “kıyas” metodunu da kullanıyordu. Bu durum kendisine tarihî gerçekleri ve İber Yarımadası'nın şartlarını göz önünde bulundurma ve “ictihad”ın daha geniş bir kullanımıyla yeni problemlere yeni çözümler arayıp bulma imkânı sağlıyordu.

Ne var ki, hükümdarların asıl niyetini, onlardan birinin yayınladığı bir ferman özetliyordu. Nitekim El-Mukad-

* Kur'ân ve Sünnet'te bulunmayan bir konu hakkında hüküm vermek için, o konuya benzeyen başka bir konuda verilmiş bir hükümden hareketle, yani ona benzeterek değerlendirme yapmak, çev.

desî'nin (adaletle ilgili) *Ahsenü't-Tekâsîm*⁶ adlı kitabında naklettiğine göre o hükümdar şöyle diyordu: “Medine fakîhi (yani İmam Mâlik) bizim için kâfidir! Ben ülkemde iki ‘mezhep’ istemiyorum!”

Bu tercih niye?

Çünkü bu mezhep, ülkedeki iktidara kayıtsız şartsız itaati emreder. Bu “fukahâ”dan bazıları istisnâî olarak (796 ile 822 yılları arasında hüküm sürmüş olan) Birinci Hakem’e düzenlenen bir komplonun içinde yer aldıklarında, onlardan biri kendisini idamdan İmam Mâlik’i şu şekilde yâd ederek kurtarmıştır:

Allah şahidimdir ki vallâhi ve billâhi benim bu işte hiçbir dahlim yoktur. İmam Mâlik’in şöyle dediğini duymuşken, ben böyle bir işe nasıl bulaşabilirim ki: Bir halkı bir saat kadar bile olsa başsız bırakmaktansa, altmış sene zalim bir sultana tahammül etmek evlâdır.

Birinci Hakem, hükümdarlığının daha başında, kadıların ve din adamlarının “hadisler konusunda müminlerin sultanı”⁷ sadece İmam Mâlik’in mezhebini esas almalarını emretmişti.

İmam Mâlik’in eseri *Muvatta*, esas itibariyle Medine’de derlenmiş bir hadis kitabıydı.

Dokuzuncu yüzyılın ilk yarısının sonundan itibaren Endülüs’te “Muvatta” şerhleri aldı başını gitti. İlk şerh, Abdülmelik ibn Habîb’in (ö. 853) “Vâdiha”sıdır. Bu şerh, Kurtubalı talebesi Yahya ibn İbrahim ibn Müzâm tarafından

⁶ Bu eseri Ch. Pellat şu başlık altında tercüme etmiştir: *Müslüman Batı’nın Tasviri*, s. 45.

⁷ Medârik, ms de Tunis, nu 3241, s. 18.

şerh edilmiştir. Dokuzuncu asır ortasında (848'de vefat etmiştir) en nüfuzlu âlim olan Yahya ibn Yahya, emirlere hangi kadıları tayin etmeleri gerektiğini söylüyordu.

Bu tekelcilik, tek hukukî kaynak olarak artık İmam Mâlik'in *Muvatta'*ı ile onun üzerine yapılmış sayısız şerhlerine, "kaynakların bilimi" (usulü fıkıh) dahi kullanılmaksızın, ne kadar fazla yönlendirmişse, yeni meselelere çözümler bulmada bir hukukçunun başvuracağı "ictihad"a da o kadar az yer vermiş, dolayısıyla da hayli zararlı olmuştur. Geriye Kur'an'ı doğrudan doğruya referans almayan sadece "füru" elkitapları, yani (başka bir diyar ve başka bir dönem için verilmiş fetva ve cevaplardan oluşan) hazır fetva eserleri kalıyordu.

Dokuzuncu yüzyılın yarısından başlayarak Kurtuba'ya bir akın oldu. Bu akın sadece şehrin zenginlik ve zariflik şöhreti yüzünden değil, fakat aynı zamanda Doğu İslâm'ının artan nüfuzundan dolayındı. Böylece Kurtuba'da Kuzey Afrika, Mısır, Suriye ve Irak kökenli tanınmış kişilerden oluşan güzide bir topluluk ortaya çıktı. Kurtuba milletlerarası bir başşehir hâline geliyordu.

Maliki mezhebinin dört dörtlük gözetildiği ana mekân Kayrevan oldu. Başta Esed ve Sahnûn olmak üzere, Mâlikî fakihlerin büyük etkisiyle, İmam Mâlik'in *Muvatta'*ının doğrudan okunması safhasından Kayrevanlı şerhçilerin kölece ve körü körüne taklit edilmesine geçildi. Bu ise Endülüs Mâlikîliğini tam anlamıyla kemikleşmeye ve müsamahasızlığa sürükledi. Esed, El-Kâsım adlı Mısırlı bir fakîhe, İmam Mâlik'ten nakledilen rivayetleri kalıplaştırıp donduran bir kitap hâlinde derleyip toplattırdı. "Esediyye" adlı bu derleme müthiş bir ilgiyle karşılandı.

Esed, bu derlemede bulunanları intihal ederek *Müdevvene* adı altında yeniden düzenledi. Fakat bunu ya-

parken kendinden pek az şey ilâve ettiği için El-Kâsım onun hakkında “Aynı şeyi ahmak bir köle bile yapabilirdi”⁸ demiştir.

Ondan bundan intihal ve derleme olan bu eseri ezber bilmek, ünlü bir Mâlikî fakîhi olarak tanınmak için fazlasıyla yeterliydi.

Hayattan doğan hiçbir soruya cevap vermeyen bütün o cevaplar, kesin ve nihâi ve de değişmez kanun maddeleri hâlinde bir araya getirilerek, Esed ve Sahnûn tarafından gerçekleştirilen bu yönlendirme ve bu anlayış, düşünce açısından tam bir düşüş ve çöküşle sonuçlandı. Nitekim Batı’da (Endülüs’te), İslâm’ın dâhi şahsiyetlerinden hiçbiri yoktur ki Mâlikî fukahasının engizisyonunun (fikir yobazlığının) kurbanı olmasın! İbn Meserre o engizisyonun mağduru olmuştur, aynı şekilde İbn Bâcce, İbn Hazm, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Arabî de o baskının kurbanı olacaklardır.

Endülüs İslâm düşüncesinde büyük olarak neler gerçekleştirilmişse, hepsi de, bu fukahâya rağmen gerçekleştirilmiştir. O fukahâ ki İslâm’ı, köhnemiş bir kuralcılığın, ruhsuz bir şekilciliğin içine hapsediyordu. Dediği dedik o fakihler diktası, din adamlarını (İslâm tarafından kesin ve net olarak reddedilmiş olan) gerçek bir “ruhbanlığa” ve yaşadıkları ülkeye bütünüyle yabancı folklorik bir kasta dönüştürmüşlerdi. –Onların boyunduruğundan yakasını kurtarabilen sadece Üçüncü Abdurrahman ile İkinci Hakem olmuştu–. Onlar bu tutumlarıyla İspanya’yı (Endülüs’ü) dış istilâya, yani Murâbitların 1086’da Endülüs’ü işgal etmesine zemin hazırlamış oldular.

Batı’daki İslâm’ın çöküşünde ve nihâi bozguna uğramasında bu Fukahânın ağır vebali vardır. İktidara uşaklık

⁸ Medârik, ms 3.241,11

eden, halkı dînî yaşayış ve ibadet konusunda en ufak ihmali olanları dahi jurnallemeye teşvik eden ve kadercilik ile fukahâya tam teslimiyeti vaaz eden bir yobazlar dini- ne dönüşen bu İslâm, ilk yüzyıllarındaki gibi her düşün- ceye açık ve yaratıcı, ışıltılı ışıltıdayabilen yön verici fikir olma özelliğini artık kaybediyordu.

Onların bu hoşgörüsüzlüğü ve bu katılığı, “Katolik Kral- lar”ın işini kolaylaştırdı ve bozguna uğramanın yolunu açtı. Söz gelimi Murâbit lider Yusuf’un da oluruyla, 1095’te, “fu- kahâ”nın bir kilisenin yıkılmasına fetva verdiğini, ayrıca İbn Rüşd’ün dedesinin bir fetvasıyla Araplaşmış Hıristiyanla- rın Fas’a sürgün edildiğini gördüğümüzde, (Endülüs’teki) o Hıristiyanların gördükleri bu zulüm ve baskıdan kendi- lerini kurtarması için 1125’te Aragon Kralı Savaşçı Al- fonso’ya başvurmaları bizi hiç de şaşırtmaz.

Mâlikî fukahâsının sıkıttığı bukağıyı gevşetmeyi başar- dığı 1154 ile 1182 arasında Muvahhidlerden Halife Yusuf, kısa bir süre için de olsa, İbn Tufeyl ile İbn Rüşd’ü koru- du. Fakat çok geçmeden o yobazlık kendini toparladı ve İbn Rüşd’e karşı baskılar tekrar başladı. Öte yandansa İbn Mey- mûn, Kurtuba’yı çoktan terketmek zorunda kaldı.

Bu siyasetin sebep olduğu yapayalnızlık, 1212’de yapı- lan El-Ukâb (Las Navas de Tolosa) Savaşında Muvahhid- lerin ağır yenilgisine yol açtı. Ve bu savaş, Batı’daki (En- dülüs’teki) İslâm’ın tükenişini ilân etti. Bundan sonrası ar- tık uzun süren (1492’ye kadar) bir can çekişme dönemi oldu.

İkinci Bölüm

Endülüs İslâm'ında Hayatın Anlamı

Kurtubalı İbn Meserre

883-931

Dikkat çeken şu iki temel özelliğinden yola çıkılarak, Endülüs İslâm'ının güzergâhı çizilebilir:

- 1) İslâm, İspanya'da askerî bir zaferle değil de, kültürel bir dönüşümle galip gelmiştir;
- 2) Bu dönüşüm, Ariusçu Hristiyanlığın farklı bir dalına eklenilerek kendini göstermiştir.

İspanya'da İslâm düşüncesinin çıkış noktasını belirlemek, yani Kurtubalı İbn Meserre (883-931) felsefesini anlamak için, Avrupa'daki bütün İslâm felsefesinin öncüsü olan İbn Meserre'nin¹ kaynaklarını bulup ortaya koymak ve özgünlüğünü tespit etmek gerekir.

Onda Doğu'nun ve Batı'nın en yüce hamlelerinin terkihi (sentezi) gerçekleşir.

İlk önce yerli miras: Avıralı Priscillien'in Hristiyanlığının mirası. Ardından da Müslüman Doğu'nun en zengin katkısı: Aristo'ya karşı sert tepki göstererek Sokrat öncesi fel-

¹ İbn Meserre hakkında kaynak eser, Miguel Asin Palacios'un şu kitabıdır: *İbn Meserre ve Ekolü/İbn Meserre Y Su Escuela* in "Obras Escogidas", c. Madrid, 1946.

sefe (presokratik felsefe) anlayışını, Pisagor ve Empedokles'in felsefesini yenileyen büyük hekim ve filozof Râzî'nin (ö. 932) katkısı; "İhvân'us-Safâ/Saflığın Kardeşleri" Ansiklopedi'sinin doğacağı ortamlar; Musevî ilâhiyatı ile Grek felsefesini terkip etmeye çalışan Yahudi Filon'dan (Philon, ö. 55), Hint, Eflâtun ve Hıristiyanlığın etkilerinin birleştiği bir mistisizmin kurucu babalarından Yeni Eflâtuncu Plotinus'a (205-270) kadarki İskenderiye filozoflarının katkısı.

Avilalı Piskopos (sapkın diye mahkûm edilerek, 385'te Roma İmparatoru Maksim'in emriyle idam edilen) Priscillien'in Hıristiyanlığı anlayış tarzı ile İbn Meserre'nin yaşadığı ve düşündüğü İslâm tasavvuru arasındaki benzerlik çarpıcıdır.

Hıristiyanlıktaki ihtilâflar ve "sapkınlıklar", Hz. İsa'nın tabiatı hakkındaki şu tartışmadan doğuyordu: Büyük bir peygamber miydi, yoksa bir kurtarıcı mı (mesih mi), ya da İznik Konsilinin 325'te kararlaştırdığı üzere, kendi kişiliklerinden biri olarak bizzat Tanrı mıydı?

İznik kararlarını tartışma konusu yapan iki büyük "sapkınlık", kendi düşünce ve kanaatlerini, Doğu'da Arius ile Batı'da da Priscillien vasıtası ile açıkladı.

Tartışmanın can alıcı noktasındaki asıl mesele; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklindeki Üçleme'nin (Telsis'in) üç "kişisi"nin tanınip kabul edilmesinin Tek Tanrı inanışına hâle getirip getirmediği meselesiydi.

Bu soruna Priscillien çok önemli bir katkıda bulundu.

İncil'de, Havari Yuhanna'nın birinci mektubunun sonunda, bir metin yer alır (5/6-8). O pasajda İznik'te formüle edildiği şekilde Üçlü Tanrı tarifinden uzaklaşılır. Mektubun metninde Hz. İsa'nın Mesih oluşuna şahitlik eden

“üç şahit”ten söz edilirken, gökteki üç ve yerdeki üç şahit zikredilir ve şöyle denilir: “Ruh, su ve kan ve bu üç birdir”*. (Lâtince tercümedeki ifadeyle “et hi tres unum sunt”). Kısaltılmış olarak TOB diye verilen Eski ve Yeni Ahit tercümesinde şu açıklama yer alır (740-741): “Eskiden o meşhur ihtilâfa yol açmış olan (bu) metin, kesinlikle sahih (otantik) bir metin değildir... (Yeni Ahit’in Lâtince) Sixto-Clementine tercümesinde (Vulgat’inde) yer alan bu metin, 15. yüzyıl öncesindeki Grekçe elyazmalarının hiçbirinde yoktur. Eski versiyonlarında da, o Lâtince tercümenin en bilinen elyazmalarında da... Mektubun Batı’ya aktarılışı sırasında marjinal bir yorumun metne sokulmuş olması hiç de ihtimal hârici değildir.”

İmdi, Şeps (Schepss) tarafından Würzburg Üniversitesi kütüphanesinde 1885’te bulunmuş olan on bir Priscillien araştırması arasında yer alan altıncı çalışmada, Havari Yuhanna’dan alıntı (“sicut Johannes ait”) biçiminde, (Üçlü Allah inancının İncillerde daha önce de mevcut olduğunu ispatlamak için) Priscillien’in bir eklemesiyle, sokuşturulmuş bir pasaja rastlarız: O metin, sadece yeryüzündeki şu üç şahidi sıralamakla yetinmez: Ruh, su (vaftiz) ve kan (Hz. İsa’nın kanını temsilen şaraplı ekmek). Şunu da ilâve eder: “Gökteki Baba, Kelâm ve Kutsal Ruh” (“Patrem, Verbum et Spiritus sancti et hae tria unum sunt in Christo Jesu”).

Peder Tiksöron (Tixeront) *Dogmalar Tarihi*² adlı eserinde, Sülpis Sever’in (Sulpice Sévère) beşinci yüzyılda ya-

* İncil’in sonunda yer alan o mektubun o cümleleri (dilizdeki yeni İncil çevirisine göre) şöyledir: “Su ve kanla gelen, İsa Mesih’tir. O yalnız suyla değil, su ve kanla gelmiştir. Kendisine tanıklık eden Ruh’tur. Çünkü Ruh gerçektir. Şöyle ki, tanıklık edenler üçtür: Ruh, su ve kan. Bunların üçü de uyum içindedir”, çev.

² J. Tixeront, *Dogmalar Tarihi* (3 cilt), c. 2, s. 231-243.

zılmış *Kutsal Tarih*'inden hareketle, özellikle de Priscillien taraftarlarının düşmanları tarafından kendisinin ölümünden 200 yıl sonra Braga Konsilinde bu Avila Piskoposu yanlılarına karşı yürürlüğe konan aforozlardan yola çıkarak, Priscillien'in düşüncesini tahlil eder. Reddedilen birinci konu, elbette Hz. İsa'nın tabiatı ile ilgili konudur. Konsil ilân eder: "Priscillien taraftarları, ilâhî kişiliklerin gerçek ayırımını inkâr ederler. Çünkü onlar Sabellius³ gibi düşünürler." Çok daha sonra onlar "dosetizm/docétisme"likle⁴ suçlanırlar.

Hasımlarının onlara atfettiklerine bakmaktansa, Henri Çadvik'in (Henry Chadwick)⁵ yaptığı gibi, doğrudan doğruya Priscillien ile tilmizlerinin metinlerine müracaat etmek daha güvenli bir yoldur.

Yapılan tercih, bu konuda onların söylediklerinden daha basit olsa gerektir, zira Priscillien hakkında olup bitenler, daha birkaç sene önce Arius için de söz konusu olmuştu. Nitekim Kurtubalı Piskopos Ossius, Arius'un aforoz edilmesini temin etmek için İznik Konsilinin temel direği olmasının ardından, sonunda Sirmium'da Aryanizm'e katıldı; Kurtuba Piskoposu Hijinus (Hyginus)⁶ Priscillien'i

³ Sabellius, üçüncü yüzyılda, üç kişilik arasındaki ayrımı reddediyordu. Tanrı'yı Bir ve bölünmez olarak tasavvur ediyordu.

⁴ "Dosetizm", Hz. İsa'yı ne doğabilmiş ne de ölebilmemiş iddiasındaki bir "sapkınlık"tır. Bu bir kuruntudur, çünkü ölmüş "gibi görünür" (docet). Burada not edelim ki Kur'an'ın ifadesi de böyledir (Nisâ, 4/157): "Oysa onu öldürmediler ve asmadılar, fakat onlara öyle göründü."

⁵ Henry Chadwick, *Avıvalı Priscillien/Priscillian of Avila*, the Clarendon Press, Oxford, 1976.

⁶ Çok daha dikkat çekici olan nokta da şudur: En radikal Aryanizm'e katılmış olan Kurtubalı Ossius, Kilise tarafından 961'da bile kutsanıyordu. Nitekim Elvira Piskoposu Rösemond (Recémonde) tarafından o sırada derlenmiş "Kurtuba takvimi" bunun şahididir.

yerden yere vurduktan sonra, 380'de "Saragosa Konsili" adını verdikleri toplantıda bir düzine kadar piskopos tarafından onun aleyhinde alınan aforoz kararına katılmayı reddetti. Bu reddin sonucunda da Priscillien 381'de Avila Piskoposluğuna getirildi.

Hz. İsa konusunda Priscillien, Yuhanna İncili'nde geçen "Ben ve Baba biriz" (10/30), "Baba bendedir, tıpkı benim Babada olduğum gibi" (10/38) ifadelerini esas alır. Bu ifadeleri öyle yorumlar ki Hz. İsa ve Teslis, onca, Tek Allah'ın sadece sembolleridir. Allah aynı zamanda hem aşkındır, hem içkindir, her şeyde hâzırdır. Baba ve Oğul her tür yaratışın kaynağı olan aynı hakikati gösteren isimlerdir. Üçüncü araştırmada şöyle denilir: "Kutsal Ruh, dünyanın başlangıcından itibaren, seçilmiş insanın kalbine girmiştir." Bu, Allah'ın şöyle buyurduğunu gördüğümüz Kur'ânî ifadedir: "Ona Ruhumdan üfledim." (Hicr, 15/29; Secde, 32/9; Sâd, 38/72)

Resmî Kilisenin "monarşianizm" diyerek reddettiği şey işte budur. "Monarşianizm", Allah'ın birliğini koruma ve aynı zamanda da Hz. İsa'nın tam anlamıyla ilâhlığını devam ettirme kaygısıyla, aynı kişiliğin sadece iki cephesi olan Baba ile Oğul arasındaki ayrımı silip atıyordu.⁷

⁷ Hz. İsa'nın ilâhlığını kabul etmeyen Aryenler (Arius'un yolundan gidenler), katı bir Tektanrıcılığı savunuyorlardı, tıpkı Peygamber Yeşeya'nın dillendirdiği gibi: "Ben Yehova değil miyim? Benden başka Tanrı yoktur... Çünkü Tanrı benim, başkası yok!" (Yeşeya, 45/21-22). İncillerde İznik'in Teslis dogmasının temelini bulunduğu iddiasını reddediyorlardı. Hz. İsa'nın Matta İncili'ndeki şu sözünü hatırlatıyorlardı: "O günü ve o saati (kıyametin kopuşunu), ne gökteki melekler, ne de Oğul bilir; Baba'dan başka kimse bilmez." (Matta, 24/36). Aynı metin Markos İncili'nde de yer alır (13/32), ayrıca Markos İncili'nde, Hz. İsa'nın Allah ile özdeşleştirilmesini her bakımdan ve tam anlamıyla dışlayan şu ifadeye de rastlarız: "İsa ona, 'Neden bana iyi diyorsun?' dedi. İyi olan tek biri var, O da Tanrı'dır." (10/18).

O andan itibaren de Hz. İsa, aslında tıpkı Teslis gibi, bir sembol oluyordu: “Sembol, Allah’ın eseridir” diye yazar Priscillien.

Priscillien’e göre, Kitab’ın üç ayrı düzeyde yorumu yapılır: a) Ten düzeyinde (harfiyen veya lâfzî okuma); b) Ruh düzeyinde, insan aklının anlayabileceği şekilde yorum; c) Tamamen manevî düzeyde, ki bu seviyede Allah insana kendi tabiatını paylaşma imkânı verir.

Baba ve Oğul, Yegâne Allah’ı yâd ettiğimiz isimlerden ibarettir: “Bazen Kelime, bazen Ruh, bazen Mesih... bazen de Hakikat, iman, inayet diye adlandırdıklarımız, insanın idrak seviyesine göre verilen isimlerdir.”

Kutsal metinlerin bu sembolik yorumundan ise elbette ilâhiyatla ilgili önemli şöylesi sonuçlar çıkıyordu: Allah’ın bölünüp parçalanmaz birliği; Allah’a sevgiyle değil de korkuyla itaat etmeye sevkeden cennet ve cehennem imajının lâfzî okumalarının reddi; Allah’ın mutlak kudret ve bilgi sahibi olmasıyla bağdaşmaz gibi görünmeyen insan hürriyetinin tasdiki; aynı Allah’a ulaşma yolları olarak inancın diğer tezahürlerinin de kabul edilmesi gibi...

400 tarihindeki Toledo Konsili bu açılımı din dışı ilân etti:

İznik Konsili’nin kararlarını bildiği hâlde, o Konsilde dile getirilenden başka tarzda hareket etmeye kalkışan kişiye lânet olsun!

Trev (Trêves) şehrinde Priscillien’in idam edilmesinden itibaren İber Yarımadası’nın üzerine hem dinî, hem de siyasî baskı çörekledi. Nitekim İmparator Maksim’in gelenekçi din anlayışını destekleyerek Priscillien’in öldürül-

mesini onaylayan Milanolu Aziz Anbruvaz (Ambroise), bu imparatorun gerçek bir engizisyon düzenlemesine izin verdi. Derken papaz Azarbus ile papaz çömezi Orelus'un (Aurelius) kelleleri uçuruldu. Kurtuba Piskoposu Hijinus, fazla hoşgörölü davrandığı için, sürgün edildi. Sadece Maksim'in tahttan düşmesi baskıları durdurabildi. Bunun ardından da İber Yarımadası'nın birçok noktasında, özellikle de Galisya'da, Priscillien şehit olarak değerlendirildi.

Hepsi de Aryen mezhebinden olan Vandalların, Alanilerin ve Süevlerin 406'da Ren nehrini takiben Galya'ya, ardından da 409'da İspanya üzerine sel gibi akmaları Priscillanizm'e yeniden hayat verdi. Bu arada Priscillien'in bir numaralı hasmı Oroz (Orose) yakasını Gotlardan kurtarmak için Kuzey Afrika'ya, Aziz Ogüsten'in (Saint Augustin) yanına sığındı. Bunun üzerine Aziz Ogüsten, Kodvültde'se (Quodvultdeus) hitaben kaleme aldığı bir risalenin on yedinci bölümünde Priscillien aleyhinde çok sert ve acımasız bir yergi döşendi.

Sevillalı İzidor (Isidore) *Etimoloji* adlı eserinde (5/39) Priscillien'i Gnostikler (İrfaniyeciler) ile Manicilerin hatalarını bir araya getirmekle itham eder.

Sevillalı İzidor'un Priscillien'in tezlerine, özellikle de onun sembolizm anlayışına karşı (bilhassa *Etimoloji*'sinde ve *Tractatus*'unun 5'ten 10'a kadarki bölümlerinde) verdiği mücadeledeki ısrarı, Prisciellienci Tanrı ve dünya görüşünün ne kadar derin köklere sahip olduğunu gösterir. İşte o büyük Hristiyan ansiklopedici (yani Sevillalı İzidor) bunları söküp atmak istiyordu.

Bununla "Drüid* gnostığı/irfaniyesi" arasında bir devamlılık yok mudur? Drüidler, çokluğun (kesretin) öte-

* Druide: Eski Galya ve Kelt din adamlarına verilen isim, çev.

sindeki ilâhî birliği görmekteydiler; tıpkı daha önce Posidonius'un da telkin ettiği gibi. Bu anlayış, Drüid inancının birlikçi ruhunu parçalayarak kendi çok tanrıcılıklarına yeniden kavuşmaya gayret eden Jül Sezar gibi (Galya Savaşı, 6/17) Romalıların zavallı tasavvurlarının tam aksi bir inandı. O zamanlar Drüidizm, İrlanda'dan, Galler Ülkesine, Fransız Brötanyasına, (Priscillanizm'in uzun süre canlı kalacağı) Galisya'ya ve daha da ötelere, Berberilere kadar Avrupa'nın bütün Atlantik sahasında yaygın bir akideydi.

Priscillien'in tesiri İber Yarımadası'nda altıncı yüzyıla kadar devam eder ve o tarihten itibaren de Aryanizm ile karışır. Batı'daki Hristiyan polemikçiler İslâm'ı Aryan sapkınlığı ile aynileştirirler. Tıpkı Doğu'da da Şamlı Aziz Yahya'nın "İsmâîlî bâtil inancı (Müslümanlığı)" Hristiyanlığın sapkın mezhepleri arasında sınıflandırdığı (*Açık Dalâletler/De Haeresibus*, fasıl, 101) ve Hz. Muhammed'i "bir Aryan keşişiyle dinî tartışmalar yapmak" ve mezhebini bu tartışmalardan çıkarmakla itham ettiği gibi...

13. yüzyılda bile Dante, hâlâ Hz. Muhammed'i (Papa Sekizinci Bonifas'ın da bulunduğu (!) sekizinci halkadaki) "dinin özünden sapmışlar" arasına koyar (İlâhî Komediya, Cehennem, 28. Neşîde).

Sekizinci yüzyıl ortasında İslâm, Endülüs sahil şeridinde yayılmaya başladığı zaman, Kilise'nin en önemli meselesi "Evlât Edinmecilik/Adoptianisme"* meselesiydi.

Bu sapkın mezhebin kurucusu Toledo Başpiskoposu Eli-pande idi. Ana tez şöyleydi: Hz. İsa, tabiat bakımından, Hz. Davud'un neslindendir, buna karşılık, (ilâhî inayet ve) teveccüh bakımından, Allah tarafından "evlât edinilmiş" du-

* Bu mezhebin anlayışına göre, Hz. İsa, Baba Tanrı tarafından "evlâtlık" edinilmiştir, çev.

rumdadır. Hz. İsa, Kelime olmasından dolayı hakikî evlât hâline gelmiş olsa bile, insan olarak Allah'ın sadece evlâtlığıdır. Bu sapkın mezhebin merkezi, Alkuven'in (Alcuin) ifadesiyle "Bu sapkınlığın en ilerlemiş, ana merkezi"⁸ Kurtuba idi.

Bu ikili nesep Hz. İsa'ya insan ile aynı lâhûti "statüyü" vermeye sevkeder: Yani evlât edinilmiş oğul statüsünü. Ancak o, Allah'ın (inayet ve) teveccühü sayesinde insanların en mükemmeli olmuştur. Dolayısıyla insan İsa, gerçek anlamda Tanrı değildir.

Rahip Tiksöron (Tixeront) *Dogmalar Tarihi* kitabında⁹, İber Yarımadası'na "Evlât Edinmecilik/Adoptianisme"nin derin nüfuzunun sebepleri hakkında çeşitli varsayımlar ile ri sürer:

Bu mezhep ya İslâm tektanrıcılığına veya Vizigot Aryanizm'ine bağlanmak istendi. Ne var ki Evlât Edinmecilik'in, Hz. İsa'nın insaniyetini başlı başına bir kişilik yapmak eğilimi taşıyan Nestûrîlik mezhebine yakından bağımlı olduğu fazlaca âşikârdır... Nereden geliyor bu Nestûrîlik? (...) Nestûrî kitaplarının Araplar aracılığıyla İspanya'ya sokulmasından kuşkululanabilir. Gerçekten de malûmdur ki Doğulu Nestûrîler tarafından yapılmış Süryanice tercümeler yoluyla Araplar Grek felsefesini bilip öğrenmişlerdir (...). Zaten Kurtuba'da da Evlât Edinmecilik'in eğitilmiş ve kararlı taraftarları bulunuyordu.

Bütün iktidar sahipleri gibi, sahih ve tek mezhep konusunda oldukça titiz olan İmparator Şarlman (Charle-

⁸ J. Tixeront, *Dogmalar Tarihi*, a.g.e, c. 3, s. 529.

⁹ A.g.e, c. 3, s. 534-535.

magne), Elipande'nin bir çömezi olan Urgel Piskoposu Feliks'i aforoz ettirmek için 792'de Ratisbon'da (Ratisbonne) bu akıma karşı ilk konsili topladı. Piskopos Feliks mahkemeye çıktı ve laik iktidara boyun eğerek sözünü geri aldı, ardından Toledo Piskoposu Elipande ile birlikte kaçıp müslümanlara sığındı.

Bunun üzerine İmparator Şarlman (Charlemagne), 794'te Frankfor-sür-lö Men'de (Francfort-sur-le Main) ikinci bir konsil topladı. Evlât Edinmecilik bu konsilde Nes-tûrî sapkınlığıyla akraba görüldü ve yeniden aforoz edildi. Bu aforoz, Papa Hadrien tarafından İspanya piskoposlarına gönderilen bir mektupla tasdik edildi. 797'de yapılan bir Friul (Frioul) Konsilinden sonra bir diğeri 799'da Roma'da, beşincisi ise aynı meseleyle ilgili olarak 799'da Eks-laşapel'de (Aix-la-Chapelle) gerçekleştirildi. İmparator Şarlman'ın emri üzerine Urgel Piskoposu görüşünden döndüğüne dair bir belge imzaladı, ama 813'te ölümünden sonra bulunan bir hatırasında kendisinin o kanaatlerinden dönüşlerin kalben ve zihnen olmadığı belirtiliyordu.¹⁰ İznik Konsili'nden sonra Kurtubalı Osius ve Toledo Konsili'nden sonra da Kurtubalı Higinus için aynı senaryo oynandı. Kısacası, resmen sahih olarak kabul ettiği inanç ancak laik iktidarın baskısıyla zorla kabul ettirildi.



Velhâsıl, eğer İbn Meserre felsefesinin derin kökleri, İber Yarımadası'nın Priscillien ve Aryen Hıristiyanlığı'nda var idiyse, bu kökler aynı zamanda Doğu'daki İslâm kültüründe de aynı şekilde vardı, oraya da uzanmıştı.

¹⁰ A.g.e, s. 539.

Nitekim İbn Meserre, Kurtuba'nın dar kafalı "fukahâ"sının hakkındaki kâfirlik şüphelerinden kurtulmak için Mekke'ye hacca gittiği zaman, İskenderiye'den Bağdat'a kadar olan bölgede hâlâ dolu dolu bir yaratıcılık dönemi yaşamakta olan bir İslâm kültürüyle karşılaştı. Ön plânda da (Batılıların Rhazès dedikleri) tabip ve filozof (864-932) Râzî yer alıyordu. Yazdığı tıp kitapları Batı'da yedi asır boyunca hüküm sürmüş olan Râzî, felsefede Aristo'nun amansız hasmı olduğu gibi, İslâm kültürünü bütün zamanlarda mahveden yobaz lâfızcılarının da bir o kadar düşmanıydı.

Râzî, İbn Meserre'nin çağdaşıydı. İbn Meserre'den on sekiz sene önce dünyaya gelmişti ve ondan bir sene sonra vefat edecekti. Arap kültürünün Grek, Hint, Pers ve Süryani düşüncesini özümseyip hazmettiği bir dönemde yaşadı.

Felsefe dalında en başta *Dinlerin Tenkidi* (Naqd'ül-Ed-yân) kitabını ve bilhassa da *Ruhun Tıbbı* (Et-Tıbbü'ür-Rûhânî) adlı eserini kaleme aldı. Bu eser, "Allah'ın bize bahşettiği en güzel hediye... edinebileceğimiz en yüce bilgi olan Allah bilgisine kendisiyle ulaşabildiğimiz" aklın övgüsüyle başlar.

Râzî'ye göre, "Felsefe, Tanrı'nın, insan fıtratında olabildiğince taklididir".

Râzî, Aristo ötesine, Sokrat öncesi fizikçilere kadar uzanan bir tabiat felsefesi tasavvur eder. Ruh, her varlığı gayesine doğru yönlendiren harekettir. Ruh varlığın kudretidir. Bu gayeden saparsa, boşa çıkmış bir projeden ibaret kalacağı için, ebediyeti talep edemez.

Böyle bir dünya görüşü, insan hürriyetini içerir ve insana içgüdülerine ve bedenine hâkim olma gücü veren aklının yüceltilmesini gerektirir (Râzî, bugün "psikosoma-

tik=psikolojik kökenli bedenî hastalık” adı verilen dalın öncüsüdür).

Ayrıca bu dünya görüşü, kutsal kitapların remzî bir yorumunu da içerir. Yanı sıra Kur’ân’ın bütün dinlerin birliğini ifade eden anlayışı çerçevesinde, bütün vahiyleri kabul ve tasdik eder ve de Allah’a “teslimiyeti” (“İslâm’ı”) ortak payda olarak görür. Çünkü bu din, kendisini bütün eski kazanımların doruk noktası olarak takdim eder.

İslâm’ın bu evrenselci yüzü, İber Yarımadası’nda, İbn Meserre’den İbn Arabî’ye kadar giderek artan bir güçle kendisini gösterecektir.

Basra’da ikamet ettiği esnada İbn Meserre, Mutezile akılcılığını iyice özümser. Mutezile akılcılığı, Câhız’ın (781-869) eserleri vasıtasıyla İspanya’ya zaten sirayet etmiş ve Kurtubalı Ebubekir el-Fârî, El-Ğafle’nin tilmizi Ebubekir ibn Yahya ve yine Kurtuba’da doğmuş ve bir süre orada müftülük de yapmış olan Abdullah ibn Ömer gibi izleyicileri olmuştu.

Ancak İbn Meserre, bilhassa Celîl el-Ğafle ile dostluktan ötürü, itikadının sahih olup olmadığı konusunda “fukahâ” nezdinde şüphe uyandırdı. Çünkü Celîl el-Ğafle Basra’ya yaptığı seyahatten sonra Kurtuba’da cüz’i iradeyi* ve Kur’ân’ın remzî (işârî/sembolik) yorumunu alenen söyleyip dillendiriyordu.

İbn Meserre Doğu seyahati sırasında, geleceğin “İh-vân’us-Safâ/Saflığın Kardeşleri” ekolünün tesirine de ma-

* Cüz’i irade veya irâde-i cüz’iyye: Allah tarafından insana verilen dilediği gibi hareket edebilme yeteneği ve seçme serbestliğidir: İyilik veya kötülük yapma, şöyle veya böyle davranma gibi...

Küllî irade veya irâde-i külliyye: Allah tarafından belirlenmiş ve kulun elinde olmayan durumlardır: Erkek veya kadın, siyah veya beyaz, şu veya bu milletten, boylu olarak dünyaya gelmesi gibi, çev.

ruz kaldı. Bir Halk Ansiklopedisinin yazarları olan bu kimselerin hedefi şuydu: “Bütün bilimler ile dinin sentezini yaparak, dinle bilimi telif etmek/uzlaştırmak.”

Gerçekten de, İbn Meserre'nin Doğu'ya seyahati döneminde, Mutezile mezhebinin yeni bir hamlesi hazırlanıyordu. Birkaç sene sonra “İhvân'us-Safâ/Saflığın Kardeşleri” ile kendisini gösterecek olan bir atılımdı bu.

Onların 51 mektuptan/risâleden (Resâil/Risâleler) oluşan dizisi, İspanya'ya hayli zaman sonra, ancak 1004'te vefat eden Mesleme el-Macritî (yani “Madridli Mesleme”) tarafından getirilecektir.

Ama İbn Meserre, açılımcı ruha sahip Basra'da, bu Risaleler dizisinin doğacağı ortamı çoktan görüp tanımıştı. Kur'ân'ın temel bir âyetinden yola çıkan “Kardeşler” şöyle yazıyorlardı:

Bütün peygamberler aynı dini getirdiler. Bütün peygamberlerin getirdikleri din aynı yolu gösterir ve şu yegâne hedefe çağırır: Beşerî ruhun olgunlaştırılması, dünyanın oluşum ve bozulumundan (kevn ü fesâdından) kurtarılması ve ebedî âlemin yolculuğuna hazırlanması.¹¹

Bütün bunlar Kur'ân'da defalarca tekrarlanır, fakat “Kardeşler” bu apaçık hakikati perdeleyen şu noktayı eklerler ki o da, insanların çoğunluğunun din ile şeriatı birbirine karıştırmasıdır. Hâlbuki din, serbesttir, zorlama yapılamaz. Nitekim Kur'ân'da buyrulur: “Dinde zorlama yoktur” (Bakara, 2/256).

Şeriat ise, dinin devamlılığı için uygulamaya konulmuş, dolayısıyla da zamana ve yere göre değişebilen zamana bağ-

¹¹ Resâil, 4/1.

*lı bir şeydir.*¹² Peygamberler, getirdikleri ebedî mesajdan hareketle, ilâhî kanunu kendi halklarının dilinde, onların anlayış ve medeniyet seviyelerine göre tebliğ ederler.

O yüzden de Kur'ân'ın okunuşu, çeşitli anlam seviyelerini dikkate almayı gerektirir.

Bu görüşler, elbette “fukahâ”nın yıldırımlarını üzerine çekecektir. Derken 1150 tarihinde Halifeden onların kütüphanelerdeki bütün eserlerinin (tabî bu arada İbn Sinâ'nın eserlerinin de) yakılma kararını koparacaklardır.

“İhvân'us-Safâ/Saflığın Kardeşleri” daha baştan itibaren, çalışmalarının yayımlanmasından bile önce, kendilerini gizlemek mecburiyetinde kaldılar ve gizli bir cemiyet oluşturdular.

İşte İbn Meserre, Basrâ'da bu akımın doğduğu ve İslâm'ın kucaklayıcı ve evrenselci karakterinin ispatlanıp yaşandığı muhitlerle yakın temas içinde oldu.

Onuncu yüzyıl sonlarında Bağdat'ta üniversite eğitimi gören bir İspanyol seyyahı, bizzat katıldığı ilmî tartışma ortamlarını anlatırken der ki: “Bu ilmî tartışmalara, sadece Sün-nî ve gayrı Sünnî bütün mezheplerden müslüman âlimler değil, dinsiz, Mecûsî/Zerdüşt dininden, materyalist, tanrıtanı-maz, Musevî, Hıristiyan, tek kelimeyle her çeşit dinden insanlar katılıyordu. Her grubun sahip olduğu görüşü savunmakla yükümlü bir reisi vardı. O reislerden biri meclise geldiğinde orada bulunanların hepsi saygıyla ayağa kalkıyor ve o yerine yerleşinceye kadar hiçbirisi yerine oturmuyordu. Toplantı yeri çok çabuk doldu ve dinsizlerden biri söz alıp şöyle dedi:

Bizler burada münazara yapmak için toplanmış bulunuyoruz. Siz müslümanlar, bize Kitabımızdan bir âyetle veya

¹² Resâil, 4/11.

Peygamberinizin bir hadisiyle cevap verip onları delil olarak göstermeyin! Hepimiz burada sadece insan aklına dayalı delillerle birbirimize fikrimizi ispata çalışalım!

Bu şart oybirliğiyle kabul edildi.”¹³

İslâm'ın ilk dönemlerinin açılım ruhu ve hoşgörüsü işte böyleydi.

* *
*

İbn Meserre'nin kendi düşüncesini inşa etmede yararlandığı bütün bu felsefî tecrübelerin (ki bunlar ister Priscillian mirası, ister Basra ve Bağdat, isterse Mısır mirası olsun) ortak paydası zühhtür (ascétisme).

İskenderiye'de Grek felsefesi, Yahudi Filon (Philon le Juif) ve Plotinus ile son ışıltılarını saçmıştı. Her ikisi de hakikatin evrensel olduğunu öğretiyordu. İskenderiye, Helenizm'in Doğu'nun en yüce ruhaniyetleri aracılığıyla, yani Pers ve Hind'in ruhaniyetleri kadar, Sokrat öncesi filozoflarıninkiyle de, yeniden düşünülüp ele alındığı pota olmuştu. Orada, Pers aracılığıyla, Eflâtun ile Upanişadların sentezi gerçekleşti.¹⁴

Bundan doğan birlik üzerinde, yani insan ile ilâhî olan, dünya ile Kendi (Soi) arasındaki birlik üzerinde tefekkür, dünyanın, insanın ve Tanrı'nın nihâî gerçekliği konusundaki sorgulamasıyla, bütün halkların düşünce ve mistisizmine getirilmiş en yüce ruhî teşviklerden biridir.

¹³ Ed-Dabbî, *Buğyetü'l-Mültemis fî Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelüs*, Asin Palacios'un Gazali hakkındaki *Algacel* kitabının içinde yer alan tercümesi, s. 116-118, Saragosa, 1901. Benzeri bir şahitliğe Mes'ûdî'nin *Altın Çemenler/Mürûcû'z-Zeheb* kitabında da rastlanır, bkz: Barbier de Meynard çevirisi, c. 4, s. 368.

¹⁴ Bkz: Vassilis Vitaxis, *Eflâtun ve Upanişadlar/Plato and the Upanishads*, Arnold-Heinemann Yayınları, New Delhi, 1977.

Müslüman düşünürler o tefekkürü, gariptir, sözde “Aristo Teolojisi” aracılığıyla öğrendiler. Hâlbuki onların “Aristo Teolojisi” dedikleri, aslında, Plotinus’un *Dokuzlar* anlamındaki *Enneadlar*’ının 4, 5 ve 6 bölümlerinden yapılan seçmelerin ve bir şerhinin, Empedokles’e¹⁵ atfedilen, fakat bilhassa İskenderiyelilerin, yani Filon’un (Philon, doğ. MÖ 20, ö. MS 55), Plotinus’un (205-270), Jamplik’in (Jamblique, 283-233) ve Proklus’un (Proclus, 412-485) düşüncelerini yansıtan yazıların bir derlemesidir.

Bu büyük geleneğin ana konusu, Birliğin, elbette her şeyden önce de Allah’ın Birliği’nin irfânî (gnostik) ve mistik bilgisidir.

Yeni Eflâtuncu bu irfânîye (gnostisizm), Bir’i aşkın (müteâl) ve dillendirilemez (sözle, kelimeyle anlatılamaz) olarak tarif eder, çünkü O’nun “sıfatlarından” bahsetmek, O’nun Birliğini tanımamak, bilmemek demektir. Âlem, Allah’tan sudur etmiştir (çıkıp yayılmıştır). Bu durumda, Bir’e yeniden kavuşmak için, çileci (zühd) bir yaşantıyla, maddî şeylerden (beden ruhun hapishanesidir) yakayı kurtarmak lâzımdır. Ruh, görülmeyen, fakat varlıkların hareketlerini nihâî gayelerine doğru yönlendiren en derin hakikattir. İnsan için nihâî gaye ise, maddeden arınmadır ki bu en yüce ahlâkî erdemdir.

İbn Sinâ’nın “Doğu/İşrâk Felsefesi”, (Opus Majus 26), İbn Meserre’de çoktan mevcuttur.

İslâm âleminde İbn Arabî’nin, Hıristiyan dünyasında da Ramon Lulle’nin felsefeleri de kaynaklarını İbn Meserre’de bulurlar.

¹⁵ Kendisinden çok sonra ortaya çıktığı için İbn Meserre’nin göremediği bu “Sözde Empedokles”in bir hülâsası, Şehrezûrî (ö. 1281) tarafından yapılmıştır ki, bu da, o tesirin İslâm düşüncesinde sürüp gittiğini gösterir.



Yeni Eflâtuncu irfâniyenin bu ruhî akımı İbrâhîmî dinlere nüfuz eder: Musevîliğe Filon (Philon) ile, Hıristiyanlığa Plotinus (Yeni Eflâtun) ile ve İslâm'a da tasavvuf ile giren bu akımı İbn Meserre, Mısır'da Allah'a ulaşmak için yanıp tutuşarak çöllerde dolaşan zâhid, büyük mutasavvıf Zünnûn sayesinde öğrenir. Zünnûn'un ermişler gibi yaşayışına halkın büyük saygı göstermesine rağmen, onun vecd yoluyla Allah'ta yok olmasını (fenâfillâh'ı), "Fukahâ" ve yetkililer kâfirlik olarak ilân ettiler. Zincire vurularak Bağdat'taki halifenin huzuruna çıkarıldı. Ama o kendisine refakat eden müridlerine bu imtihanın Allah'ın bir ihsanı olduğunu söyleyerek onları hep yüreklendirdi. Serbest bırakılınca Gize'ye döndü ve 859 tarihinde vefat orada etti.

Allah nurdur. "Allah'ı gerçek anlamda bilmek, kalbin Allah tarafından nurlandırılmasıyla olur." Zünnûn, Allah'ta yok olmayı (fenâfillâh'ı) Hz. Peygamber'in şu hadisine dayanarak tarif ediyordu: "Kulumu sevince gören gözü, duyan kulağı, tutan eli olurum. Artık o benimle iştir, benimle görür, benimle tutar, benimle yürür."

Allah ile bu bütünleşme (fenâfillâh), her şeyde Allah'ın bir "âyetini" görür. Nitekim Zünnûn şöyle yazar:

Allahım, ben hiçbir hayvanın sesini, ağaçlardaki yaprakların hışırtısını, suyun şırıltısını, kuşların şakıyışını, gölgenin sevgiyle çağrısını, rüzgârın uğultusunu veya gök gürültüsünü görüp iştirmeyeyim ki onlar Sana, Senin Birliğine (vahdâniyetine) şahitlik etmesin ve dünyada hiçbir şeyin Seninle mukayese edilemeyeceğinin bir delili olmasın!

Bizzat İslâm'ın, dünyanın bütün çarpıcı güzelliklerini Allah'a adama yolundaki davetine uygun olarak İbn Meserre, Asya ve Afrika'nın en ileri rûhânî geleneklerinin ilk felsefi sentezini Batı'da, Kurtuba'da gerçekleştirdi.

Tıpkı eskiden Yahudi Filon'un Tevrat'ı remzî okuması veya Priscillien'in İncilleri aynı şekilde okuması gibi, Kur'an'ın remzî okuması da, Kur'an'ı bizim gündelik hayatımıza ve insanların her zaman yenilenmekte olan tarihine canlı bir hitap hâline getirerek Mesaj'a hayat veriyordu.

Mesaj'ın (Son Vahyin, İslâm'ın) insan hürriyeti anlayışına göre, insan kendi tarihinden sorumludur. Nitekim nefsinin arzularına, içinden gelen eğilimlere teslim olmayı da seçebilir veya aksine Allah'ın bizi davet ettiği hedeflere erişmeye imkân veren "doğru yolu" Allah'ın "işaretleri" (Mesaj'ın âyetleri, tabiatın hâdiseleri veya tarihin olayları) aracılığıyla ayırt etmeye gayret etmeyi de tercih edebilir.

Eylemlerinden (amellerinden, yapıp ettiklerinden) sorumlu olan insan, kendi günahlarının fâilidir (işleyicisidir). Allah, onları (mecburen) işlemesini kendisine kader olarak yazmış değildir.

Tam anlamıyla üstlenilen bu sorumluluk, yukarıda sözünü ettiğimiz gayelere erişmemize imkân verir. Yeter ki bizler sırf cehennem azabı korkusu veya cennet zevklerinin cazibesi yüzünden yapmayalım yapıp ettiklerimizi. Tam aksine, O'nun cezalandıracağı ürküntüsü veren bir Allah korkusuyla değil de, O'nun hoşuna gitmeme endişesiyle yapalım her ne yaparsak. Yani Allah aşkıyla, Allah sevgisiyle yapalım. Zünnûn böylesi bir aşka, "Allah'a yakın olma özlemi" adını veriyordu.

İbn Meserre düşüncesinin kilit taşı, Bir'in aşkınlığı/müteâlliğidir (Tenzîhü't-Tevhîd). Hayatımızın anlam ve gayeleri bundan hareketle belirlenir.

Allah'ın iradesine boyun eğmek ve Allah'ın bize gösterdiği “doğru yolu” takip etmek için insanın çözmek zorunda olduğu *gayelerin hiyerarşisi* problemi, bundan böyle İber Yarımadası'nda İslâm felsefesinin sâbitesi (değişmezi, değişmez değeri) olacaktır.

İbn Meserre erekliliğin (gâiyet, finalité) ve insanî olgunluğa ermenin dört safhasını belirlemiştir:

- 1- Kişinin kararsız ve anlık niyetine uygun, görece bir saadet vardır;
- 2- Başka ve ötekinden daha yüksek bir görece mutluluk da, eylem ile ferdin tabiatı -bütünüyle ele aldığımız tabiatı- arasındaki uyumdur;
- 3- Onun da üstünde, varlığın asıl mükemmelliğinin gerektirdiği şeylerin gerçekleşmesi söz konusudur;
- 4- En yüce saadet ise İlâhî Kanun'un davetine kayıtsız şartsız cevap verıştır.

Filozofları ve bilim adamlarını koruyan Halife Üçüncü Abdurrahman (912'den 961'e kadar) ve Halife İkinci Hakem (961'den 976'ya kadar) dönemlerindeki açılım ve hoşgörü siyaseti sayesinde İbn Meserre'nin nüfuzu bir asırdan daha fazla bir süre etkisini sürdürdü.

* *

*

Ne var ki İkinci Hakem'in vefatından sonra İbn Meserre'nin karşısında olan “fukahâ” öçlerini aldılar. İkinci Hakem'in ölümünün ardından Kurtuba'nın baş kadısı (kâdî'l-

kudât) olan Muhammed ibn Ukbe ilk saldırı sinyalinı verdi. Onun ardından Halife İkinci Hişâm'ın lalası ve dînî konularda El-Mansûr'un danışmanı Sevilalı El-Zübeydi (929-991), İbn Meserre ve talebeleri aleyhinde "Kâfirlerin maskesini düşürün!" başlıklı bir yergi kaleme aldı. Sonra sıra, "kâfirliğin maskesini düşürmek" için "Dinsizliğin Perdesini Açmak/Keşfü'l-Kınâ' anı'l-İlhâd" adlı hacimli bir eser telif eden Salamankalı bir "gelenekçi" olan Ebu Ömer ibn Lüb'e geldi.

Aslında gerileme hareketi, "fukahâ"nın baskısıyla, İkinci Hakem ölmezden iki sene önce başladı. Bu halife ağır bir hastalığa yakalanınca panikledi ve ölüm korkusuyla, hoşgörülüğü sebebiyle işlediği(ni sandığı) günahlarından kurtulmak için "fukahâ"nın bütün taleplerine boyun eğdi. İkinci Hakem'in vefatından sonra onun yerine geçen zayıf karakterli İkinci Hişâm'a sözünü geçiren veziri El-Mansur, halifenin (400 bin cilt eserin bulunduğu rivayet edilen) kütüphanesi dâhil, bütün kütüphaneleri zararlı saydığı eserlerden temizledi. Böylece (matematik ve tıp kitapları hâricindeki) bütün ilmî eserleri bertaraf etmiş ve sadece Ehl-i Sünnete uygun fıkıh kitaplarını bırakmıştı.

"Fukahâ"nın engizisyonu âdeta zincirlerinden boşanmıştı. Derken "İspanyol Öklid" lâkaplı, büyük geometriçi Abdurrahman, Kurtuba'dan kaçıp gitmek zorunda kaldı. Bir musiki eseri ile *İlim Ağacı/Şeceretü'l-İlm* adlı bir felsefeye giriş kitabı kaleme almış olan Saragosalı Saîd el-Hımâr, tanrıtanımazlıkla suçlanarak zindana atıldı. Daha sonraki bir dönemde Galile'nin de yapacağı gibi, hapisten çıkmak için düşüncesinden kendisini küçük düşürücü bir şekilde çark etmek zorunda kaldı, ardından da gidip Sicilya'ya iltica etti.

İbn Meserre ekolü gizlilik içinde çalışmaya mecbur oldu. Müridlerinin oluşturduğu topluluğun “imamı” (İbn Hazm’ın çağdaşı) İsmail ibn Abdullah er-Ruayn, İbn Meserre’nin zahitlik ve sûfilik anlayışına sadık kaldı, kızı ise edebiyat ve ilâhiyat kültüründen dolayı büyük itibar gördü.

Ancak, Kurtuba Halifeliği’nin parçalanmasından sonraki “küçük emirlikler/mülûku’t-tavâif” döneminin anarşisi içinde, “İbn Meserrecilik” siyasileşti. Gündelik ihtiyacını gideren kısmın ötesindeki her türlü mal ve serveti haram gören züht ve takvâcı bir anlayıştan hareketle İbn Meserrecilik, Allah yolunda harcamaya dönük olmayan hiçbir mülkiyeti meşru ve helâl kabul etmez oldu. Bu tasavvufî komünizm, Kurtuba’da halkın (veba ve kıtlıktan kaynaklanan) galeyanı sırasında yayılmaya başladı ve “İbn Meserreciler” en yoksul tabakalar arasında yandaşlar kazandılar.

Büyük Yahudi filozof ve şairi Malagalı (Lâtinlerin Avicbron dedikleri, 1020-1058) İbn Cebirol, İbn Meserre’nin düşüncesini *Hayat Kaynağı/Fons Vitae* eserinde özetlemiştir.¹⁶

On birinci yüzyılın sonundan sonra İbn Meserreciliğin izlerine artık doğrudan rastlanmaz. Ama fikri devam eder. Yobaz “fukahâ”, Murâbıtlar Sultanı Yusuf ibn Taşfînden bir ferman kopararak Gazalî’nin eserlerini yaktırdığı zaman, fikre karşı işlenen bu cinayeti tek protesto edenler, İbn Meserre’nin son müritlerinin toplandıkları o Almaria sûfile-ri olmuştur.

İbn Meserre’nin Allah’ın “işaretlerinin/âyetlerinin”, hikmetin (gayeler üzerinde tefekkürün), imanın ve felsefenin

¹⁶ İbn Gabirol, (Avicbron), *Hayat Kaynağı/La Source de Vie*, Fernand Brunner’in giriş ve notlarıyla, Paris, 1950.

araştırılıp incelenerek bir ilimler bütünü yapma arzusu ile ışıkta Allah'ın remzini gören felsefesi, özellikle Dante'de (Cennet, 28'den 30'a kadarki neşideler) ve Racır Beykın'da (Roger Bacon) buluşur.

Kurtubalı İbn Hazm

994-1064

Mâlikî fukahâsının verdiği zararı en güçlü şekilde tenkit edip kınayanlardan biri İbn Hazm (994-1064) olmuştur.

Fukahâ, dinin yaşanmasını, ibadetin katı bir düzenlemesiyle karıştırıyor, eğitim ve öğretimi de şerh üzerine şerhi ezberlemeye indirgiyordu.

Tıpkı daha sonra İbn Arabî ile İbn Haldun'un¹⁷ yapacağı gibi, İbn Hazm bu aptallaştırıcı eğitim anlayışına karşı çıkar.

Kur'ân ve Sünnet'in zahirine riayet etme ("zâhirîlik") kaygısı, İbn Hazm'ı o ölü şerh ve yorumların duvarını yıkmaya ve kaynağı, yani Kur'ân'ı, yeniden bulmaya sevkeder.

Şöyle yazar:

İnsanların cehaleti korkunç! O kadar ki, anlamadan okudukları Allah'ın Kitabının âyetleriyle çocuklarını azarlamaya kalkıyorlar.

Tarihin çok hızlı bir tempoyla ve trajik bir tarzda geliştiği özellikle İbn Hazm döneminde, canlı bir düşüncenin mutlaka ortaya konması, son derecede âciliyet kazanıyor-

¹⁷ Bkz: İbn Haldun, *Al Muqaddima* (Tercüme: V. Monteil, c. 3, s. 1225): "Anlamadıkları şeyleri okuyorlar ve pek de önemli olmayan şeyler üzerinde didinip duruyorlar."

du. O altüst oluşlar içinde hayatta kalabilmek için mutlaka İslâm'ın ve dünyaya açılımının bütün zenginliğini yeniden keşfetmek gerekiyordu.

Kurtubalı İbn Hazm, Halifelik yıkıldığında (1031) otuz yedi yaşındaydı ve siyasî hareketle derin bağı vardı. Babası, El-Mansur'un veziri olmuş; bu genç aristokrat da, Kurtuba'nın en meşhur hocalarından ders almıştı.

Derken ilk kasırğa patlar. 1013'teki Berberî mahallelerinin ayaklanması, on dokuz yaşındaki Emevî hanedanına sâdık bu "hanedan yanlısını" Kurtuba'yı terkedip gitmeye mecbur bırakır. Dördüncü Abdurrahman lehindeki hareketi yönetmek için Almeria'ya sığınır. Savaşta bu emir öldürülünce, İbn Hazm tutuklanır.

Serbest bırakılınca Şatiba'ya (Xativa) iltica eder ve orada E. Garcia-Gomez'in tabiriyle harikulâde bir "Endülüs Ağıtı" ve kendisinin Kurtuba'daki mutlu gençliğinin bir otobiyografisi de olan *Güvercin Gerdanlığı/Tawqu'l-Hamâme* kitabını kaleme alır.

Hanedanın sâdık taraftarı İbn Hazm, 1023'te kendisi de Beşinci Abdurrahman'ın (bu prens tahtı tekrar ele geçirince) veziri olur. Emevî Hanedanının ihya edilmesiyle ilgili bütün umutları tükendiğinde ise, siyaset sahnesinden çekilir ve kendisini kültüre adar.

Eserlerinde esas itibariyle üç meseleyi ele alır. Her birine verdiği cevapla da Batı'daki İslâm düşüncesine yeniden hayat kazandırmaya çalışır:

1- Aşkın anlamı. Bunu *Güvercin Gerdanlığı/Tawqu'l-Hamâme* kitabıyla yapar.

2- Hukuk/Fıkıh. Bunu da özellikle *Kitâbü'l-Muhallâ* eseriyle gerçekleştirir.

3- Mukayeseli dinler tarihi. Kendisinin öncüsü olduğu bu dalı da *Kitâbü'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal* ile ortaya koyar.

* *

*

Mâlikî fukahâsının katı din anlayışında aşkın hiç yeri yoktu. Bizzat Kur'ân'ın, insanların Allah aşkından ve Allah'ın hâlis kullarına karşı sevgisinden defalarca bahsetmesine rağmen fukahâ, sûfîlerin yaptığı ve Gazalî'nin hayran bırakan tarzda yapacağı gibi, Allah hakkında aşktan ve sevgiden söz etmenin Tanrı'yı insana benzetmek (teşbih/insan biçimcilik/antropomorfizm) olacağı iddiası taşıyordu.

“Zâhirî” İbn Hazm, tam aksine, doğrudan doğruya Kur'ân ve Sünnet'e müracaat ederek, sevginin kutsal niteliğine dikkat çekiyordu.

Kitabının birinci bölümünün daha başında “Aşk hiçbir şekilde ne dince haram kılınmış, ne şeriatça yasaklanmıştır, çünkü kalpler Allah'ın elindedir”¹⁸ hatırlatmasını yapar. Gazalî de, “Gönül fakihin fetvasını dinlemez”¹⁹ diyecektir.

İbn Hazm, bu konuda Elvira fakîhi Ebu İshak tarafından zulme uğradığında bunun tecrübesini bizzat yaşamıştır.

İbn Hazm, sevginin bu kutsal niteliğinin altını çizer: “Âşıkların vuslatı... yenilenen hayat, ulvî yaşantı, sürekli sevinç ve Allah'ın büyük bir lütfudur” (bölüm 20, s. 107). “Sevginin en yücesi, bağı Allah aşkı aracılığıyla düğümlenen sevgidir” (böl. 1, 25). “O daima Allah'ın gözetimi altında gerçekleşir” (böl. 29, s. 207 ve 213).

¹⁸ S. 23: Bütün alıntılarımız, 1983'te yeni baskısı Papyrus Yayınları arasında çıkan Léon Bercher tercümesindendir.

¹⁹ Gazalî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, “Muhabbet Kitabı” başlığını taşıyan ve eski büyük sûfîlerin görüşlerini özetleyen kısım, cilt 4, kitap 36.

İbn Hazm, alaycılık ve şakacılık yerine sadâkat ve vefanın esas alınması konusunda Hz. Peygamber'in hadislerini kaynak gösterir (böl. 19, s. 100).

Bu alanda İbn Hazm'ın öncüsü, dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Bağdat'ta yaşamış (909'da vefat etti), *Çiçek Kitabı/Kitâbü'z-Zehre*'nin yazarı Muhammed ibn Davud'un da, bu ekolün kurucusunun (Davud'un) oğlu ve "zâhiri" olması ve onun da fakîhlerin katılığına karşı mücadele vermesi mânîdardır.

İbn Davud bu hususta doğrudan doğruya Kur'ân ve Hadis'e müracaat ediyor ve şu hadisi zikrediyordu: "Seven, iffet ve namusunu koruyan, sevgisini gizlemesini bilen ve bundan ötürü ölen kimse, şehit olarak ölür" (böl. 28, s. 181).

İbn Davud'u bir başka sebeple zikreden İbn Hazm (böl. 1, s. 24), onun Eflâtuncu anlayışını reddederek kendisinden ayrılır. O Eflâtuncu görüşe göre sevgililer, kırık bir kürenin iki parçasıdır.

Fazlasıyla entelektüel olan bu anlayış, İbn Hazm tarafından kabul görmez. İbn Hazm'ın son derece özel bu kitabı, Goethe'nin sekiz asır sonra, "gönül yakınlıkları*" adını vereceği, bizim kavramlarımıza indirgenemez o sevgiyi, Allah'ın hikmetinden sual olunmaz bir âyeti olarak, üstelik de şehvânî ifadesine (böl. 4, 52) varıncaya kadar heyecanla tahlil eder.

Aşk bütün beşerî kademe ve katmanların üstünde yer alır. *Güvercin Gerdanlığı*, efendisinin sevgilisi olan cariyesine boyun eğdiği çok sayıda aşk misalleri verir. "Zâhiri" olduğu için bu konuda da Kur'ân ile tam bir mutabakat içinde –ve Ortadoğu'da dinden değil, etnik geleneklerden kaynaklanan kadının erkeğe bağımlılığıyla ilgili bütün geleneklere karşı çıkarak– insanoğulları arasında (ister erkek olsun, isterse ka-

* Goethe'nin bu adı taşıyan eseri dilimize de aktarılmıştır, çev.

dın) takvâdaki, yani Allah'ın iradesine boyun eğmedeki üstünlük hâriç hiçbir üstünlüğün olmadığını düşünür.

“İtaat” hakkındaki 14. bölümde İbn Hazm, “Aşkta, alçak gönüllülük asla ruhen alçalma değildir; aşkta, en gururlu insan bile boyun eğer.” Nitekim bu alanda Arap-Endülüs şiiri, Dante ve Oksitanya* halk şairleri aracılığıyla Batı'nın eğiticisi olacak ve böylece âşık, kadını sultanı olarak görmeye başlayacaktır.

Bu aşk İbn Hazm'da ölümden bile güçlüdür:

(Sevgili öldükten sonra dahi ona karşı gösterilen) vefa, sevilen kişi hayattayken ve ona kavuşma umudu varkenki vefadan daha asil ve daha güzeldir (böl. 22, s. 130).

Ruhların birleşmesi, bedenlerin birleşmesinden sonsuz derecede daha güzeldir (29/198).

Vücut şekillerinin güzelliğinden ruhların güzelliğine bu Eflâtuncu (platonik) yükseliş, İbn Hazm'da sürekli vardır: “Sen bana sorsan: Peki, göğе erişmek mümkün mü? Cevap veririm: Evet! Dahası göğе çıkmak için kullanılacak merdivenin nerede bulunduğunu da biliyorum!” (2/33). İnsanlar ve hatta peygamberler, “şekillerin güzelliğinden haz almayan tabîi olarak mütemayildirler” (29/198).

“İlâhî aşkın şifresini çözmeyi beşerî aşkın kitabından öğreniriz” diye yazacak Persli Rûzbihân-ı Şirazî veya bu aşkta bir “âyet” ve Allah'ın bir müjdesini görecektir Endülüslü İbn Arabî gibi kimselere İbn Hazm çok yakındır. Bu tema Dante tarafından ve kendisinin “Aşkın Sâdıkları”nda tekrar ele alınacaktır. Nitekim Dante'nin İlâhî Komedya'sındaki kahramanlarından Beatris (Béatrice), bütün gök

* Güney Fransa, Andorra, İtalya ve İspanya'daki tarihi ve etnik havza, çev.

katmanları boyunca insana seslenen o “tecelli/théophanie”dir. İbn Hazm ise çok daha önce (19/197), âşık olunan kadından bahsederken, “Allah’ın ışıktan var ettiği bu inci” diyordu.



İbn Hazm, hukuk (fıkıh) alanındaki *Kitâbü’l-İbtâl* ve *Kitâbü’l-Muhallâ* adlı kitaplarında, hukukî bir kararı (fetva-yı) dayandırmak için mezheplerce belirlenip kabul edilen şu beş dayanağı ele alır: Kıyas, re’y (kişisel görüş), istihsan (tercih), taklit, ta’lil (gerekçe). Başta Mâlikî olmak üzere bütün mezheplere hücum eder ve kendisinin “zâhiriciliği”, yani Kur’ân ve Sünnet’e harfiyen sarılmadaki katı tutumu, bu açık paradoksal hâliyle, mesajı şerh ve yorumların pasından “arındırmada” çok olumlu bir rol oynar.

İbn Hazm, “harfe/lâfza” riayet etme iddiasını, tarihî şartları göz önünde bulundurmaya dışlayan bir abesliğe (saçmalığa) vardırıncaya kadar zorlar. Meselâ Kur’ân veya Sünnet pirinçten söz etmez; şayet harfe sarılıp kalacak (yani Kur’ân ve Sünnetin bu zahirî anlamıyla yetinecek) olursak, o zaman, sadece pirinç üreten bir ülkenin, tarım ürünü üzerinden ze-kât verme mükellefiyetinden muaf olması gerekecektir!

Bu şekilde tasarlanan ve sunulan İslâm hukukunun neredeyse tamamını günümüz dünyasında uygulanamaz hâle getiren bu lâfızcılığı alaya almak, elbette ciddiyetsizlik ve kolaycılık olur.

Gerçekte İbn Hazm, Kur’ân âyetlerini karşılaştırarak, bu dar görüşlülüğü bazen aşar.

Biz bunlardan, İbn Hazm döneminin Endülüs’ünde son derece güncel olan “cihad” ile kadının statüsü konusunda sadece iki misal vermekle yetineceğiz.

Önce İber Yarımadası'nda "Dâru'l-İslâm/İslâm yurdu" ile "Dâru'l-Harb/Küffâr Yurdu", yani Katolik Krallar yurdu arasındaki yüzlerce yıllık çatışmalar meselesini ele alalım.

İbn Hazm, Kur'ân'ın lâfzına bağlı kalma ve tarihî şartları hesaba katmama konusundaki sistemli tutumuyla, Kur'ân'ın bahsettiği savaşın çoğunlukla ganimet, cihadın meşruluğu ve ganimetin paylaşım kuralları meselelerine odaklanmış bedevî Araplar arasındaki yağmaların izini taşıdığını görmeyi reddeder. Tek düşüncesi neyin helâl ve neyin haram olduğunu tavizsiz bir şekilde ilân etmek olan İbn Hazm, hiçbir şekilde ne realiteyi (kendi zamanında gerçekten olup bitmekte olanı) dikkate alır, ne de mümkün olanı... Sadece olması gerekenin (veya en azından başka bir ülkenin ve başka bir zamanın eski şartları içinde nasıl olması gerektiği) üzerinde durur.

Bununla birlikte İbn Hazm şu asıl noktanın altını çizer: "Cihad", yani Allah yolunda gayret gösterme, gayesine ters düşen vasıtalarla yapılamaz (yani amaç, aracı meşru kılmaz). Bir başka deyişle, Allah için bile olsa savaş, her şeyi mubah hâle getirmez. Çünkü ortadan kaldırılması gereken asıl düşman kâfir değil, kâfirliktir.

Kadın meselesine gelince, İbn Hazm'ın "Zâhirî" anlayışı, kendisini İslâm düşüncesini Ortadoğu'da haddinden fazla ağır olan ayırımçı gelenekten kurtarıp arındırmaya sevkeder.

İbn Hazm bu konuda, sekiz ayrı âyette hatırlatılan Kur'ân'ın şu temel prensibini esas alır (Âl-i İmrân, 3/92; Nisâ, 4/124; Ra'd, 13/23; İsrâ, 17/40; Mü'min, 40/40; Zuhrûf, 43/16; Muhammed, 47/17; Hucurât, 49/13): Allah beşerî varlıklar arasında erkek veya kadın diye ayırım yapmaz, sadece iyi işler işleyen ile kötü işler işleyen ayırımı yapar.

Dördüncü sure olan Nisâ (Kadınlar) suresinin ilk âyeti şu temel hakikati ilân eder: “Rabbiniz sizi tek bir varlıktan yaratmıştır.” Tek varlık, saygınlık bakımından eşit iki bölüme ayrılmış ve yalnızca görevleri bakımından farklılaşmıştır.

Bundan hareketle İbn Hazm, Ortadoğu’da Yahudiler ve Hristiyanlarda (meselâ Aziz Pavlus’un nazarında) olduğu kadar Müslümanlarda da geleneksel olarak görülen kadın-erkek ayırımını haklı göstermek için Kur’ân’ın şu veya bu âyetine dayandığını iddia eden bütün itirazları reddeder.

İbn Hazm gerekçesinde hep abese irca (suretiyle ispatlama)ya başvurur.²⁰

Kendisine Kur’ân’ın şu âyetiyle itiraz edilir: “Erkek kız gibi değildir.”²¹ O da bu itiraza şu karşılığı verir: “Bu bir delil değildir, aksi takdirde herhangi bir erkeğin Hz. Merem’den ve Hz. Ayşe’den daha üstün olması gerekirdi ki böyle bir iddia delilik ve kâfirlik olur.” İbn Hazm’a göre o âyetin anlamı, sadece erkeğin hiç de dişi gibi olmadığıdır ve bunun liyakatle hiçbir alâkası yoktur.²²

Hasımları tarafından bir diğer âyet de delil olarak kullanılmıştır:

*Ancak erkekler (bu konuda) onlar üzerinde öncelik sahibidirler.*²³ Cevap verir: *Bu, erkeklerin eşleri üzerindeki haklarıyla ilgili bir husustur. Yoksa, erkekler arasında bulunan*

²⁰ Bkz: Abdel Magid Turki, *İslâm Döneminin İlahîyat ve Fıkıhçıları/Théologiens et Juristes de l’Époque Musulmane*, Maisonneuve et Larose Yayınları, s. 101-158.

²¹ Âl-i İmrân, 3/36.

²² Fasl, c. 4, s. 133.

²³ Bakara, 2/228.

*her Yahudi, her Mecusi ve sapkın kişi, Hz. Musa'nın annesinden, Hz. Muhammed'in hanımlarından ve kızından üstün olurdu ki bunu savunmak insanı küfre götürür.*²⁴

Kendisine bir erkeğin şahitliğinin iki kadınıninkine bedel²⁵ olduğuyla ilgili delili ileri sürdüklerinde de İbn Hazın, bunu abese irca ederek şöyle reddeder:

*Görmez misin ki zina fiilinin ispatı için Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali bir olup üçü birden şahitlik etse, şehadetleri yetersiz kalırken, bizim aramızdan dış görünüşü itibariyle saygı değer dört kişinin şahitliği rahatlıkla kabul edilir ve tam anlamıyla yeterlidir. Bizim bundan onlar karşısında üstün veya aşağı olduğumuz sonucunu mu çıkarmamız gerekir? Kadınların şahitliği meselesi aynen bunun gibidir! Karşımızda uygulamamız gereken bir Âyet var, hepsi bu.*²⁶

Kendisine, devlet işlerinin yönetimini bir kadına emanet edenlerin asla başarıya ulaşamayacakları yolundaki bir hadisten söz edildiğinde, o da onlara başka hadislerle karşılık verir.

Mâlikîlerin kadına vasi olma ve müdirelik yapma hakkı tanıdıklarını, Hanefîlerin de kadının devlet işlerinde görevlendirebileceğini destekleyecek kadar ileri gittiklerini hatırlatır. Son olarak da Hz. Ömer'in kendi kabilesinden Şifâ adlı bir kadına pazarları denetleme sorumluluğunu verdiğine dikkat çeker.²⁷

²⁴ Fasl, c. 4, s. 130.

²⁵ Bakara, 2/282; Nisâ, 4/15, vb.

²⁶ Fasl, c. 4, s. 132.

²⁷ Muhallâ, c. 9, s. 429.

Kendisine Kur'ân'ın "Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarfetmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hâkimdirler"²⁸ âyetini delil gösterdiklerinde de Zâhirî fıkıhçımız, cevap olarak, bu âyetin erkeğin karısının kendi servetini istediği gibi yönetmesine müdahale hakkı tanımadığını, erkeğe sadece eşini kendi evine almak ve her ev değiştirdiğinde yeni evini eşiyile paylaşmak gibi manevî bir sorumluluk (qâimun aleyhâ) yüklediğini söyler.²⁹

Ayrıca İbn Hazm, kadınların erkeğe bahşedilen en büyük imtiyaz olan vahye de mazhar olduklarına, yani peygamberler gibi onların da İlâhî Vahye muhatap olduklarına dikkat çeker. Hz. İbrahim'in karısının durumu buna bir örnektir. İshak adlı bir oğlunun olacağı kendisine müjdenmiştir.³⁰ İbn Hazm, "Böylesi bir sesleniş, ancak bir peygambere yapılabilir"³¹ der.

Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem için de aynı durum söz konusudur.³² İbn Hazm bu konudaki görüşünü şöyle noktalar: "Bakın işte sahih bir peygamberlik, sahih bir vahiy ve Allah tarafından ona bir mesaj."³³ Oğlunu Nil'e bırakması emrini alan Hz. Musa'nın annesi için de aynı durum söz konusudur.³⁴

İbn Hazm'ın bu tespitlerinde kadının statüsünün bir tür kutsanışını görüyoruz.

²⁸ Nisâ, 4/34.

²⁹ Muhallâ, c. 9, s. 508 ve 510, ayrıca c. 10, s. 88.

³⁰ Hûd, 11/71-73.

³¹ FasI, c. 5, s. 18

³² Meryem, 19/17-27.

³³ FasI, c. 5, 18.

³⁴ Kasas, 28/7 ve İbn Hazm, FasI, c. 5, s. 18.



İbn Hazm, Şehristânî'nin (ö. 1153) *Dinler Tarihi* kitabından yaklaşık bir asır önce yazdığı *Kitâbü'l-Fasl fi'l-Milal ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*³⁵ adlı eseriyle mukayeseli dinler tarihinin öncüsü olmuştur. Başka milletlerin dinlerini inceleme konusunda kendisinden önde olan tek kişi, İslâm'a Hint felsefesini ve dinlerini açan El-Bîrûnî'dir (973-1030).

İbn Hazm bu eseriyle, hayatın anlam ve gayesini merkeze alan Endülüs'ün o büyük düşünürleri arasına adını yazdırmayı hak etmiştir. İbn Hazm, farklı dinleri ele alıp incelerken, onlarda bilhassa insan olmanın, yani her şeyden önce hayatın anlam ve gayelerini tasavvur edişin farklı şekillerini görür.

Böyle karşılaştırmalı bir dinler incelemesinin mümkün olabilmesi için, Asin Palacios'a göre, üç şart aranıyordu: a) Diğer dinlerle hoşgörülü bir birliktelik, b) Sadece savaşlara ve hükümlanıklara değil, kültür tarihine de yer veren bir tarih anlayışı, c) Son olarak da çeşitli dünya görüşleri karşısında tenkitçi bir mesafeli duruşa ve onların sürekli katkılarının bütün boyutlarıyla ve geri plânıyla sergilenmesine imkân veren felsefî bir açılım.

İbn Hazm hakkındaki kitabında Asin Palacios, Ortaçağ Hristiyanlık âleminde bu şartlardan hiçbirinin mevcut olmadığını gözler önüne serer. Hristiyan dünyada böyle bir inceleme ve araştırmanın ilk taslakları, ancak 16. yüzyıldan itibaren görülmeye başlar. Bu da, Protestanların Katolik mezhebinde ilk ve saf Hristiyanlığın tahrif edildiğini dile getirdikleri fikir tartışmaları sırasında gerçekleşir.

³⁵ Bizim burada zikredeğimiz metinler Miguel Asin Palacios'un İspanyolca tercümesinden alınmıştır.

Avrupa'da ilk gerçek mukayeseli dinler tarihi araştırmaları, İbn Hazm'dan yedi yüz küsur sene sonra ancak Vico veya Herder ile ortaya çıkar.

Buna mukabil, Rahip Asin Palacios'un vurguladığına göre, sözü edilen o şartlar İslâm'ın daha ilk asırlarında gerçekleştirilir. Bağdat'ta, 9. ve 10. yüzyıllarda, bütün felsefelerin ve bütün dinlerin müntesipleri arasında serbest fikir tartışmalarının yapıldığını daha önce belirtmiştik. İber Yarımadası'nda Yahudiler ve Hristiyanlar karşısındaki bu açılım ruhu, özellikle Üçüncü Abdurrahman ile oğlu İkinci Hakem dönemlerinde (929'dan 976'ya kadar) yarım asır devam etti.

İkinci Hakem'in (400 bin cilt tahmin edilen) devasa kütüphanesi, bütün düşünce akımlarının bilinmesine ve yayılmasına imkân tanımıştı. İbn Hazm'ın kendisi de Kurtuba Hristiyanları (Mozarabes/Araplaşmış Hristiyanlar) ile sık sık yaptığı münakaşalardan bahseder.

Kültür tarihine gelince, 10. yüzyılın Müslüman ansiklopedistleri olan "İhvân'us-Safâ/Saflığın Kardeşleri"nin risaleleri gibi eserler yolu açmıştı. Taberî'nin *Tarih*'ini (Tâ-rih'ül-Ümem ve'l-Mülûk) tamamlayan bizzat İber Yarımadası'ndan bir Endülüslüdür.

Endülüs'te bilimler tarihi ile sanat tarihi, önemli bir yer tutar. Nitekim Kurtubalı İbn'ül-Feredî (962-1013), İbn Hazm dinler tarihi kitabını yazmaya başlamadan birkaç sene önce, Endülüslü şairlerin tarihini kaleme almıştı.

Öte yandan tenkit anlayışının gelişmesi, Asin Palacios'un sandığı gibi, sadece Aristo'nun etkisiyle olmamıştır. Grek düşüncesinin bu dogmatik sistemleştirilmesi öncesinde yerini alan Eflâtun'un da tesiriyle olmuştur. Eflâtun, Sokrat'ın sorgulayıcı tenkidini değilse bile, en azından tezatların aşılmasının anlamını ve sınırlı her hakikatten daha yüce bir ha-

kikate ulaşmak için tenkidin yükselen diyalektiğinin manasını muhafaza etmiştir. İbn Hazm'ın *Fasl'*ındaki düşünce hareketi de işte budur. İbn Hazm'ın Eflâtun'la doğrudan alâkası olmamış, fakat *Güvercin Gerdanlığı*'ndaki birçok imândan anlaşıldığına göre, onun esintisini İskenderiye'nin Yeni Eflâtuncu eserleri aracılığıyla hissetmiştir.

Nihayet Mutezile akılcılığı da gelenekçi fukahânın dogmatizminde bayağı bir gedik oluşturmuş ve inanç konusunda tenkitçi bir tefekkürün yolunu açmıştır.

*Fasl'*ında İbn Hazm, farklı dünya, insan ve Tanrı anlayışlarını altı kategoride sınıflandırır:

- 1- Her tür gerçekliği inkâr eden sofistlerin şüpheciliği;
- 2- Yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını inkâr eden ve dünyanın sermediliğini (ezelî ve ebedî olduğunu) savunan filozofların tanrıtanımazlığı (ateizmi);
- 3- Dünyayı yöneten, fakat dış âlemin yaratıcısı olmayan bir Tanrı'nın varlığını kabul eden filozofların tanrıcılığı (deizmi);
- 4- Zerdüştçülerin (Mecusilerin) ve Manicilerin düalizmi (ikili Tanrı anlayışı) ve Hıristiyanların üçlü çok tanrı-cılığı;
- 5- Tek bir Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte her türlü peygamberî vahyi inkâr eden Brahmanların ve rasyonalistlerin tektanrıcılığı;
- 6- Yahudilerin ve birkaç peygamberin vahyini kabul edip diğerlerini kabul etmeyenlerin tektanrıcılığı.

İbn Hazm'da özellikle söz konusu olan, fikrî mücadele ve dini savunmadır. Onun için de bu yükselen diyalektiğin her aşamasında aslolan tefekkürdür.

En acımasızca saldırdığı hasımları, vahiy ilkesini dahi reddedenler ile, her dinin kısmî ve cüz'î bir hakikatin taşıyıcısı olduğunu göz önüne alarak, “evrensel bir dine” yönelenlerdir.

Vahiy özellikle de Hz. Muhammed'e vahyin gelişini inkâr eden veya görmezden gelenlere karşı İbn Hazm, aklın kendi gayelerine tek başına ulaşamayacağını ispatlamaya özen gösterir. Nihâî hakikati bilebilmesi için aklın, vahyin yardımına ihtiyacı vardır.

Kur'ân'ın öğrettiklerinden hareketle İbrahimî dinleri, yani Hz. Muhammed'den önce vahyi almış, fakat tahrif etmiş olan Yahudilik ve Hıristiyanlığı özel bir dikkatle tahlil eder.

İbn Hazm'ın bu eserinde en takdire şayan nokta, kendisinin Eski Ahit ve Yeni Ahit'i (Tevrat, Zebur ve İncilleri) derinlemesine bilmesidir. Tarihî, coğrafi ve kronolojik bilgi ve verilere dayanarak son derece titiz bir incelemeyle meselâ Sadukiler, Samaritanlar, Karaitler, Talmudcular gibi farklı Musevî mezheplerini, ayrıca da Hz. Musa'dan Ezra Peygambere kadar Yahudi bakış açısındaki değişimleri açık ve net bir tarzda ortaya koyar. Farklı yazılışları da bir birinden ayırır. Tevrat'ı okumada kullandığı metinleri ve değişik Arapça versiyonlarını ince bir tenkit süzgecinden geçirir.

Hıristiyanlık konusunda da aynı itinaı gösterir. Meselâ Flavyus Jozef'in (Flavius Josèphe) *Kadim Yahudi Asırları* kitabından Yuhanna İncili ile ilgili pasajlara (böl. 17/5-26) dikkat çeker; gerek o metinlerde, gerekse 8. bölümde yer alan ifadelerde Hz. İsa'nın ülûhiyeti (tanrılığı) ile ilgili hiçbir şeyin söylenmediğinin altını çizer.

Dört İncil'e, Elçilerin İşleri'ne, Vahiy ve Mektuplar bölümlerine göndermelerde bulunarak kullandığı kaynakların her birinin tahkik ve teyidini yapar. Konsillerle ilgili araş-

tırmalarını yaparken de aynı yöntemi kullanır. Hz. İsa'nın mesajının İmparator Konstantin'e gelinceye kadar uğradığı tahrifatın safhalarını ve sapkın mezheplerin kökenlerini anlatmak için de altı büyük Evrensel Konsili tahlil eder. İber Yarımadası'ndaki Konsilleri, bilhassa da Vizigot Kralı Rö-kared'in (Recarède) 587'de Aryanizm'den dönüşünü takiben toplanan Konsilleri (aldıkları kararları) inceler.

589'daki Toledo Konsili'nden itibaren din ile devlet arasındaki işbirliği ilişkilerini düzenleyecek bir kanunname hazırlanır. Papa Aziz Greguvar (Grégoire) ile Toledo Kralı arasındaki ilişkilerde, 599'dan itibaren, bu durum daha bir netlik kazanacaktır.

İznik ve İstanbul Konsillerinin sembollerine kıyasla, Rö-kared'in (Recarède) 589'daki mezhep değiştirmesi esnasındaki Toledo Konsilinde yapılan şu eklemenin önemi üzerinde özellikle durur:

Biz Baba ve Oğul'dan sudur etmiş Kutsal Ruha ve hayat veren Rabbe iman ederiz.

Kesinlikle İmparator Şarlman tarafından dayatılmış bu “Oğul” eklemesi, Doğu ve Batı kiliselerini karşı karşıya getirecek ve mezhep ayrılığıyla sonuçlanacaktır. İbn Hazm, “Roma Katolik Kilisesi ile müslümanlar arasındaki tartışmanın temel noktasını oluşturan” üçlü inançtaki bu çatlağı ortaya çıkarır.”³⁶

³⁶ Bu noktada İbn Hazm'ın tenkidi, (iki asır sonra) Lâtinleri “oğul”u araya sokarak Teslis'in birliğini bozmakla itham eden Greguvar Palamas'ın (Grégoire Palamas) tenkidiyle örtüşür. Greguvar Palamas (1296-1359) şöyle der: “Lâtinler Kutsal Ruh'u iki kaynağa dayandırmalarından dolayı ayıplanmaktan kurtulamazlar” (bkz: Olivye Kleman (Olivier Clément), *Ortodoks Kilisesi*, P.U.F, 1965, s. 60). On dördüncü yüz-

Hıristiyanların bu vahiy emanetini iyi korumadıkları ve tahrif ettiklerini düşünmesine rağmen, Hıristiyanlığı tenkidinde, *vahyedilmiş* bu dini çok büyük bir saygıyla ele alır. Buna karşılık, üçlü dogmayı (Teslis inancını) bir *müşriklik/çok tanrıcılık* olarak değerlendirir, tıpkı Perslerin Mani dininin ikici tanrıcılığını (düalizmini) müşriklik olarak gördüğü gibi.

İslâm dinini ele aldığı anda iki önemli nokta üzerinde özenle durur:

1- Hz. Muhammed'in mesajının ilâhî bir mesaj olduğunu ispatlamak;

2- Vahiy metninin (Kur'ân'ın) hiç bozulmadan muhafaza edildiğini ispatlamak.

Bu bakış açısından hareketle Mürcie, Mutezile, Şia ve Hariciler gibi Ehl-i Sünnet dışı mezhepleri eleştirir.³⁷

yılda gerçek anlamda "Kilisenin Babası" (Hıristiyanlığın her bakımdan seçkin temsilcisi, önder kişisi) olan ve ortaya koyduğu inanç esasları 1351'de Ortodoks akidesine de dâhil edilen Greguvar Palamas'ın İbrahimî niteliğine büyük saygı gösterdiği İslâm'ın din otoriteleriyle derinlemesine bir diyalog kurması mânîdardır.

³⁷ Ehl-i Sünnet dışı bu dört mezhep, Hz. Ali'nin halifeliği dönemindeki iktidar mücadelesi zamanında ortaya çıkmıştır.

–*Mürcie*. Bu mezhepten olanlar, Hz. Ali ile Muaviye arasında taraf tutmamışlardır. Bunların hasımları (biz bu mezhepten olanları sadece hasımları yoluyla tanıyoruz) onların özellikle Allah'ın sıfatlarını, dolayısıyla da Allah'ın "konuşma" sıfatını inkâr ettiklerini ve böylece de bizzat vahiy tartışma konusu yaptıklarını ileri sürmüşlerdir. Bu mezhebin kurucusu olan el-Hâris, 734 yılında, Emevilere karşı bir isyan düzenlemiştir.

–*Mutezile*. Bunlar akli vahiyle eş değer görüyorlardı. Vâsıl tarafından 718'de kurulan bu mezhep, aynı zamanda hem Hz. Osman'ın, hem de Hz. Ali'nin öldürülmelerini kınıyordu.

–*Şiilik*. Şiilik sadece halife seçiminin meşruiyeti üzerindeki bir kavgayla tanımlanamaz.

İbn Hazm'a göre sapkın mezheplerin çoğunluğu, Perslerin eski iki ilâhlı dininin, yani Zerdüşt dininin bazı unsurlarını İslâm'a dâhil etme ve bunun için de Kur'ân'ı sembolik (remzî) tefsir etme metodunu kullanma teşebbüsünden kaynaklanmıştır. O yüzden lâfzî okuma zorunludur.

İbn Hazm'ın İslâm'ı sunuşu, Hıristiyanlığı savunanlarına çok yakın bir yol takip eder:

1- Eserinin birinci faslında Allah'ın Birliği ve Aşkınlığı üzerinde durur: Allah zaman ve mekânın ötesindedir. Dolayısıyla O'nun "sıfatlarından" bahsetmek Allah'ı insana benzetmek olur.

2- İkinci fasıl, kader, cüz'î irade ve bağışlama üzerinedir. Bu incelemede biz 12. yüzyıldan günümüze kadar süren Hıristiyan âlemindeki şu tartışmaları da buluruz: Allah'ın mutlak kudreti ve mutlak bilgisiyle insanoğlunun sorumluluğunu uzlaştırmak için Hıristiyan Skolastiklerin yaptıkları tartışmaların yanı sıra, Molina ve Paskal'ın (Pascal) da bu konudaki tartışmalarını... İbn Hazm'a göre, "Allah'ın halifesi" olarak insan ilâhî eyleme katılır, fakat nihâî gayesini ancak vahiy yoluyla öğrenebilir ve o nihâî gayeye ancak Al-

Hız. Ali ve zürriyetinin yegâne meşru halifeler olarak tanınması, Hız. Ali'nin sözlerinin derlemesinin (Nehcü'l-Belâğa), Kur'ân ve Sünnet'in en sadık yorumunu oluşturduğuna inanmayı da gerektirir. Bu bir yorumdur.

Böylece Şiilik mistik bir eğilim taşır ve kurtarıcı bir "gâib imam/gizlenmiş imam"ın ortaya çıkması beklentisinden ötürü kendisinde iktidara karşı daima bir muhalefet ruhu taşır.

–*Hâricilik*. Şia'nın içinde yer alan bir daldır. Sıffin savaşında (657) ortaya çıkmıştır. O savaşta Hız. Ali kendi meşruiyetini silâhla sonuna kadar savunmak yerine hakeme başvurulmasını kabul ettiği için kendisinden kopan bir kısım askerî birliktir. 750'de Emevîleri deviren Abbasîlere karşı bir başkaldırı düzenlemişlerdir. Onların Hız. Ali'den ayrılması, gerçekte, hıyanetine hükmedilen bir halifenin tahtından indirilmesi şeklindeki aşırı bir hukukî yoruma dayanır.

lah'ın Rahmetiyle erebilir. İbn Hazm, insanın eyleminden her türlü gerçek nedenselliği (sebeup sonuç ilişkisini) ortadan kaldıran Eş'arî tezlerini reddeder.

3- İman konusundaki üçüncü fasılda, daha önce olduğu gibi yine Hıristiyanların Aziz Pavlus'tan Jansenistlere kadar imandan doğan ameller ve imanın ispatlanması konusundaki diğer tartışmalarından söz eder. Lâfızcılığına rağmen İbn Hazm'ın çok açık bir anlayışı vardır. O sayede insanın imanı ile ilgili söyledikleri ile o imanın kendisini nasıl dönüştürdüğünü birbirinden kesin bir şekilde ayırır. Çünkü hakikî iman, dışa vuran hareketlerin iç veçhesidir.

4- Dördüncü fasıl âhiretle ilgilidir. İbn Hazm, ceza ve mükâfat, cehennem ve cennetin lâfzî ifadelerini tartışma konusu yapmaksızın imanın her türlü faziletin kökeni olduğunu düşünür. Bizim yapıp ettiklerimizin sadece bu dünyadaki başarı veya başarısızlıklarla değerlendirilemeyeceği konusunda kesin bir inanç (âhirette hesap verme inancı) taşımadan ahlâkî bir yaşantının olamayacağı kanaatinde. Bu noktada da kendisi, bu meselenin Hıristiyan Skolâstiklerde –Kant'ın esaslı tenkidıyla ön kabul/postulat kavramının ortaya çıkmasından önce– ele alınış tarzıyla çarpıcı bir paralellik içindedir*.

5- Beşinci fasıl, halifenin manevî otoritesi ve meşruluğu meselelerini ele alır.

* Bu çevirimiz metnin tam aslına uygun bir çeviridir. Fakat Garaudy çoğu zaman yaptığı gibi hep felsefe bilgisi sağlam entelektüel kesime seslendiği için, burada da az sözle çok şey ifade etmek istiyor ve geniş kesimlerce anlaşılmayacak bir cümle kuruyor. Kısacası burada demek istediği şu: İbn Hazm bu meseleyi tıpkı kendisinden sonra gelen Ortaçağ Hıristiyan İlahiyatçıları gibi ele almıştır, fakat sadece Kant, o köklü tenkidyle (bkz: Saf Aklın Tenkidi; Pratik Aklın Tenkidi) ispatlanamaz, postulat kavramını meydana çıkarmıştır, çev.

Halifenin irsî devamlılıkla mı yoksa seçimle mi belirleneceği konusunda Şiîler ile Sünnîler arasındaki tarihî polemîğin ötesinde... Fatımîlerin Kahire'de iktidarı ele geçirip Bağdat ve Kurtuba halifeliğine rakip olarak Fatımî bir halifenin resmen ilânıyla birlikte siyasî bir anlama bürünen Şiîlerin “gizlenmiş imam/gâib imam” meselesi ile İsmailîlerin gizli öğreti ve batınî anlayışlarının da ötesinde... Daha da derin bir mesele ortaya çıktığında... İbn Hazm, Emevî Hanedanına sadık bir fakîh olarak bir taraftan bu monarşinin gerekliliğini savunurken, diğer taraftan Allah'ın otoritesinden daha üstün başka bir otoritenin olmadığı hatırlatmasında bulunur. Dolayısıyla da, Allah'ın kanununa bağlı olmayan bir halifeye karşı, haddi aşan durumlarda, isyan etme hakkı tanır.

Sözlerimizi, Hristiyan bir tarihçi olan Peder Asin Palacios'un İbn Hazm hakkında kaleme aldığı kitaptaki şu satırlarla tamamlayalım:

*Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllardan itibaren İslâm ilâhiyatçıları, bütün inanç ve ahlâk meselelerinin ince ve derin bir tahlilini gerçekleştirdiler. Bu çalışmalarda ilâhiyat ilmi, Hristiyan Skolâstiklerin birçok yüzyıl sonra ancak erişebilecekleri teknik bir mükemmelliğe ve sistematik bir düzenlemeye kavuşturuldu.*³⁸

³⁸ Miguel Asin Palacios, *İbn Hazm/Abenazam*, s. 100.

İbn Cebiol

1020-1070

Büyük Yahudi şair ve filozofu (Lâtinlerin Avicebron dedikleri) Salomon İbn Cebiol'un katkısından hiç söz etmemek, İbn Meserre'den İbn Arabî'ye kadarki gelişen düşünce zenginleşmesindeki önemli bir halkayı ihmal etmek demek olur. Malaga'da, Kurtuba'dan gelme bir ana babadan 1020'de dünyaya gelmiş, Valensiyâ'da 1070 tarihinde vefat etmiştir.

Temel eseri olan *Hayat Kaynağı/Fons Vitae*, Yahudi inancının, özetlenerek sistematik bir şekilde verilen İbn Meserre felsefesinin ve tabii ki Aristoculuğun bir sentezidir.

Hayat Kaynağı, sürekli olarak (dönemin hemen hemen bütün müslüman filozoflarının eserleri gibi bu incelemeyi de istilâ eden) Aristo söylem ve kategorilerini (özelikle de "cevher" ve "suret" kategorilerini) kullanmasına rağmen, biz bu soy zinciri içindeki bütün düşünürler için olduğu gibi, İbn Cebiol için de yapacağımız, onun kendi öz katkısını Aristo tozlarından temizleyerek ortaya çıkarmak olacaktır.³⁹

³⁹ İbn Cebiol'un eserinin garip bir talihi vardır. Çünkü kendi döneminde ne Müslüman, ne de Musevî (meselâ Yahudi filozof İbn Meymûn ondan tek kelimeyle olsun bahsetmez) hiçbir filozof tarafından adı zikredilmemiştir. Buna mukabil, bir sonraki yüzyılın Hıristiyan Skolâstikleri arasında, Büyük Alber'in (Albert le Grand) ve bilhassa da Aki-

İbn Cebirol, felsefî eserlerini Arapça yazar. Müslüman filozofların manevî akımıyla tamamen bütünleştiği için, uzun zaman müslüman filozoflarla karıştırılmış olan İbn Cebirol, her şeyden önce büyük bir şairdir. Birçoğu dinî nitelikte olan şiirlerini ise İbranice kaleme almıştır.

Ana tema olarak, dünyevî şeylerin geçiciliğini ve hiçliğini işlediği şiirlerinde, felsefesinin kristalleştiğini görürüz. En dikkate şayan şiirlerinden biri “Kraliyet Tacı/Kether Malkhut” tur. Yüce Allah’ı ve yarattıklarının harikulâdeliğini övüp senâ eden bir ilâhîdir:

*Senden fışkıran hayat kaynağıdır hikmet (...) Sen hikmetinle bir İrade gösteriyorsun. Sanatçı da, aydınlatan ve yayılan ışık misali, yokluktan varlığı çekip çıkarmak için aynı iradeyi gösteriyor (...) Hikmet varlığını Senin Kudretinden alır. Senden sudur ettiği için Sana yönelir ve onun arzusunun hedefi Sensindir.*⁴⁰

Sâmîlerin ilâhî yaratış anlayışını Yeni Eflâtuncu sudur nazariyesine bağlayan, yine de Tevrat’ın mecâzî okumasıyla bile bunları uzlaştırmayı (tıpkı müslüman filozoflar gibi) başaramayan İbn Cebirol, İslâm düşüncesinin şu ana esasına sarılır: Her şey Allah’tan gelir (Nisâ, 4/78-79) ve her şey O’na döner (Yunus, 10/56). Bunu da, tıpkı İbn Meser-re’nin daha önce yaptığı gibi, İskenderiye ekolünün Yeni Eflâtuncu düşüncesinden hareketle yorumlar.

nalı Aziz Toma’nın (Saint Thomas d’Aquin) eserlerinde, Avicbron adıyla büyük bir ün kazanmıştır. Çağımızda ise bu şöhreti, özellikle 1859’da Munk’un Paris Milli Kütüphanesinde *Hayat Kaynağı*’nın Lâ-tince bir tercümesi ile İbn Cebirol tarafından Arapça kaleme alınmış metnin İbranice bir çevirisini keşfetmesiyle yakalamıştır.

⁴⁰ Munk şurada zikreder: *Yahudi ve Arap Felsefeleri Harmanı*, s. 164, Vrin Yayınları, Paris, 1955.

Sudur ve Allah'a dönüş; onun bütün düşüncesine âhenk kazandıran temel hareket işte budur. Nitekim *Hayat Kaynağı* eserinin dördüncü kitabının başında “alt üstten sudur eder” diye yazar. İskenderiye ekolünün ana tezidir bu: Duyulur (mahsus) âlemin en uç noktalarına varıncaya kadar Bir'den bir dizi sudur ile inilir. İbn Cebiol, Plotinus'un *Dokuzlar/Enneadlar*'ından derleme olan o sözde *Aristo Teolojisi*'ndeki gibi bir değerlendirmede bulunur:

Yaratılma; eksiklik, azalmadır, çünkü yaratılan şey Yaratan ile aynı seviyede olamaz, aksine onun altında olması gerekir.

İbn Cebiol, mutlak birliği ve onun tedricen çokluğa geçişini bu şekilde ifade ettikten sonra, dönüş hareketini açıklamaya yönelir.

Her hareket, öncelikle de, her yaratılmışın yaratıcı eylemin birliğini yeniden bulma arzusu Allah'tan gelir. İster bitkilere, hayvanlara özgü, isterse aklî ve beşerî olsun her ruh, en temel ve en derûnî duygu olarak, Bir'e, yani Allah'a dönüş arzusu taşır.

İbn Cebiol, sisteminin şu temel çatlağının farkındadır: Hayal edebileceğimiz aracı, sayısı ne olursa olsun, sonlunun sonsuzdan sudur edişini veya geri dönüş hareketinde, ona erişebilmesini nasıl izah etmeli?

Bu sudur hareketiyle o geri dönüşün ters hareketi arasındaki basit birlik kaygısı, bir devamlılık gerektirir ve İbn Cebiol bu yüzden ruha bir madde izafe eder. Bu hâkim düşünce Büyük Alber ile Akınalı Aziz Toma'nın dikkatini celbeder. İbn Cebiol kendi lehinde ve o ikisi aleyhinde hiçbir kopmayı kabul etmeyen şu iç mantık sistemi avantajına sahiptir: “Suretsiz (biçimsiz) madde olmaz⁴¹” der İbn Cebiol.

⁴¹ Hayat Kaynağı, Kitap 4, paragraf 7.

Maddesiz ruh tasavvur edilemez. Geri dönüş hareketi ancak böyle mümkündür:

*Elbette İrade, her şeyle temas hâlinededir ve her şeye nüfuz eder ve de hiçbir şey ondan hâlî (boş) değildir, çünkü her şey onunla var olur ve onunla ayakta kalır.*⁴²

*İrade, madde üzerinde taşınan bütün suretleri harekete geçirir.*⁴³

Bir'in maddenin uç noktalarına kadar uzanan az çok müphem bu varlığı sayesinde, "bütün cevherlerin (tözlerin) hareketi birliğe yönelir."⁴⁴

Bu "arzu" ve "aşk"⁴⁵ hareketi, varlığın bütün seviyelerinde kendini gösterir: "Allah'a olan iştiaak (özlem) ve O'na doğru hareket, yörüngelerinde yüzen yıldızlardan serpilip boy atan bitkilere ve içgüdüleriyle davranan hayvanlara kadar, her şeyde mevcuttur"⁴⁶. İnsanoğluna gelince, onun da nihâî gayesi fenâfillâh (Allah'la bir) olmaktır.

İnsanın cüzleri arasında en iyi cüzü akıl olduğundan, insanın arayıp bulması gereken şey de bilgidir. Bilmek için (bilhassa) çaba göstermesi gereken şeyse, kendisidir, çünkü bu yolla kendisi olmayan diğer şeyleri bilebilir. Zira onun cevheri nesneleri kuşatır ve onlara nüfuz eder ve o nesneler onun melekelerinin altına düşer (kavrayışı içine girer). Şu hâlde insanın aklını kullanarak, en ulvî saadete erebilmek için, ait ol-

⁴² Age, Kitap 5, par, 62.

⁴³ Age, Kitap 1, par, 18.

⁴⁴ Age, Kitap 4, par, 46.

⁴⁵ Age, 4, par, 48.

⁴⁶ Age, 4, par, 52.

duğu nihâî sebebi bilmeye çalışması gerekir. Çünkü insanoğlunun varlığının nihâî bir sebebi vardır. Yegâne Varlık'ın İradesine boyun eğmekle birlikte insan (sırf) o sebep için vardır.⁴⁷

Ne var ki sonlu varlık olan insan sonsuzluğu kavrayamaz (1, par, 5). Çok olsa züht ve takva ile bir tür “vecd” hâline erişebilir ve bu hâl onu Allah’a ulaştırmasa da maddî (mahsus) âlemin ötesine yükseltebilir (3/37-38).

Munk'un dediği gibi⁴⁸:

Bu kitapta sunulan bütün öğreti üç noktada özetlenebilir:

1- Bütün yaratılmışların, yani Allah'ın dışındaki bütün varlıkların bir maddesi ve şekli vardır. Bu eserde üzerinde durulan asıl konu da budur.

2- Kâinattaki her hareket İlâhî İrade'den sudur eder.

3- İrade bütün evrene nüfuz eden ilâhî bir sıfattır.

İbn Cebiol, yaratma anlayışlarını ve bundan doğan (ve Aristo'nun varlık felsefesinin zıttı olan) eylem felsefelerini paylaştığı bütün müslüman filozoflar gibi, Yeni Eflâtuncu sudur nazariyesinin sürüklediği panteizme düşmemek için sürekli gayret sarfeder.

İskenderiyelilerin Birlik (Vahdet) anlayışının yerini alsın diye İrade hipotezini oluşturarak, Plotinus ile Proclus'taki bu görüş mantığından (görmenin bizim bilgilerimizin kaynağı olduğu iddia ve imtiyazından) kurtulmayı dener.

⁴⁷ Age, 1, par, 35 21

⁴⁸ Munk, *Yahudi ve Arap Felsefeleri Harmanı*, s. 226, Vrin Yayınları, Paris, 1955.

Her tür yaratışın temelindeki Allah İradesi, Tevrat'ın da mesajı, “*Işık olsun! Ve ışık oldu*” (Yaratılış, 1/3); Kur’ân’ın da mesajıdır: “*Ol! Ve olur*” (Âl-i İmrân, 3/47).

Bulunan bu çözüm yolu sonludan sonsuza geçiş problemini çözmez, fakat sadece Tanrı ile âlem arasına aracı bir “cevher/hipostaz” ekler.

Dolayısıyla, zorunlu “sudur” ile her şeyin temeli olan Allah’ın hür eylemi arasında, insanın kendi nihâî gayesini arama şevki ile Allah ile bir olma (fenâfillâh) arasındaki uçurumun aşılması gerçekleşmemiştir.

İbn Bâcce

1090-1139

Endülüs'teki ilk uyanışını daha önce İbn Meserre (883-931) ile yapan ve İbn Cebrol (1020-1070) ile de Yahudi uyarlaması içinde boy atan ve gelişip zenginleşen İslâm felsefesi, Lâtinlerin adını "Avempace" şeklinde bozdukları İbn Bâcce (1090-1139) ile sistemli bir biçimde ve kendine has istikametiyle tam anlamıyla gün yüzüne çıkar.

İbn Bâcce âbidevî eserini, Endülüs'ün sosyal ve manevî yönden bütünüyle buhran yaşadığı bir dönemde ortaya koyar.

Halifeliğin 1031'de düşmesinin ve bu yarımadada İslâm devletinin birbirinden bağımsız küçük krallıklar "mülûku't-tavâif" şeklinde parçalanmasından sonra Mâlikî "fukahâ-sı" yetki tekeline kaybetmişti. Merkezileşmiş monarşide bu "fukahâ", bir yandan devletin siyasî maksatları için kullanılırken, diğer yandan da kendi din ve hukuk anlayışlarını dayatabiliyordu.

Endülüse 796 yılında sokulan Mâlikî mezhebi iki buçuk asır boyunca rakipsiz hüküm sürdü.

Onların katı muhafazakârlığı, İmam Mâlik (vefat tarihi 795), Mısırlı talebesi El-Kâsım (ö. 806) ve Kur'ân ile Sünnet'i sonraki fetvaların ve onların yorumlarının altına gömüp gizleyen *Müdevvene* kitabının yazarı Kay-

revanlı Sahnûn (ö. 847) tarafından eski sorunlara bulunmuş hazır cevapların harfiyen tekrarına dayanıyordu. Onların bu koyu muhafazakârlığı, Abbasîler aleyhine Suriye politikalarını güçlendirmek, ardından da Mısır'daki rakipleri Fâtımî halifelerinin nüfuzuna karşı kendi siyasetlerini takviye etmek için sekizinci yüzyılın sonundan itibaren devlet baskısını meşrulaştırmak isteyen Emevîlerin hep işine gelmiştir. Bizzat El-Mansur, halifeliği gasp ettiğinde, iktidarını meşrulaştırmak için onlara ihtiyaç duymuştu.

Bu Endülüs Mâlikîliği sadece bir mezhep değil, bir hayat ve düşünme tarzıydı da. İmam Mâlik hazretlerinin veya talebelerinin bir fetvasının bir Kur'ân âyetinden veya bir Peygamber "hadisi"nden daha önemli olduğu, asılla değil de teferruatla uğraşan, o herkesin iman ve amelini sorgulayan ve kendi kafasını hiç kullanmayan ulemanın hayat ve düşünüş tarzıydı. Hayatın bütünü insanı kımıldatmayan zırhlarla çevrelenmişti: Bağımsız her fikrî hareket, her derûnî hâl ve yaşayış onlar için şüpheli görünür ve sapkınlık olarak damgalanırdı.

Hocalardan ders almaktan çok, kendi kendini yetiştirmiş olan İbn Hazm, mezhep disiplininin beynini kurtardığı, doğrudan doğruya kaynaklara (Kur'ân ve Sünnet'e) yönelmesini bildiği ve de zâhirilikte (Kur'ân ve Hadis'in dış anlamları üzerinde) direnmesini bildiği için Mâlikî fukahâsıyla çok güçlü bir şekilde mücadele etmişti. Özellikle hilâfetin merkeziliğini kaybetmesinden sonra bunu rahatlıkla yapabiliyor ve Mâlikî El-Bâcî'ye (vefatı 1081) karşı sert fikir tartışmalar yürütebiliyordu.

İbn Hazm ile birlikte nihayet özgün bir Endülüs fıkıh (hukuk) düşüncesi oluşturuluyordu: Geçmişte ve başka du-

rumlar için belirlenmiş basmakalıp cevaplardan hareketle değil de, şeriatın güttüğü *gayeler* göz önünde bulundularak yeni özel vakalara cevaplar bulunmaya çalışılıyordu... Yani, Kur'ân'ın her âyeti ve Hz. Peygamber'in her hadisi için, Allah'ın farklı zaman ve şartlarda insanları "doğru yola" yönlendirmek için maksadının ne olduğu sorgulanıyordu... Böylece mesaj, insanları tefekküre ve vahyin mutlak değerlerini kılavuz edinerek, her dönemde ortaya çıkan yeni meseleler için, yeni çözümler keşfetmeye davet eden canlı bir çağrıya dönüşüyordu.

Nitekim bu metodun uygulanmasının İbn Hazm'a kadının statüsüyle ilgili olarak Kur'ân'ın talimatı üzerinde nasıl yeniden tefekkür etme imkânı verdiğini görmüştük.

Bu durum Endülüs'te ufuk açıcı bir gelenek olacaktır. Meselâ İbn Rüşd (1126-1198), Mâlikî mezhebine bağlı olmasına rağmen, İbn Hazm'dan ve onun Şeriat'ın güttüğü gaye prensibinden ilham alarak bu mezhebe yeni bir canlılık kazandıracaktır.

Gazalî bile İbn Hazm'ın bir eserini zikrederek ve onun engin bilgisine ve zekâsının kıvraklığına (seyelâni zihnihi) saygı göstererek, bu İbn Hazm'cı Şeriat'ın maksadı (meqâsıd'uş-şerîa) konusunu geliştiriyordu. El-Şâtîbî bunun açık bir tarifini şöyle yapar:

*Bizim "maslahat"tan kastımız, Şeriat'ın gayesini muhafazadır (el-muhâfazatü alâ maqsûdi's-şer'i). Şeriat'ın in-sanoğullarıyla ilgili bu gayesi, onların dinini, şahsını, aklını, neslini ve mülkünü korumaktır.*⁴⁹

⁴⁹ Şu kitapta zikreden Majid Turki: *İslâm Şeriatının Prensipleri Konusunda İbn Hazm ile El-Bâcî Arasındaki Münakaşalar*, s. 399-400, Cezayir, 1976.

Hâkimiyetlerinin elden gidişini hazmedemeyen Mâlikî fukahâsı, iktidarı yeniden ele geçirmek için dışarıya müracaat etti. Kendi karşı devrimlerini dayatmak için Fas'ın Murâbî (Murâbîtlar hanedanı) krallarına başvurdular. Mâlikî fukahâsı tarafından davet edilen bu istilâ orduları, 1086'da, Al Zakalla (Sagrajas) savaşında sadece Kastilyalı Dördüncü Alfonso'ya karşı zafer kazanmakla kalmadılar, küçük krallıkları "yola getirme" ve oralarda Mâlikî "fukahâsı"nın mutlak otoritesini yeniden kurma işini de başarıyla sonuçlandırdılar.

"Mülûku't-tavâif/küçük krallar"ın din dışı davranışlarına çok kızan Gazalî, Murâbîtlar Sultanı Yusuf ibn Taşfin'e bu askerî müdahalesini meşrulaştıran bir "fetva" göndermişti.⁵⁰

Murâbîtlar ile onların bağınaz müttefiklerine verilen bu desteğin neticesi, kendisini göstermekte gecikmedi: "Fukahâ" bizzat Yusuf ibn Taşfin'in oğlu Ali ibn Yusuf'tan, Gazalî'nin eserlerinin Endülüs'te yakılması ve bunların nüshalarını evlerinde saklayanların ölümle tehdit edilmesi kararını kopardılar.

İbn Bâcce'nin eserleri, anlamını ve büyüklüğünü işte bu tarihî bağlam içinde kazanır: Endülüs, sosyal ve manevî bir buhran içindedir. Bu durum Murâbîtların Kastilyalı Dördüncü Alfonso'ya karşı 1086'da kazandıkları zaferle başlamış, El-Ukâb (Las Navas de Tolosa) savaşında 1212'de Sekizinci Alfonso'nun Muvahhidleri bozguna uğratmasına kadar devam etmiştir. Bu son tarih, müslümanların Batı'dan sökölüp atılmalarının başlangıç tarihidir. Ondan sonraki dönem, 1492'ye kadar süren uzun bir can çekişme dönemi olacaktır.

⁵⁰ Gazalî'nin Yusuf ibn Taşfin'e gönderdiği mektubu görmek için M. J. Viguera'nın şu makalesine bakınız: *Al Andalous*, XLII (1977), s. 341-374.

İbn Bâcce'nin yaşadığı dönemde görünüşte hukukî, ama aslında ise manevî bir mesele varlığını kuvvetle hissettiriyordu: "Şeriatın gayesi" meselesiydi bu. Fakat gerçekte asıl manevî mesele de, hayatın anlamı ve nihâî hedefleri meselesiydi.

Hem savaşçı bir Katolikliğin, hem de dar kafalı bir Mâlikîliğin baskısını gören, aynı zamanda da Gazalî'nin, Aristo felsefesinin kökünü kazıyacağım, derken Doğuda her tür felsefeye indirdiği darbenin altında kalan İbn Bâcce'nin bütün yönleriyle ele aldığı mesele işte budur.

İbn Bâcce, Saragosâ'da dünyaya geldi. Çok genç yaşta vezir oldu. Fakat Murâbitlar sultanı tarafından 1117'de zindana atıldı. 1118'de Birinci Alfonso'nun Saragosâ'yı ele geçirmesiyle sürgüne gitmek zorunda kaldı. Sevilla'ya iltica etti. Orada, ardından da Gırnata'da doktorluk yaptı. Ali ibn Yusuf'un hükümranlığı sırasında Fas'a geçti ve 1138'de zehirlenerek öldürülmek gibi bir suikasta uğradı.

Bu fırtınalı hayatı boyunca İbn Bâcce, daima aynı hedefi güttü: İnsanın nihâî gayesini hatırlatmak ki o buna "beşerî aklın faal akılla birleşmesi" adını verir. Bu Aristocu söylemle kastettiği, insanın eyleminin vahiyle bize bildirilen ilâhî maksatla bütünleşmesidir.

Şu iki temel eseri, bu araştırmaya hasredilmiştir: *Yalnız Adamın Tedbiri/Tedbîr'ül-Mütevahhid* ve bir öğrencisi için temel temaları özetlediği *Veda Mektubu/Risâlet'ül-Vedâ*.

İbn Bâcce Gazalî'yi, insanı Allah'a doğru yol alışında her şeyden soyutlamış olmasından dolayı tenkit eder. Çünkü Gazalî, felsefenin tamamını Aristo felsefesiyle karıştırarak akılcı bir yaklaşım imkânını inkâr ettikten sonra, bizi tasavvufî bir tecrübeye iştirak etmeye davet eder;

akıl yürütmelerin izleyeceği yol ve yöntem içinde yer almayan ilâhî ve ferdî bir iç aydınlanmasına, sûfilerin keşfini yaşamaya (kalbi arındırarak ilâhî ilhama erişmeye) çağırır.

Gazalî'den sonra felsefenin İslâm'da yeri kalmamıştı. Çünkü nihilizm ve tasavvufî keşf, felsefeyi iman sahasının dışına atıyordu. Dolayısıyla İslâm felsefesi artık sadece Fars ülkesinde ve İspanya'da varlığını devam ettirdi.

İslâm felsefesi İspanya'da iki yol takip edecektir: a) Gazalî öncesinde, İbn Meserre tarafından açılan ve Endülüs sûfileri arasında İbn Arabî (1165-1241) ile çiçeğe duracak ve onun sayesinde Fars halkasıyla buluşacak olan yol ve b) İbn Bâcce'den hareketle insanın, sırf düşüncesinin gelişmesiyle, Aristo'nun ifadesiyle "etkin akıl"la özdeşleşebileceğini ve oradan, vahyin desteğiyle ve Allah'ın iradesiyle bir ve bütün olabileceğini göstermeyi deneyecek olan yol.

Aristo terminolojisinin ve mantığının, ayrıca da sınıflandırmalarının skolâstik bukağısından kurtulup, İbn Tufeyl aracılığıyla İbn Rüşd'e ilham veren İbn Bâcce'nin özgün fikir güzergâhını çizmeye çalışacağız.

Akıldan imana giden bu yolda İbn Bâcce, dar kafalıların ve sofuların acı alaylarına maruz kaldı. Onlardan biri olan El-Feth ibn Hâkân, *Altın Gerdanlıklar/Qalâidi'l-Iqyân* kitabında İbn Bâcce'nin kim olduğu hakkında şunları söylüyordu:

Din için bir belâ idi... Allah'ın şeriatının emrettiği ne varsa hepsinden sıvışıp kaçıyordu. Dine hiç aldırmadığı için sadece boş şeylerle vakit geçiriyordu... Kendisini yaratan ve kendisine şekil veren Rabbine imanı yoktu... Yalnızca matematik bilimiyle uğraşıyordu.

Şu çok muhteşem ifadeyle “*Bilim başka amaçlar uğruna kullanılsın diye oluşturulmamıştır*”⁵¹ diyen o filozofa işte böyle muamele ediliyordu.

Hem de bilimin yegâne gayesinin “Allah’ın iradesini bilmek” olduğunun altını çizen birine...

İnsanı “*Ruhî suretine itaat etmek için bedeninin suretini feda etmeye*” davet eden ve “*Nefsine ve nefsin arzularına hiç itibar etmeksizin sağlam ve salim bir akılla hâl ve hareketlerini düzenleyen kimsenin tutumu, beşerîden ziyade ilâhî denmeye lâyık bir tavidir*”⁵² diyen birine...

Nihayet, mükemmel bir şehir devletinde “insanoğlunun erişebileceği en büyük mükemmelliğe her ferdin erişebilmesini”⁵³ gaye edinen, insanın kendi çabalarıyla mümkün olabilecekler ile ancak ilâhî bir yardımla mümkün olabilecekler arasında tam ve kesin bir ayırım yapan ve insanı nihâî gayesine, yani Ezeli ve Ebedî Varlık (olan Allah) ile bir ve bütün olmaya (fenâfillâha) davet eden birine...

İbn Bâcce, insanı varlığının ilâhî yanını, Allah’ın “insana ruhundan üfürdüğü” (Hicr, 15/29) yanını kemale erdirmeye davet ediyor; sırf kendisinin fikrî hazzını tatmin için çabalayanı ise dışlıyordu:

*Tefekkür yeteneğini mükemmel hâle getirmekten gayri bir maksat için çalışan kimse, kendisinden ziyade başkası için çalışmış olur, çünkü o kendisini unuttur.*⁵⁴

Bunlar, Endülüs İslâm’ının ana temalarıdır; İbn Bâcce’nin bizi gayeden (“insanî gayeden”) gayeye akli bir ilerlemeyle davet ettiği o ulvî ruhaniyetin önemli konularıdır.

⁵¹ Veda Mektubu, s. 137.

⁵² Yalnız Adamın Tedbiri, s. 47.

⁵³ Age, s. 41.

⁵⁴ Veda Mektubu, s. 127.

Onun metodu, 19. yüzyılın sonunda Fransız Katolik filozof Moris Blondel'in (Maurice Blondel) kullanacağı "içkinlik metodu"nu hatırlatır. Nitekim Blondel de "eylem" in nihâî gayeleri üzerinde kafa yorarken, eylemimize atfedebileceğimiz gayeleri ardı ardına incelemeye tabi tutar.

Her sınırlı gayenin çelişkilerini veya yetersizliklerini her safhada apaçık ortaya koyarak, bizi bu çelişki veya yetersizlikleri taşıyan hareketin maksadının bilincine erdirir; bütün kısmî ve içkin gayelerin ötesinde, bizi "Kurtarıcı'dan imdat istemeye" mecbur eden o hareketin maksadının şuuru vardır, yani aklın vahiyle desteklenmesi gerektiğini zihnimize nakşeder. Allah'ın mesajının "nimetini" devşirebilmek için içkinliğin Allah'ın aşkınlığına açılması gerektiğini bize öğretir.

İbn Bâcce, Gazalî'nin aksine, felsefeye böylece en ulvî vazifeyi yükler: Akli nihâî gayesine, yani Yaradan ile birleşip bütünleşmeye (fenâfillâha) sevk etmek için bilimleri bir araya getirmek ve onların gayeleri üzerinde tefekkür etmek.

Aristo'nun ifadesini yeniden kullanacak olursak "ilk hareket ettirici", her şeye kendi hareketini (taşa düşmesini, bitkiye boy atmasını, hayvana içgüdüsünü) ilham etmek üzere zaten varlığın alt düzeylerinde etkendir.

Munk'un yaptığı gibi İbn Bâcce'nin baş eseri *Yalnız Adamın Tedbiri*'nin 14. yüzyıl Yahudi filozofu Narbonlu Musa (Moïse de Narbonne) tarafından İbraniceye, Aristo terminolojisi esas alınarak yapılmış özetini⁵⁵ takip edersek, görürüz ki plân, eylemin iç diyalektiğine denk gelen sekiz bölümden oluşur.

İlk iki bölümde, tam anlamıyla beşerî bir eylemin nitelikleri belirtilir.

⁵⁵ İbn Bâcce'nin orijinal metni bugün kayıptır.

Tabiattaki diğer bütün varlıkların mecburi hareketlerinden farklı olarak “her insanî eylem, bir *tercih* fiilidir. Ben bu tercih sözüyle tefekkürden doğan iradeyi kastediyorum” diye yazar İbn Bâcce.⁵⁶ İnsanı madenler, bitkiler veya hayvanlar âleminden ayıran şey demek ki hürriyettir. Yani bir niyetle, önceden belirlenen bir eylem, bırakılabilir de, yapılabilir de... Bizim bu seçimimiz, içten gelen dürtülerimize ve ikinci derecedeki arzularımıza ters düşse bile... Bu durum ruhla beden arasında Eflâtuncu hiçbir düalizmi (ikiciliği) içermez. Yani hayvanî ruh, özü itibariyle aklî ruha zıt değildir, sadece ona tâbi olması gerekir. Her düzeyin böyle bütünleştirilmesi, İbn Bâcce'nin meseleyi ele alış tarzının dikkat çeken özelliğidir. Zaten İbn Bâcce'nin bu görüşü, inzivaya çekilmeyi istemeyen ve Eflâtun gibi ruhu bedenin hapisanesi olarak da görmeyen Kur'an'ın bizzat ruhuyla uyum içindedir. İbn Bâcce bu yönelişi açık ve net bir şekilde belirtir:

Hayvanî ruha hiç itibar etmeksizin, sadece tefekkürün ve dürüstlüğü'nün etkisiyle hareket eden kimsenin eylemi, beşerîden ziyade ilâhî olarak adlandırılmaya lâyıktır ve bu Tedbirde böylesi kimseden söz edilecektir. Şu hâlde böyle bir kimsenin ahlâkî faziletlerde yıldız olması gerekir, o kadar ki aklî ruh bir şeye karar verdiği zaman, hayvanî ruh ona karşı çıkmak şöyle dursun hemen aynı şeyi kararlaştırır, çünkü tefekkür buna hükmetmiştir. Bu bakımdan, ahlâkî erdemlere erişmek hayvanî ruhun bizzat tabiatında vardır, zira bunlar hayvanî ruhun kemalidir. İşte bunun için ilâhî kimsenin ahlâkî faziletlerde mecburen sivrilmesi gerekir. Yalnız adamın tedbirinin ilkesidir bu, çünkü şayet bu erdemlerde yıldılaşmazsa ve eğer hayvanî ruh eylem ânında ona engel-

⁵⁶ Yalnız Adamın Tedbiri, s. 46.

ler çıkarırsa, bu eylem (amel) kusurlu ve devamı gelmeyen bir eylem olacak, ya da öyle olmasa bile, o kimse (yalnız adam) kısa zamanda bu eyleminden nefret edecek ve o eylem (amel) ona çok zor görünecektir. Gerçekte, hayvanî ruhun aklî ruha uyması tabiatı icabıdır. Uymamazlık, insan ancak tabii hâlinde olmadığı, meselâ sebatsız, oynak karakterli olduğu ve kendisini öfkeye kaptırdığı zaman ortaya çıkar. Böyle bir kimsede ise hayvanî ruh aklî ruha galebe çalar da kişi gel geç arzularının esiri olur, tefekkürden sürekli uzaklaşır. Böyle birisi için ben derim ki o, insan olsa da, hayvanî tabiatının peşinden sürüklenmekte ve ne yaptığını bile bilmemektedir. Dahasını söyleyeyim: Hayvan ondan daha iyidir, çünkü hayvan kendi tabiatının icabını yapar.

İnsanî düşünceye sahipken gereğince hareket etmek yerine kötü davranan kimseye kelimenin tam anlamıyla hayvan denilebilir. Zira o hâliyle insan değildir o ve hayvan ondan üstündür. Zekâsıyla iyiyi tam anlamıyla bildiği hâlde, hayvanî tabiatının izince gittiğine göre, kesinlikle hayvandır o. Böyle anlarda düşünce, insan için bir kötülük sayılır. Demek istediğim şu: Zekâsı sayesinde iyinin ne olduğunun bilincindeyken ve buna rağmen hayvanî tabiatı onun zekâsına mutlak anlamda galip gelmekteyse, onun muhakemesi kendisi için fazladan bir yükür. Bu aynen enfes bir yiyeceği hasta bir bedene vermeye benzer ve bu besin, Hipokrat'ın tabiriyle, onun hastalığını daha da vahim hâle getirir.

Tabii olarak ortaya çıkan düşüş ve itmekle gerçekleşen yükseliş gibi cansız şeylerin eylemine gelince, bunun zorunluluk neticesi meydana geldiği açıktır; bunda kesinlikle ne hürriyet vardır, ne de niyet. O yüzden bizim bu tür şeylerden uzak durmamız diye bir şey söz konusu olamaz, çünkü böylesi bir eylemde bu hareket bizden kaynaklanmamaktadır.

*Hayvanî eylem, besleyici, doğurucu ve artırıcı ruhta, yine niyet olmaksızın gerçekleşir (yani içgüdüyle ve tabii olarak oluşur), fakat bu hayvanî eylem bizden kaynaklandığı için bizim yine de bunu durdurmamız ve ondan kaçınmamız kendi elimizdedir. İnsanî eylem daima niyetle ve kendimizden kaynaklanır. O yüzden de biz daima istediğimiz an kendimizi durdurma gücüne sahibizdir. Şu hâlde gayelerin (veya nihâî sebeplerin) ancak doğrudan doğruya insanî eylemlerle belirlenebilecekleri açıktır.*⁵⁷

Hürriyetten (yani tabiatın diğer varlıklarının bütünüyle zorunlu hareketlerine nispetle aşkınlıktan) sonra gelen tamamen beşerî olan eylemin ikinci niteliği, asla yalnız olmamaktır. Çünkü hikmet (bilgelik) bir topluluğun olmasını gerektirir.

Bu tarihî, gerçek toplulukların hiçbiri ideal bir site devleti (medinetü'l-fâdıla) değildir. Çünkü aristokratik, oligarşik, demokratik, monarşist rejimlerin hepsi de içlerinde sapmaları ve bozulmaları barındırır. Öyleyse kendisinde tam anlamıyla insana özgü manevî ve ilâhî boyutlarını geliştirme niyetinde olan “yalnız adam”, o eksikli toplumların âdet ve kanunları tarafından yönlendirilmesine müsaade edemez. Tam aksine o, orada, onların kurumlarına ve hayat tarzlarına nispetle bir “yabancı” gibidir. Öyleyken, kendisinde ideal bir toplumun ülküsünü taşır ve hayalindeki o toplumun kanunlarına göre yaşar. Bilgelerin bu ideal toplum “düzeni”nin hekimlere ihtiyacı yoktur, zira orada herkes, tabiatı tam kemale erinceye kadar âhenkli bir şekilde her yaratılmışa kendisini geliştirme imkânı veren kanuna göre beslenir ve ona göre davranır. Hâ-

⁵⁷ Yalnız Adamın Tedbiri, böl. 2.

kimlere de ihtiyaç yoktur, çünkü vatandaşlar arasındaki münasebetler, baskıcı değil, sevgiye dayanır. O düzenin ahlâka ve “ruh hekimlerine” de ihtiyacı yoktur. Zira herkes hata ve hileden uzak, dosdoğru düşünüp hareket ettiğinde, bir ahlâkın kurumlaştırılmasına ve kanunlaştırılmasına gerek kalmaz.

“Yalnızlar”, bilgelerin bu kusursuz cumhuriyetinde işte böyle yaşarlar ve bu cumhuriyette onların bedenlerinin ve ruhlarının tek hekimi Allah’tır.

Devamındaki dört bölüm (3, 4, 5, 6), Aristoculuğa has (maddî, manevî, vb.) “şekiller/suretler” ve (sudur etmiş, aktif akıl gibi) “akıllar” terimlerle, (biz bu terminolojiyi basit sözlere aktaracak olursak:) eylemin atfedilebileceği gayeler hiyerarşisini ele alır.

Bu yükselen diyalektiğin dikkate değer özelliği, daima eylemin içinde yer almasıdır. Zaten iç hareketi ile kendisinin ifade edildiği Aristocu dil ve kategoriler arasında hep uyumsuzluk vardır. İbn Bâcce, prensibi ve kaynağı Allah’ın yaratıcı eylemi üzerinde tefekkür olan tam anlamıyla Sâmi ruh ve anlayışla hareket eder. Hâlbuki Grek, özellikle de Aristo düşüncesi, varlıkları öz ve biçimlerine göre kavramlar hâlinde tanımlamaya ve sınıflamaya çok özen gösterir.

Varlık felsefesiyle eylem felsefesi arasında radikal bir uyumsuzluk vardır.

Gazalî, bir eylem felsefesi imkânını tasavvur edemediği için her türlü felsefeyi kovup atmıştır.

İbn Bâcce’nin büyüklüğü ise, onun (Gazalî’nin) aksine fikrin bu yeni macerasının öncüsü olmasıdır. Zaafına gelince, sahip olduğu ve kullandığı yöntem ve dilin bunu yapmaya uygun olmamasıdır.

İbn Bâcce'ye göre, özü itibariyle insanî her eylemin öncesinde, o eylemin gayesinin bilinci yer alır.⁵⁸ Bu tasarının önceden var oluşu (Aristo buna “(varlığın) kemal hâli/en-téléchie” der), her eyleme rehberlik eder, eylemin seviyesini ve hedeflediği şeye göre onun manevî değerini belirlemeye imkân verir. İbn Bâcce bunları özellikle sayar ve bir hiyerarşiye oturtur:

1- Gayesi sadece hayatta kalma veya bedenî haz olan (yeme, içme, giyinme, ev bark edinme gibi) eylemler. Bunların bedenimizle alâkalı olduklarına ve ihmal edilmemesi gerektiğine dikkat çeker.

2- Gündelik hayatımıza incelik kazandırmayı hedefleyen eylemler: Zarafet, lüks, eğlenceler, zevkler. Bunlar yalnız bedenle değil, akıl ve ruhla da ilgilidir. Meselâ bizim gelişimimize yönelik bilim ve sanatların araştırılıp incelenmesi, genel kültür gibi.

3- Sadece faydaya dayanmamakla kalmayıp, ferdî bir gaye de gütmeyen, aksine umuma, evrensele yönelik olan eylemler. Tamamen ruhî olan bu tip eylemle “yalnız adam” nihâî gayesine ulaşır.

Bedenle ilgili gayeler, ferdî olan ruhî gayeler ve evrensel nitelikteki ruhî gayeler arasındaki bu ayırım ve bu hi-

⁵⁸ Burada da İbn Bâcce'nin hayvanî eylem ile insanî eylem arasındaki ilişkilerle ilgili anlayışı şaşırtıcı derecede modernidir. 18. asırdaki Viko (Vico) ve Fihte'den (Fichte) 19. yüzyıldaki Marks'a kadar bu konu daima gündeme getirilir. Meselâ Marks *Kapital*'de şöyle yazar: “İnsanın yapacağı işten önce, kafasında o işin hedeflerinin düşüncesi vardır (...) En beceriksiz mimarın işi ile en uzman arının işini birbirinden ayıran da budur. Birincisinde işin gayesi önceden bellidir, ikincisinde değildir” *Kapital*, c. 1, s. 181.

yerarşi, hiçbir şekilde üst düzeydekilerin alt düzeydekileri yok saymasını gerektirmez.

İbn Bâcce açık ve net olarak şöyle der:

Nasıl ki ruhen olgunlaşmayı hedefleyen biri, bedeniyle ilgili yapması gereken bazı eylemlerini sırf bedenle ilgili oldukları için yapmazken, ruhî eylemlerini sırf ruhî eylemler için yaparsa, aynı şekilde filozof da ruhî eylemlerin çoğunu, sırf ruhî eylemler olmalarından dolayı yapmamalı, makul eylemleri makul oldukları için yapmalıdır. Bedenle ilgili olanlardan sadece varlığını idame ettirmeye yarayacak olanı alacak, fakat onu ruhî olandan tamamıyla çıkarıp atmayacaktır. Aynı şekilde ruhî olandan da, en üst düzeyde olsa bile, ancak makul için gerekli olanı alacak ve nihayetinde mutlak makul ile yetinecektir. Beden ile o sadece beşerî bir varlık, ruhî olanla daha yüksek bir varlık, makul olanla ise daha üstün ve ilâhî bir varlık olacaktır. Şu hâlde filozof, zorunlu olarak üstün ve ilâhî bir varlıktır. Fakat şu şartla: Her tür eylemden en yüksek olanını seçmeli, her sınıftan insanlarla onlara has vasıflar içinde en yüksek olanından hareketle ilişki kurmalı ve hepsinden de en yüce ve en seçkin eylemleriyle ayrılmalıdır. Bütün bu meziyetler, mükemmel şehir devletinin vatandaşı olan yalnız adamın meziyetleridir.⁵⁹

Son iki bölüm, “tam anlamıyla faziletli bir insan olan Mehdi”yi⁶⁰ de hatırlatarak, bize nihâî gayeyi gösterir.

⁵⁹ Yalnız Adamın Tedbiri, 5. bölüm.

⁶⁰ Hidayete erdirilmiş (veya Allah tarafından hak yola yönlendirilmiş) anlamına gelen “Mehdi” kelimesi, üstün faziletlerle sahip (ve insanlığın kurtarıcısı olarak gelecek) bir zât için kullanılır.

Nihâî gaye, (bedeni ilgilendiren ziraattan fiziğe veya tıbbaya kadar) ne bilimler ve tekniklerde bulunabilir, ne de (matematikten sanat ve şiire uzanan) kültür eserlerinde:

*Yaradan ile (...) bir ve bütün olmayı arzulayan “yalnız adam”ın yöneleceği nihâî gaye, evrensel ruhaniyetin de ötesinde yer alır (...) Başkasını değil, sadece kendi varlığını, kendisini tecrit etmeksizin (...) düşünür ve bütün hareketlerinin gayesi de buna yöneliktir.*⁶¹

İbn Bâcce’nin incelemesi eksik kalmıştır; bize en son geçişin nasıl gerçekleşeceğini, yani insan ruhunun nihâî noktasında Yaradan ve Mutlak Varlık ile nasıl birleşeceğini söylemez. Tahlile müsait olmaması elbette bu aşkınlık hareketinin bizzat tabiatı icabıdır. Nitekim “Veda Mektubu”nda, bu birleşmenin tamamlanması için bir “tabiatüstü (ilâhî) yardım”ın zorunlu olduğunu ifade eder.

Felsefeyi kaldırıp attıktan sonra sûfîlerin keşfine (iç aydınlanmasına) başvuran Gazalî’nin tutumuyla tam bir zıtlık söz konusudur burada. Çünkü İbn Bâcce’ye göre, felsefe bütün imkânlarını tam anlamıyla seferber edip kullandıktan sonra ancak o zaman ilâhî rahmete açılabilir ve Allah’ın insanlara nihâî gayelerini açıklamak için kendilerine peygamberler göndermiş olduğunu itiraf edebilir.

İnsanoğlu felsefe yoluyla görevini yerine getirir, “beşerî imkânlar düzeyinde olanın” sonuna kadar gider ve “ilâhî imkânlar düzeyinde olanın” da bilincine erer.

İnsan, ilâhî lûtufta ve inayetin kapısını araladığında daha bu dünyadayken ölümü yener. Hakiki nitelikteki ilmin ni-

⁶¹ Yalnız Adamın Tedbiri, 8. bölüm.

hâî gayesi de budur zaten. Çünkü hakiki ilim, insanın sadece sınırlı tasar ve tasavvurlarını gerçekleştirmek için kullandığı bir araç değil, aynı zamanda Allah'ın iradesini hissedip erine getirmek için bir gayedir de.

Kendisini takip eden üç büyük filozofun, yani İbn Tufeyl, İbn Meymûn ve İbn Rüşd'ün onun açtığı yolda yürüdüklerini ileride gösterme fırsatı bulacağız. Bu durum, İbn Arabî'nin İbn Meserre ve tasavvuf tecrübesinden hareketle başka bir yol açincaya kadar devam etmiştir.

Fakat İbn Bâcce'nin tesiri bunun çok daha ötesine geçer⁶² ve her şeyden önce de Hristiyan ilâhiyat ve felsefesini etkiler. Büyük Alber (Albert le Grand) İbn Bâcce'yi zikrederek onun beşerî imkân ve ilâhî imkân teorisini yeniden ele alır:

*İbn Bâcce, insan idrakinin iki gücü olduğunu ilâve etmiştir: Birincisi, beşerîdir ve hayli hayalle yüklüdür. İkincisi ise, aksine, aşkın bir idrakin izini taşıdığı için ilâhîdir. İnsan aklı, beşerî gücü sayesinde madde aracılığıyla kavramları kavrar, ilâhî gücüyle de maddeden ayrılır.*⁶³

Buna mukabil, İbn Bâcce'nin ruhların birliği konusundaki tezini reddeder, zira bu hususta Aristo'ya, bazı Musevî düşünce akımlarına (ve daha sonra da İbn Rüşd'e) Hristiyanlık geleneğinden daha yakın olduğu için, zatî ölümsüzlüğü tartışma konusu yapar.

⁶² Bu konuda bkz: Georges Zainaty, *İbn Bâcce Ahlâkı/La morale d'Averpace*, beşinci bölüm: İbn Bâcce'nin Halefleri, (s. 71'den sonuna kadar), Vrin Yayınları, Paris, 1972.

⁶³ Albert le Grand, *Ruh Hakkında/De Anima*, Lib. III, tr. III, cap. VIII (Op. Omn., t. VII Paris I), Clemens Stroick Yayınları, Aschendorff, 1968.

Bu iki noktada Akinalı Aziz Toma'nın (Saint Thomas d'Aquin) tutumu, Büyük Alber'in (Albert le Grand) tutumuyla aynıdır. Çünkü o da ilâhî lûtf ve inayetin tabiatı (onu mahvetmeksizin) aştığını ifade eder, fakat aynı zamanda hem İbn Rüşd'ün, hem de İbn Bâcce'nin ruhların birliği hakkındaki tezini reddeder.⁶⁴

Akinalı Aziz Toma *İnançsızların Yanlışlarına Karşı Katolik İnancının Gerçekliği Üzerine*⁶⁵ kitabında, soyutlamanın* ötesindeki hususiyete kadar uzanan bir bilginin imkânı hakkındaki teorisini şiddetle tenkit eder.

İber Yarımadası'ndaki İslâm felsefesinin en önemli temsilcisi olan İbn Bâcce, felsefeyi ilim ile iman arasında köprü yaparak, bilimin gayeleri üzerinde tefekküre (ki bu bilgeliktir, hikmettir) ve bilimin sınırları ve ön kabulleri konusunda bilinçlenmeye (ki bu da imanın yoludur) davet eden o akılcı tasavvufun öncüsü olmuştur.

İşte Rönan (Renan) bu mânâda şöyle diyebilmiştir: "İslâm felsefesi, beşer düşüncesinin yıllıklarına kaydedilmiş muazzam bir vakıadır."⁶⁶

Doğu'da İslâm felsefesinin Gazalî tarafından katledilmesinden sonra böyle bir durum meydana gelmişse, şüphesiz ki bu, İbn Bâcce'nin Endülüs'te ona yeni bir soluk vermesiyle gerçekleşmiştir.

⁶⁴ Akinalı Aziz Toma, *Aristo'nun Ruh İncelemesinin Yorumu*, s. 554, Louvain Yayınları, 1923.

⁶⁵ *Summa Contra Gentiles*, kitap 3, bölüm 41, s. 177, Lethrelleux Yayınları, 1958.

* Deneyimin içeriğindeki bir öğeyi doğal kuruluşundan, yapısal ve fonksiyonel ilişkilerinden ayırarak, kendinde ve kendi başına düşünme işlemi, bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, çev.

⁶⁶ Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, Bütün Eserleri içinde, c. 3, s. 16, Calmann-Lévy Yayınları, 1949.

Endülüs Felsefesi, biri İbn Meserre'den İbn Arabî'ye, diğeri İbn Bâcce'den İbn Rüşd'e uzanan iki akımıyla, her felsefenin temel meselesini, yani aklın anlamı ve gayeleri üzerine bir sorgulamadan hareketle hayatın nihâî gayeleri meselesini bütün yönleriyle ele alıp tartışmıştır.

Kadiksli (Cadix) İbn Tufeyl

1100-1185

Gayelerden gayelere yükselen felsefî bir diyalektikle ve son aşamada da diyalektiğin yerini vahyin devralmasıyla insanın kendi eyleminin nihâî gayesini bulup keşfedebileceği konusundaki tefekkürün sürekliliği, Endülüs İslâm felsefesinin en önemli konusudur.

İbn Tufeyl'in eserlerine işte bu tema hâkimdir.

İbn Bâcce, mükemmel olmayan toplumların içinde yaşayan, fakat kendisinin biricik gayesini ararken o toplumların putçu ayartmalarından uzak durmasını bilen “yalnız adam”ının tutum ve davranışlarıyla bu güzergâhı çizmişti.

İbn Tufeyl, *Hayy Bin Yakzân/Uyanık Oğlu Diri* adlı felsefî romanında konuyu son noktasına kadar götürerek hayalî bir “yalnız adam” düşler. Bu kahramanı, sadece erdemsiz bir şehir devletindeki “yabancı” değil, aksine ıssız bir adada yapayalnız biridir ve kendi fikrî ve tecrübî imkânlarıyla aynı yolda yol alır.

Bu kurmaca romanın girişine İbn Bâcce'nin şu sözünü koyar: “(Onların arasında) Hiç kimse daha kavrayışlı bir zihne ve daha emin ve daha âdil bir görüşe sahip değildi.”⁶⁷

⁶⁷ Hayy Bin Yakzân, Gautier tercümesi, s. 13 (yeni baskısı, Papyrus Yayınları, Paris 1983).

İbn Bâcce'nin "yalnız adam" hakkındaki kaybolmuş eserinin 14. yüzyılda Narbonlu Musa (Moïse de Narbonne) tarafından İbraniceye yapılmış elimizdeki tek özetinin, yine aynı kişinin İbn Tufeyl'in eserlerine yaptığı yorumun tam da içinde yer alması oldukça manidardır. Demek ki bu soy zincirini (düşünce bağlantısını) göstermek sanki Narbonlu Musa için bir zorunluluk arz ediyordu.

Bir beşerin, başka insanlarla, onların kültür veya inançlarıyla hiçbir teması olmamış bir çeşit yeni Âdem'in, kendi başına bilimin, ahlâkın ve dinin temel kanunlarını nasıl keşfedebildiğini göstermek... İbn Tufeyl işte buna teşebbüs eden ilk kişidir. O bunu yapmakla İbn Bâcce'nin tamamlanmamış düşüncesini devam ettiriyordu. O İbn Bâcce ki İbn Rüşd onunla ilgili olarak, (insan aklı ile ilâhî nur arasındaki) "birleşmenin (ittisalin) imkânı" hakkındaki eserinin sonunda, şöyle diyecektir: "Kendisi bu konuyu ele alıp inceleyen tek kişidir ve kendisinden önce hiç kimse bu noktada ona öncülük etmemiştir."

Bu teşebbüs, felsefeyi imana erişmenin yolları arasından çıkarıp atan Gazalî'nin yasaklamalarına tam anlamıyla ters-ti. Zaten İbn Tufeyl, Gazalî'nin çelişkilerini gözler önüne sererek onu eleştirir.⁶⁸

Buna karşılık, İbn Tufeyl'in bu girişimi, -Gazalî'nin mah-kûm ettiği ve okunmasını yasakladığı- İbn Sinâ'nın "Doğu/İşrak Felsefesi" veya "Nur Felsefesi" ile buluşup örtüşür.

İbn Sinâ, *Kurtuluş Kitabı/Kitâbü'n-Necât*'ının başında (1/22), İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in düşüncelerinin temeli olan şu tarifi veriyordu:

⁶⁸ Age, s. 15.

İşte tabiî temayülün/fıtratın anlamı: Bir adam varsayalım ki yetişkin ve aklını kullanacak çağda, hiçbir düşünceden söz edildiğini duymamış, hiçbir mezhebin içinde yer almamış, hiçbir topluma karışmamış, hiçbir kurulu düzen görmemiş, fakat duyulur ve görülür şeyleri algılamasını ve bunlardan kendisi (düşünme, hissetme, hüznlenme, özleme gibi) şuur hâllerini çıkarmasını bilen biri olarak birden bire dünyaya gelmiş olsun... Derken aklına bir şey gelsin ve bundan şüpheye düşsün... Eğer onda şüphe uyanmışsa, tabiî temayül/fıtrat bunu kabul etmez. Şüphe yoksa, o zaman onda fıtratınca zorunlu olan bir şey var demektir. Bir insanın fıtratınca zorunlu olan şeylerin hepsi doğru değildir, çünkü pek çok yanlış da vardır. Doğru olan tek şey, akıl adı verilen tabiî melekedir. Zihnin tabiî temayülüne gelince, çoğu zaman aldatıcıdır o...

İbn Tufeyl, kitabının ilk satırlarından itibaren İbn Sinâ'ya saygılarını sunar ve kendisine olan borcunu itiraf eder. Bu kitabı yazmasını isteyen kişiye de baştaki mektubunda şunu yazar:

Sen benden... filozoflar prensi Üstad Ebu Ali İbn Sinâ'nın "Şark hikmetinin/Doğu felsefesinin" sırlarından aktarabileceklerimi aktarmamı istedin.⁶⁹

İbn Sinâ tarafından tasavvur edilen ve ortaya çıktığı İran'da zirve noktasına Sühreverdi (1155-1191) ile ulaşan bu "Şark Felsefesi", İslâm düşüncesindeki en zengin konuyu, yani (duyulan yakın ilgi gereği) "nübüvvet" felsefesini doğurmuştur. Şu anlamda ki: Bu felsefenin ana konusu, Allah'ın yaratıcı eyleminin ve peygamberî vahyin anlamı üze-

⁶⁹ Age, s. 7.

rinde tefekkürdür. Hanri Korben'in (Henri Corbin) dikkat çektiği üzere "doğu" felsefesi, şu iki anlamı içinde barındırır: Doğu'da, Asya'da doğmuş felsefe ve özellikle "doğu" (güneşin *doğduğu* yer) kelimesinin kök anlamıyla da ışığın/nurun felsefesi. Kısacası bu felsefe, Kur'ân'ın her sayfasında tefekkür etmek için öncelikle kullanmayı öğütlediği akılla fikrin aydınlanmasına ve aklın bütün imkânlarını kullanıp sınırlarına vardığında da tebliğle akli aydınlatan vahye açılışa dayanır.

Tam anlamıyla İslâmî olan bu muhteşem bakış açısının, Aristo'nun etkisiyle İbn Sinâ'da bile bozulduğu ve hatta bazen gizlendiği doğrudur. Çünkü Aristo'nun düşüncesi, yaratılış ve vahiyle ilgili her türlü tefekkürün çok uzatılmıştır.

Fakat İbn Sinâ, bu etkiden yakasını kurtardığı zaman, İslâm felsefesine, (kendisinin "hayalî hikâyeler"iyle⁷⁰ telkin edilen) bir kral yolu açar.

Bu noktada İbn Sinâ, Aristo mantığını aşarak, yeni bir girişim başlatır. Aristo mantığının canlı ve yaratıcı gerçekliği nasıl gözden kaçırdığını, hayatı da dondurup yaratıcı sıçramalar yapan çelişkilerini reddederek nasıl öldürdüğünü daha önce hatırlatmıştık.

Yaratıcı muhayyileye, onun şimşek gibi çakmalarına ve başarısızlıklarına yer vererek, düşüncenin oluşumu için yeni bir yol dener. Bu yol, Sühreverdî ve ileride göreceğimiz gibi daha ziyade de İbn Arabî aracılığıyla modern düşüncenin habercisi olan bir yoldur. Yani, Kant'ın transandantal muhayyilesinden Gaston Başlar'ın (Gaston Bachelard) Aristocu da, Kartezyen de (Dekartçı da) olmayan ve hakikati

⁷⁰ Çeviri ve yorum Henri Corbin tarafından şu eserde yapılmıştır: *İbn Sinâ ve Hayalî Hikâye*, Berg International Yayınları, 1979.

daima düzeltilen muhayyel bir hata olarak gören düşünceyle ilgili cüretkâr bir yol...

İslâm düşüncesinin bu şahane atılımını Gazalî, mahvetmeyi denedi. Böylece kendi tesirinden yakasını kurtaramayan kimselerin düşüncelerini kısırlaştırdı. Gazalî, vahiyde felsefenin canlandırıcı etkisini görmek yerine, felsefeyi yasaklamaya yöneldi. Derken artık akıl (Aristo'nun bundanmış aklı değil, aksine canlı düşünce), düşünmeye götüren bir araç olmaktan çıkarıldığı için, keşfin (kalp gözüyle görmenin) düşünceyle olan bağı da koptu.

Felsefe, en azından Aristo öğretilerine saplanıp kalmış kimselere karşı, kendini savunmak zorunda kaldı. Tanrıtanımazlık ithamlarına karşı kendini savunup haklı çıkarmaya mecbur bırakıldı. Sonunda iş, Aristo'nun Kur'ân ile uyuştuğunu ispata çalışmaya kadar götürüldü. (Tıpkı Akinalı Aziz Toma'nın, Hristiyan bakış açısıyla, kendi düşüncesini bir ilâhiyat zırhıyla kaplamak için Aristo'nun "başının tepesini tıraş etmeye"* çalışması gibi).

Bu çarpıtılmış bakış açısı, tarihçileri çoğu zaman İslâm felsefesini din ile "felâsifenin/felsefecilerin" felsefesi arasındaki uzlaşma çabasına indirgemeye sevketmiştir.⁷¹

Oysa İbn Tufeyl'in kitabının ortaya çıkışı, bu polemğin çok, hem de hayli çok sonrasına rastlar. Çünkü sadece İbn Rüşd'den ve onun Gazalî'ye yönelttiği tenkitten yola çıkılarak oluşturulan o görüş, nice zaman sonra geriye dönük olarak geçmişe yansıtılmış ve böylece Endülüs'teki İslâm düşüncesinin ilerleyişinin ufukları ve yorumu çarpıtılmıştır.

* Yani Aristo'yu papazmış gibi göstermek. Eskiden Katolik papazlarının tepelerinde tıraş edilmiş yuvarlak bir açıklık bulunurdu, çev.

⁷¹ Léon Gautier, *İbn Tufeyl*, s. 89, Vrin Yayınları (1909'da çıkan eserin yeni baskısı).

İbn Tufeyl'in kitabı, İbn Rüşd tartışmasının sadece ilk versiyonu değildir. Kendisi bu eserde "Doğu felsefesine" has maneviyatı da dile getirir. Başta bedenlerle ilgili bölüm olmak üzere bazen cevher, suret, arazlar, vs. gibi Aristocu jargona saplanıp kalsa da,⁷² burada İslâmî ruhaniyetin göz kamaştırıcı hareketini açıp sergiler. Bu ihtişamlı hareket (Gazali'nin parantezi dışında) İbn Arabî ile İspanya'da parlayacaktır. Tabii İslâm felsefesinin Endülüs'ün Katolik kralar tarafından "yeniden zaptedilmesi" ile tamamen yok edilmesinden önce...

Doğu'daki şule (alev), Sühreverdî ile hâlâ parlayacaktır. İbn Arabî'nin Endülüs'ten Şam'a hicreti, İslâm düşüncesinin en canlı (Batı için Endülüs'teki, Doğu için de Fars ülkesindeki) iki ocağının birleşmesinin sembolüdür.⁷³

Bu ruhî soy zincirinin esaslı bir halkası olan İbn Tufeyl, problemi İbn Sinâ'nın bıraktığı yerden alır ve İbn Bâcce'nin katkılarını da ona ekleyerek o hayali hikâyesini İslâm düşüncesinin bir mücevheri yapar.

İbn Sinâ, hayalî hikâyelerinde İbn Tufeyl'in sembolik kahramanlarını ve roman kurgusunu daha önce canlandırmıştı. Nitekim İbn Tufeyl eserinin girişinde şöyle der: "Adlarını üstad Ebu Ali'den (İbn Sinâ'dan) alan Hayy Bin Yakzân, Absâl ve Selâmân'ın hikâyesini anlatacağım."⁷⁴

Bu romandaki her kahraman, ruhî bir gerçekliğin ete kemiğe bürünmüş şeklidir:

Hayy, o ilk balçıktan hareketle aklın en üst aydınlanmalarına, dahası kendisini yaratmış olan ve "ruhundan ken-

⁷² Hayy Bin Yakzân, 59-67.

⁷³ Corbin'in "İran İslâm'ı" ile ilgili önemli eserlerinden ayrı olarak, ayrıca bkz: Muhammed İkbal, *Pers'te Metafizik*, Sindbad Yayınları, Paris, 1980.

⁷⁴ Hayy..., s. 18.

disine üflemiş” olan Allah’a yeniden kavuşturan tasavvufi keşfe kadar yükselen her zaman canlı zihindir (ki bu, Aristocu dilde “faal/etkin akıl” denilen şeyin simgesidir).

Absâl, dindar müslümandır. Vahye ve aktarıla gelen dînî malûmatın bilgisine sahiptir, fakat bu arada geleceğe de açıktır ve imanını daha güçlü bir şekilde içselleştirerek yaşayabilmesi için Hayy’ın felsefesinin kendisine kazandırabileceği bütün aydınlanmayı kabule hazırdır.

Selâmân ve arkadaşları ise, kendi gelenek, görenek ve dînî ritüellerinin içine kapanıp kalmış müminler yığınınını temsil eder. Onlar ilâhî mesajı, yetkili ağızlar ve alışla gelen uygulamalar olmadan başka türlü bilip öğrenmekten âcizdirler. O yüzden de Absâl gibi, Hayy’yı da reddederler.

Bununla birlikte bu romanda kesinlikle *alegori*, yani fiıklere soyutlama diliyle giydirilmiş basit bir elbise, söz konusu değildir. Tam aksine söz konusu olan *semboller* ve görünmezi görünür kılabilen şiirsel bir anlatımdır. Yani, duyularla algılanamayan veya kavramlarla tanımlanamayan hususların, mecaz yoluyla sunulması veya ortaya konmasıdır.

İbn Tufeyl’in eseri, sembol ve manevî irşad niteliğindedir. Yazarının ifadesiyle bu kitap bize “İşrakî (Doğu) felsefesinin sırlarını” açacaktır.

Romanın baş kahramanı (İbn Tufeyl’in kendi otobiyografik ruhî tecrübesini efsane şeklinde üzerine aktardığı) Hayy, beşerî kültürel mirastan yoksun olarak dünyaya gelmiştir.

Doğumuyla ilgili olarak, gerek Hz. Âdem gibi doğrudan doğruya çamurdan yaratılması, gerekse Hz. Musa gibi anesi tarafından suların akıntısına bırakılması şeklindeki iki

ayrı rivayette anlatıldığına göre ne babasını tanımıştır, ne de annesini.

Yaşayacağı ıssız adada, yana yakıla ağlayıp sızlamaları, yavrusunu kaybetmiş bir ceylânın onu sahiplenmesini kendi sütüyle besleyip büyütmesini sağlar.

Kendi kendine dünyaya gelmesi rivayetinde, Allah'ın lû-tuf ve keremi dillendirilir. O Allah ki hiç uyumaz, “uyanıktır” (yakzân), Kur’ân’da denildiği gibi, sürekli yaratan-dır ve “yaşayan”ın (Hayy’ın) babasıdır. Nitekim Allah her şeyin yaratıcısı olduğu için, İbn Tufeyl’in güzel benzetmesiyle, “güneşin ışığı dünya için ne ise, Allah’ın nuru da ruh için odur” (s. 28).

Bu nur eriştiği her şeyi yakıp kül eder ki “benzeri hâl sadece peygamberlerde olur” (s.29).

Her iki rivayette ceylânın tutum ve davranışı, bütün canlı varlıkların birliğini haydi haydi ifade etmiyor mu? Bu birliğin bilincine Hayy çok daha genel bir tarzda daha sonra varacaktır:

Zihninde hayvanlar âlemi ile bitkiler âlemini birlikte düşününce, beslenme ile büyümenin her ikisinde müşterek olduğunu, fakat hayvanların his, idrak ve hareket bakımından bitkilere üstün geldiklerini görür. Bununla birlikte bazen bitkilerde de, (meselâ çiçekler yönlerini güneşe doğru çevirdiklerinde, kökleri besleyici öğeleri buldukları istikamete doğru uzayıp gittiklerinde, vb. gibi) bir takım benzerlikler görülür.

*Bu gözlemlerinin neticesinde bitkiler ile hayvanlar ona tek ve aynı şeymiş gibi gelir. Çünkü her ikisinde de ortak olan aynı şey vardır, sadece biri diğerinden daha gelişmiş, daha yetkin hâldedir o kadar.*⁷⁵

⁷⁵ Age, s. 56.

Her şeyi kendi kendine öğrenen kahramanımızın zihnine takılan birinci mesele demek ki tek ile çok (vahdet ile kesret) arasındaki ilişkiler meselesidir.

Onun bu konuda ortaya attığı çeşitli meselelerin ayırtısına girmeksizin, sadece tek bir bilim dalıyla, yani astronomi ile ilgili araştırması üzerinde duracağız.

Bir ansiklopedi, tabip ve astronomi bilgini olan İbn Tufeyl, filozof ve ilâhiyatçı olarak, Kopernik'ten (1473-1553) dört yüzyıl önce, Batlamyus sistemini tartışmaya açan varsayımlar ileri sürer (s. 72-75).

İbn Rüşd, *Meteorlar/El-Âsâru'l-Ulviye*'sinde (ikinci kitap) İbn Tufeyl'den söz eder. Aristo'nun "Metafizik"i hakkındaki "orta" şerhinde (on ikinci kitap), Batlamyus'un (güneşin dünyanın çevresinde dönüşünü gösteren) hayali çemberler ve (bir gök cisminin dünyanın çevresinde çizdiği) daireler ile ilgili görüşlerini şiddetle tenkit ederken, İbn Tufeyl'in bu konudaki önemli katkısına dikkat çeker.

Nihayet Endülüslü büyük astronomi bilgini (Lâtinlerin Alpetragius diye bildikleri) El Bitrûcî, 13. yüzyılın başında, Batlamyus'un varsayımlarının yerine başka varsayımlar ortaya koymaya çalıştığı incelemesinin girişinde, "hocası" İbn Tufeyl'den şöyle bahseder:

Kardeşim, bilirsin ki meşhur Kadı Ebubekir İbn Tufeyl bize, astronomi sisteminde çeşitli hareketler için Batlamyus'un ortaya attığı kurallardan daha başka kurallar bulduğunu ve çemberler ve dairelere yer vermediğini söylüyordu. Bulduğu o yeni astronomi sistemiyle bütün bu hareketlerin açıkça tespit edildiğini ve bunda hiçbir hatanın görülmediğini belirtiyordu. Bu konuyu kaleme alıp yazacağını da vaat etmişti. Onun bu ilimdeki yüksek mertebesi herkesin malumudur.

İkinci mesele şu olacaktır: Âlem ezeli midir, yoksa sonradan mı yaratılmıştır?

Bu meselenin onun döneminde de temel bir mesele olduğu görülüyor. Nitekim İbn Rüşd, İbn Tufeyl'in kendisini hem hekimi, hem de veziri olduğu Muvahhidler Sultanı Ebu Yakup Yusuf'a (1163-1184) takdim ettiğinde, Sultanın kendisine ilk olarak kâinatın ezeli mi, yoksa yaratılmış mı olduğu sorusunu sorduğunu hatırlatır. İbn Rüşd, İbn Tufeyl'in bu konuda hükümdara ne demiş olduğunu bilmediği için, ihtiyaten susar. Zira akide konusunda Muvahhidlerle şaka olmazdı!

İbn Tufeyl düşüncesini kitabında hayli açık ve net bir şekilde ifade eder:

Bunların hepsinin tek bir fert gibi olduğunu anladığı ve şu oluşum ve bozuşum dünyasındaki cisimleri birlik ve bütünlükleriyle kavradığına benzer bir bakış açısından bakarak bütün var olanların sayısız parçaları içindeki birlik ve bütünlüklerini kavradığı zaman, bütün evrenin bir hiçlikten sonra mı var olmuş, yani yokluktan fışkırıp varlığa geçmiş bir şey mi, yoksa geçmişte de hiçbir zaman var olmaktan geri kalmamış ve asla yokluk nedir bilmemiş bir şey mi olduğunu merak etti. Bu mesele onu hayretler içerisinde bıraktı ve bu iki tezden hiçbirini diğerine üstün gelmedi. (s. 75)

Anlıyordu ki, yokken ortaya çıkan bir kâinat kavramı, kendisinden önceye ait bir zaman tasavvuru olmadan düşünülemez. Ne var ki, zaman da evrenin bütünleyici bir parçasıdır ve ondan ayrılamaz. Öyleyse zamandan daha sonra ortaya çıkmış bir âlem tasavvur edilemez. Ayrıca kendi kendine şöyle de diyordu:

Eğer bu âlem sonradan meydana gelmişse, mutlaka bir meydana getireninin olması gerekir. Fakat onu meydana getiren, niçin onu daha önce değil de falan anda meydana getirmiştir? Kendisine âniden dışarıdan yeni bir şey geldiği için mi? Ama ondan başka hiçbir şey mevcut değildi ki! Yoksa bizzat kendisinde bir değişiklik olduğu için mi? Fakat bu durumda o değişikliği meydana getiren nedir?

Senelerce bu mesele üzerinde durmadan kafa yordu. Bu iki tezden biri diğerine galip gelmeksizin, zihninde deliller birbirleriyle çatıştı durdu. (s. 76)

Hayy, bu araştırmadan yorgun düşünce, bu iki tezin her birinden doğan neticeleri incelemeye koyuldu. Belki bu neticeler aynıdır diye düşündü. Ve gerçekten de gördü ki, eğer meseleye yokluktan varlığa âniden fırlayıp çıkarak oluşmuş evren diye baksa, kendi başına varlık hâline gelememesi sonucunu çıkarıyordu, onu yokluktan fıskırtmak için bir yaratanın olması lâzımdı. Bu yaratana ise hiçbir duyuyla erişilemez. Zira herhangi bir duyu ile kendisine erişilecek olsaydı onun cisim olması gerekirdi. Cisim olduğunda da, âlemin bir parçasını oluşturur, üretilmiş olur ve bir üreticiye ihtiyacı olurdu. Şayet bu ikinci üretici de bir cisimse, üçüncü bir üretici lâzımdı, bu üçüncüsüne bir dördüncü ve sonsuza kadar devam edip gidecek bir silsile... Demek ki kâinat cisim olmayan bir yaratıcı gerektirir. (s. 77)

İbn Tufeyl'in –ve onun sözcüsü Hayy'ın– asıl gayesi, ah-lâkın da, imanın da, kâinatın ortaya çıkışıyla ilgili bu varsayımlara bilimlerce verilen cevaba bağlı olmadıklarını anlamaktır. İki bakış açısında da, yani birden ortaya çıkma veya ezelden beri var olma yahut da yaratılma meselesinde ilâhî ön kabul olduğu gibi durmaktadır:

Anladı ki var olan bütün şeyler var olmak için bu Yara-dana muhtaçtır ve aralarından hiçbir varlığını onsuz sür-düremez. Çünkü O, onların sebebi ve onlar da, O'nun neti-celeridir: İster yokluktan sonra varlığa geçmiş olsunlar, is-ter zaman bakımından onların hiçbir başlangıcı olmasın ve yokluk onların önüne asla geçmemiş olsun... Zira her iki du-rumda da sebeplidirler, bir yaratıcıya ihtiyaçları vardır ve var olmak için ona bağımlıdırlar: O devam etmeseydi, on-lar hiç devam edemezlerdi; O var olmasaydı, onlar hiç var olamazlardı; O kadim (ezeli) olmasaydı, onlar hiç olamazlardı. Dahası O, zatı itibariyle müstağnidir, onlardan vazgeçebi-lir ve asla onlara benzemez. (s. 80)

Demek ki İbn Tufeyl, Kur'ân'ın bize nasıl olup bittiğinin ayrıntısına girmeden Allah'ın her şey için sadece "Ol! Olur" (Yâsîn, 36/82) dediğini hatırlatan o daimi bilgilendirmesine bağlı kalarak, her olup bitende Allah'ın hazır bulunuşunun ve eyleminin bir "âyet"ini okumakla yetinir.

Ne var ki Allah'ın bütün bu tecelli ve tezahürleri müm-kün ve muhtemel olduğu için,

O andan itibaren apaçık göründü ki kendisinin asıl yet-kinliği ve mutluluğu bu zorunlu (vâcibü'l-vücûd), ezeli, ebe-di ve bir göz açıp yumma ânı kadar olsun ara vermeden dai-ma eylemde olan bu Varlık'ı müşahede etmeye dayanıyor-du. O kadar ki bu müşahede hâlindeyken ölüm âniden ge-lip çatsa, yine de hiç elem duymadan o mutluluğu devam ederdi. (s. 87)

Anladı ki diğer hayvan türlerinden farklı bir türdü ken-disi, bir başka gaye için yaratılmıştı ve diğer hiçbir canlı tü-rünün adanmadığı büyük dâvâyâ adanmıştı. (s. 94)

Kendisinin en asil parçasının ona Zorunlu Varlık'ı bilme imkânı verdiğini, dolayısıyla da bu Varlık ile biraz benzerlik içerdiğini anlayınca, Budistlerin ruhî çilesini andıran bir disiplin uygulamaya koyulur: Mağarasında hareketsiz durur, gözlerini yumar, zihninden de hayatla ilgili her tür düşüncüyü kovup atar. Kırk günlük kesintisiz oruçlar tutar. Bu çabaları onu kendinden geçmeye kadar varan vecd hâline götürür, böylece Allah'ın İradesiyle doğrudan, yaşanmış ve özdeşleşmiş tecrübeye erer. Bu şekilde “şuurunu kaybedip bayıldığı ve Hakikî Varlık'ın saf müşahedesiyle kendi varlığından çıkıp O'nun varlığında eridiği” (s. 109) oluyordu.

Kendini unutmaya ve Allah'a bütünüyle teslim olmasıyla “O'nun hükmünce davranmaya ve O'nun rızasına uygun hareket etmeye” (s. 102) muvaffak olur.

Vecde gelmek için Mevlâna'nın semâ eden dervişlerinin usullerini kullanır: Adanın veya evinin etrafında döner, bazen de “baş dönmesi tutuncaya kadar kendi etrafında dönerdi”. (s. 104)

Dünyadan ve kendisinden tuzaklaşıp bu yok (fenâ) oluşu, bu tasavvufu o, mutasavvıflardan ders almadan kendi kendine keşfeder.

Hayy, tasavvufi tecrübenin bu zirvesine ulaşınca, “âlem-i mahsusa (duyular dünyasına) geri döner”. (s. 121) Elli yaşına doğru, dış yardım almaksızın bilimin, bilgeliğin ve imanının bütün safhalarını katettiğinde, adasına bir başka adam gelir. Hz. Peygamber'in mesajının ve sünnetinin bilgisini edinerek İslâm dini üzere eğitilip yetişmiş olan Absâl'dır bu. “Bu din, geniş kesimlere (cumhura) hitap edildiğinde kullanılması gereken metotla, bütün hakikatlere suretler giydirilerek onları sembollerle ifade eden ve onların izlerini gönüllere nakşeden bir dindi” (s. 122)

Onun yanında Selâmân adlı bir diğer adam aynı dine inanmakta ve “bu dinin bütün emir ve yasaklarına uymakta ve ibadetlerini azami gayretle yapmaktadır”. (122)

Mamafih Absâl ve Selâmân adlarını taşıyan bu iki din-dar adam arasında derin bir fark vardı: “Absâl, gizli mânâya nüfuz etmeye ve tasavvufi anlamı keşfetmeye daha fazla çaba gösteriyordu. Tevile daha düşküncüydü. Selâmân ise daha ziyade zahire (dış anlama) sarılıyordu. Tevile kaçan yorumlardan, teemmül ve tefekkürden uzak durma eğilimindeydi. Fakat her ikisi de nefis muhasebesi yapmaya ve nefislerinin arzularına uymamaya özen gösteriyordu.” (s. 121-123)

Absâl Hayy’a insanların lisanını öğretince, karşılıklı olarak birbirlerini keşfedip anlamaları son derece verimli oldu. Absâl’in dînî yoldan öğrendiği Mutlak Kudret Sahibi Yüce Allah, melekleri, kitapları, peygamberleri, âhiret günü, cennet ve cehennemle ilgili bütün konuları, Hayy Bin Yakzân’ın kendi başına anlayıp bulmuş olmasından hiç şüphesi kalmadı. Kalp gözü açıldı ve düşünce alevi parladı. Çünkü akıl ile naklin (dînî esasların) birbiriyle uyduğuna gördü; tevil yolları önüne açıldı. Artık şeriatta anlamadığı bir şey, kapalı bir kapı, aydınlanmayan karanlık hiçbir şey kalmıyor ve böylece kendisi, “düşünüp anlayanlardan” ve “akıl sahiplerinden” biri hâline geliyordu. Absâl, Hayy Bin Yakzân’a hayranlık duymaya ve hürmet etmeye başladı ve onun “hiçbir korku duymayacak ve hiçbir üzüntü de hissetmeyecek” (Mâide, 5/69; Yunus, 10/62) Allah dostları arasında bulunduğu kesinlikle inandı. Onun hizmetine girdi, onu taklide koyuldu. Kendi dininde daha önce öğrendiği, Şeriatla belirlenmiş olan uygulamaları ve amelleri nasıl yapacağı konusunda onun yol göstericiliğine sarıldı.

Diğer taraftan Hayy Bin Yakzân da onunla ve durumuyla ilgili sorular sordu. Absâl da ona adasından, orada bulunan halktan, müslüman olmadan ve müslüman olduktan sonraki yaşayış tarzlarından bahsetti. Din tarafından belirlenmiş ilâhî âlem, cennet ve cehennem, diriliş, mahşer, hesap görülmesi, terazi ve sırat köprüsü gibi bütün hususları bir bir anlattı.

Hayy Bin Yakzân bu hususların hepsini anladı ve bunlarda kendisinin daha önce zihnen ulvî makamda müşahede etmiş olduklarıyla çatışan hiçbir yan görmedi.

Bu konuları anlatan ve yayıp duyuran kimsenin anlatıklarının doğruluğunu, sözlerindeki samimiyeti ve kendisinin gerçekten de Allah'ın elçisi olduğunu tasdik etti. Ona güvendi, doğruluğuna inandı ve onun peygamber olduğuna iman etti.

Daha sonra ona bu elçinin getirdiği dinî emir ve yasakları ve mutlaka yapılmasını istediği dinî uygulamaları sordu. Absâl da ona namazı, zekâtı, orucu, haccı ve aynı türden görünür diğer ibadetleri anlattı. Hayy bu farîzaları kabul etti ve doğruluğundan hiç şüphe etmediği kimse tarafından verilmiş bu emre itaat etmek için onları yerine getirmeye başladı. (s. 128-129)

Bu harikulâde ruhî tecrübenin sonu ve Hayy ile Absâl'ın bunu müminler kitlesiyle paylaşmak istediklerinde uğradıkları başarısızlık trajiktir.

Hayy'ın şu tür sorularının bu başarısızlıkta pek az rolü vardır:

“Yine de iki konuda hayrete düşüyor ve bunların sebebi hikmetini anlayamıyordu.

Birincisi, o peygamber insanlara ilâhî âlemi neden daha çok mecazlar ve remizler yoluyla tanıtmıştı? Hakikati bütün

çıplaklığıyla takdim etmekten niçin kaçınmıştı? Allah'a bir beden giydirmek, Hakikat'in cevherine O'nun uzak ve alâkasız olduğu şeyleri atfetmek, insanları mükâfat, cezalar, âhîret hayatı ile ilgili hususlarda da vahim hatalara düşürebilir.

İkincisi, niçin emir, yasaklar ve ibadetlerle ilgili sadece bu hükümlerle yetinmişti? Niçin servet edinmeye izin vermiş ve yiyecekler konusunda geniş bir serbestliğe müsaade etmişti? İşte bu yüzden insanlar boş işlerle vakit geçiriyorlar da, Hak'tan yüz çeviriyorlardı. Çünkü onun düşüncesine göre, insan ancak hayatta kalacak kadar yemeliydi. Zenginliğe gelince, onun gözünde bunun hiç gereği yoktu. Dinin servetle, meselâ zekâtla, alım satım, faiz, şeriat tarafından belirlenmiş veya hâkimin takdirine bırakılmış cezalarla ilgili çeşitli hükümlerle ne ilgisi vardı? Bütün bunlar ona tuhaf ve gereksiz görünüyordu. Kendi kendine, eğer insanlar meselenin hakikatini kavrasalar, elbette bu boş heveslerden yüz çevirip Hakk'a yönelirler ve bütün bunlardan vazgeçerler diyordu. Çünkü hiç kimsenin zekât verecek kadar özel malı olmazdı. Öyle bir malı gizlice çalanın elinin kesilmesine, açıktan gasp edenin de hayatını kaybetmesine gerek kalmazdı.

Kendisini böyle bir hayale kaptırmasının sebebi, bütün insanların mükemmel bir yaratılışa, kavrayışlı bir zihne ve sarsılmaz bir iradeye sahip olduklarını sanmasındandı. Fikirlerinin donukluk ve sakatlığından, muhakemelerinin yanlışlığından ve sebatsız oluşlarından haberi yoktu. Çünkü bilmiyordu ki onlar tıpkı bir "koyun sürüsü gibidirler, hatta daha da şaşkındırlar!"⁷⁶

Nihâî başarısızlık da, ilk İslâm anlayışınıninkine benzer bu "açık" iman ile onun kemikleşmiş şekli olan "kapalı" ge-

⁷⁶ Furkân, 25/44; Hayy..., s. 128-131.

lenek arasındaki çatışmadan kaynaklandı. Müslüman İspanya'nın dramı işte burada kendini gösterir: İslâm filozof veya sûfilerinin ruhi düşünce ve inancı ile İslâm “fukahâ”sının baskıcı şekilcilik ve ritüelciliği arasındaki köklü tezat... Zaten Hicret'in dördüncü yüzyılından itibaren bütün İslâm tarihini boydan boya kateden, yayılmasını durduran ve silkinip kendine gelmesini engelleyen trajedinin tâ kendisidir bu.

Absâl ile tam uyum içinde, insanlar için sevgiyle dopdolu ve onların selâmeti için arzulu Hayy, yapayalnızken bulup keşfettiği, Absâl'ın da Vahyi ve Hz. Peygamber'i kendisine tanıtarak teyit ettiği o ışıklarla onları aydınlatmak ister.

“Derken Hayy Bin Yakzân, insanları bilgilendirmeye ve bilgeliğin sırlarını onlara açmaya koyulur. Fakat onların peşin hükümlerine ters düşen bazı hakikatleri açıklamak için dış anlamın biraz üstüne çıkar çıkmaz, insanlar ondan uzaklaşmaya başlarlar. Çünkü nefisleri onun getirdiği bilgilerden nefret ediyor ve bir yabancıya karşı gösterilmesi gereken nezaket icabı ve dostları Absâl'a saygılarından ötürü kendisine güler yüz gösterecekler de, içten içe büyük öfke duyuyorlardı. Hayy Bin Yakzân gece gündüz demeden onlara bilgi aktarmaktan ve gerek özel olarak, gerekse herkesin önünde hakikati onlara açıklamaktan hiç geri kalmadı. Ama neticede insanlar kendisinden daha fazla nefret ediyor ve ondan daha çok uzaklaşıyorlardı. Hâlbuki onlar hayrın dostları, doğrunun da isteklileriydiler. Ancak fitrî noksanlıklarından ötürü, doğruyu (hakı) asıl yolundan araştırmıyor, gerektiği taraftan doğrusunu öğrenerek almıyorlar ve doğrunun kendi asıl kapısını da çalmıyorlardı, onu otoritelerin (üstâdların) aracılığı ile öğrenmeyi tercih ediyorlardı.

Onların durumunu düzeltmede yılgınlığa düştü ve kendilerini ikna edebilmekten umudunu kesti. Bu arada her çeşit insanı ardı ardınca yakından araştırıp inceleyince gördü ki onlar “kendilerinde bulunanla sevinmekteler; hevâ ve heveslerini tanrılaştırmaktalar”⁷⁷, arzularını putlaştırıyor, bu dünyanın boş ıvır zıvırını toplamak için kendilerini parçalıyor, onları yığıp biriktirmek için harap oluyor, mezarlarına girinceye dek aç gözlülük saplantısı içinde kıvranıyorlar*. Uyarılar kendilerine kâr etmiyor, güzel öğütler onları amelle sevketmiyor, fikrî tartışmalar ise, onların inatçılığını arttırmaktan başka bir şeye yaramıyor. Bilgelige, hikmete gelince, onlar onun yolunu bile bilmiyorlar ve ondan en ufak nasipleri dahi yok. Tam bir körlüğün içine dalıp gitmişler ve “kazandıkları kalplerini paslandırıp köreltmış”⁷⁸ “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de perde vardır ve büyük azap onları bekliyor.”⁷⁹

İnsanların çeşitli hâllerini ve çoğunun akıldan yoksun hayvanlar derekesinde olduğunu görüp anlayınca, her türlü hikmet, hidayet, destek ve başarının Peygamberlerin söylediklerinde ve onların Şeriat yoluyla getirip öğrettiklerinde bulunduğunu, onun hâricinde başka bir şeyin mümkün olmadığını ve ona başka bir şeyin ilâve edilemeyeceğini kabul ve itiraf etti. (s. 134-135)

Derken umut kırıcı ve heyhat neredeyse bin yıllık şu sonuç ortaya çıkar:

⁷⁷ Rûm, 30/32 ve Câsiye, 45/23.

* 102. sûre olan Tekâsür sûresinin ilk iki âyetine gönderme var. (Buradaki anlamı tam kavramak için Muhammed Esed meâline bakmak lâzım), çev.

⁷⁸ Muttâfîfîn, 83/14.

⁷⁹ Bakara, 2/7.

Neticede Selâmân ve arkadaşlarının yanına gitti. Yaptığı konuşmalardan dolayı onlardan özür dileyip sözlerini geri aldı. Bundan böyle onlar gibi düşündüğünü ve onların yolunun kendisinin de yolu olduğunu bildirdi. Şeriatın sınırlarını ve dış uygulamalarını titizlikle gözetmelerini, kendilerini ilgilendirmeyen konularda fazla derine dalmamalarını, müteşâbihlere (anlamları kapalı olan âyetlere) olduğu gibi inanmalarını, sapkınlıktan ve şahsî kanaatlerden yüz çevirmelerini, erdemli ataların (selefi sâlihînin) yolu üzere gidip bidatlerden kaçınmalarını tavsiye etti. Geniş kesimleri Şeriata kayıtsız kalmamaları için uyarmalarını, onları dünyaya bağlanmaktan uzak tutmaya çalışmalarını söyledi ve kendisinin de bu dalaletle karşı dikkatli olacağı sözünü verdi.

Çünkü kendisi ve dostu Absâl şunu iyice anlamıştı, bu kyun sürüsünü andıran âciz insanlar için başka kurtuluş yolu yoktur. Şayet onlar, derin tefekkür ve soyut düşüncenin yükseklerine doğru sevk etmek için bilip yaşaya geldiklerinden koparılacak olurlarsa, ne yapacaklarını bilemez hâlde bocalayıp kalırlar. Saadete ve ruh sükûnuna ermiş kimselerin derecesine yükselemezler. Sallantıda ve tereddütte kalırlar, âkıbetleri de fenâ olur. (s. 137)

İbn Rüşd (Averroès)

1126-1198

İbn Rüşd'ün Endülü's İslâm'ına yaptığı katkıyı bulup ortaya çıkarmak, yüzyıllardır eserleri üzerinde yapılagelen indirgemeci yorumlardan ötürü zorlaşmıştır.

İbn Rüşd'e çoğunlukla Aristo'nun yorumcusu gözüyle bakılmıştır. Dante onu, saygı duyduğu, fakat dînî sebeplerden ötürü yine de ancak cehennemin şerefli bir yerine yerleştirebildiği şu âlimler arasına koyar: Sokrat, Ef-lâtun, Aristo, Öklid, İbn Sinâ ve "büyük yorumcu İbn Rüşd".⁸⁰ Aristo'nun büyük şârihi (şerh edicisi, yorumcusu)! Evet, kendisini hep böyle gördüler. Onun izinde giden Sijer dö Braban (Siger de Brabant) veya onunla polemiğe giren Akinalı Aziz Toma gibi, Hıristiyan veya Yahudi ilâhiyatçı ve filozoflarından o önemli "Lâtin İbn Rüşdcülüğü" tartışmalarına katılanların hepsi de onu şârih olarak tanıdılar.

13. ve 14. yüzyıllarda İbn Rüşd, bütün fikrî tartışmaların odağı oldu.

Sömürgecilik döneminde ise bu tema, İslâm kültürünün açık ve net inkârına dönüştü. Nitekim Paris'te 1925'te neşredilen *İslâm Siyaseti Elkitabı*'nda bu inkârın en karika-

⁸⁰ Dante, *İlâhî Komedyâ*, Cehennem, 5. ilâhî, s. 144.

türize edilmiş hâlini okuyabilirsiniz: “Tedavi edilemeyecek umutsuz bir hastalığa düşer olmuş ve kullanımdan kalkmış olan Arap ilmi, Ortaçağ’da Yahudiler tarafından kaleme alınmış *Grek yazarlarının bir derlemesinden* oluşur.”⁸¹

Bizzat Ernest Rönan (Ernest Renan) da 1852’de “İbn Rüşt ve İbn Rüştçülük” hakkındaki tezinin önsözüne koyduğu şu ifadeyle bu asılsız masalın yayılmasına katkıda bulunmuştur: “Sâmîlerin (burada Araplar kastediliyor, çev.) felsefesi, tamamıyla dışarıdan alınma ve önemli bir bilgi de ortaya koyamayan, Grek felsefesinin bir taklidinden ibarettir.”⁸² Ortaçağ’da ortaya atılmış kâfir bir İbn Rüşt efsanesine karşı çıkmasına rağmen, İbn Rüşt düşüncesini, din konusunda tıpkı kendisi gibi hür düşünceli bir akılcının düşüncesi olarak yorumlarken, büyük ölçüde o iddianın etkisi altında kalır. Yaptığı uzun araştırmalar, özellikle de (aslında Rönan’ın tavrına pek de uzak olmayan) Munk’un⁸³ araştırmalarından sonra, kendisinin din karşıtı tutumu, onu İslâm’ın güncelliğini kavramaktan alıkoysa da, kitabının 1866’daki üçüncü baskısında Rönan dürüstçe şu itirafta bulunmaktan da geri kalmaz: “Arap felsefesi, insanlığın düşünce tarihinde elbette muazzam bir hadisedir.”⁸⁴

Tarihçiler nezdinde İbn Rüşt’ün felsefî düşüncesinin Aristo’nunkine, hukukî düşüncesinin de Mâlikî “fukahâ”sının düşüncesine indirgenmesi durumu daha da vahimleştirdi. Meselâ R. Brançving (Brunschwing) “Hukukçu İbn Rüşt” incelemesinde, (özellikle Hıristiyanların Afri-

⁸¹ Brossard Yayınları, s. 54, Paris, 1952.

⁸² Calmann-Lévy Yayınları, s. VIII, Paris, 1952.

⁸³ S. Munk, *Yahudi ve Arap Felsefeleri Harmanı*, 1857.

⁸⁴ Renan, *Bütün Eserleri*, Calmann-Lévy Yayınları, c. 3, s. 16, Paris, 1949.

ka'ya sürgün edilmesini isteyen dar kafalı Mâlikî fakîhi) dedesi gibi Kurtuba (ve Sevilla) baş kadısı olduğunu hatırlattıktan sonra, İbn Rüşd'ün (hukukî yorum elkitabı) "Bîdâye"yi tahlil ederken, Mâlikî "fukahâ"sı ile bilhassa kadının statüsü konusunda ufak tefek bazı görüş ayrılıkları olduğunu tespit eder, fakat şu sonuca varır: "İbn Rüşd'ün cüreti daha ilerisine gitmez. Bazı tâli meselelerde ortaya attığı orijinal çözümler son derece az sayıdadır."⁸⁵ İbn Rüşd, "Ehl-i Sünnet geleneğine titizce riayet"⁸⁶ içindedir.

R. Brançving, İbn Rüşd'ün Mâlikîlik'ten ziyade diğer mezheplere başvurduğunu, "Mâlikîliğe hiçbir ayrıcalık tanımadığını"⁸⁷; Medine geleneği (Mâlikîlik) için hiçbir özel bağlılık işareti vermediğini⁸⁸, buna karşılık "Endülüs"ün özgün durumuna⁸⁹ apayrı bir önem atfettiğini not eder. Bu durumda nasıl oluyor da bu yazar, diğer Mâlikî "fukahâ"sı ve onların dînî tekelciliği arasında derin bir ayrılık değil de, ufak tefek görüş farklılıkları tespit ediyor?

Daha da garibi, aynı yazar, İbn Rüşd'ün sadece Sünnî mezhep farklarını aşmakla kalmadığına dikkat çekmekle kalmaz, onun Hz. Muhammed'in mesajının da ötesinde, bütünüyle İbrahimî geleneğe, yani Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e vahyolunan "üç şeriata" da başvurmada tereddüt etmediğini belirtir.

Bahsettiği şeyden gereken bütün sonuçları çıkarmasına rağmen, Rönan bile şu notu düşer: "Sık sık onun

⁸⁵ R. Brunshwing, *Lévy-Provençal Hatırasına... Araştırmalar*, s. 57, Maissonneuve et Larose Yayınları, Paris, 1962.

⁸⁶ Age, s. 66.

⁸⁷ Age, s. 40.

⁸⁸ Age, s. 47.

⁸⁹ Age, s. 40.

kaleminden *bütün şeriatlar, yani günümüzde hâlen mevcut olan üç şeriat*, ifadeleri dökülür ve bunlar onun zihninde cüretkâr bir genelleştirme yapıldığının işareti gibidir.”⁹⁰

Tezinin bir başka bölümünde tekrar bu formülü zikredererek şunu ilâve eder: “Bu ifadenin bütün Ortaçağ boyunca kendisine yapıştırılan zındıklık sıfatına hayli katkıda bulunduğu kesindir.”⁹¹

Oysa tam aksine başka hususlarda olduğu gibi bu noktada da İbn Rüşt, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed gibi semavi bir şeriatla gelmiş olanları bütün diğer peygamberlerin üstünde tutan Kur’ân’ın lâfzına ve ruhuna sadık kalmıştır:

(Geçmişte vahyedilenlerden) bugüne ulaşan doğru haberleri tasdik eden bu ilâhî kelâmı, sana safha safha indiren O’dur. Tevrat ve İncil’i de O indirmişti. Âl-i İmrân, 3/3

Allah, Nuh’a buyurduğu şeyleri size de din olarak buyurmuştur. Sana vahyettik; İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya da buyurduk ki: Dine bağlı kalın, onda ayrılığa düşmeyin! Şûrâ, 42/13

Ey Ehl-i Kitap! Tevrat’a, İncil’e ve Rabbiniz tarafından size indirilen her şeye (tam olarak) uymadıkça, inançlarımızı sağlam bir temele oturtmuş olmazsınız! Mâide, 5/68

Bütün bunlardan sonra, (ey insanoğlu!), sana indirdiğimiz şey’in doğruluğundan şüphede isen, önceki çağlarda vahyedilmiş metin(ler)i okuyanlara sor! Yunus, 10/94

Demek ki İbn Rüşt, Hristiyan Ortaçağının kendisini tanıtmak istediği gibi ne zındıktır, ne de Rönan’ın takdim

⁹⁰ Age, s. 166, 1852 baskısı.

⁹¹ Age, s. 294.

ettiği şekilde aşkınlığın (müteâl olanın) inkârcısıdır, aksine o, “fukahâ”nın yoz ve yobaz lâfızcılık ve şekilciliğinin/ritüelciliğinin ötesinde, İslâm'ın Kur'ânî kaynağını yeniden bulan bir müslümandır.

Ne Aristo'nun basit bir yorumcusu, ne de (“Muvatta”ını aslında ezbere bildiği) İmam Mâlik'in şerhleriyle körleşmiş taklitçi bir fıkıhçı olan İbn Rüşd, İslâm'ın ilk ve orijinal hâlini, Kur'ân mesajının o İslâm'ını, isterse Medine bölgesinin olsun, yüzyılların bölgesel gelenekleriyle üzeri örtül-müş evrensel mesajı yeniden bulma çabası içindedir.

İbn Rüşd'ün orijinal katkısını, ne onun Aristo “şerhleri”nde bulabiliriz, ne Grek felsefesi ile nebevî vahyin bağdaşıp bağdaşmayacağı gibi yanlış bir meseleden hareketle gelişen Gazalî ile olan fikir tartışmalarında, ne de Mâlikî “kadısı” olarak verdiği fetvalarının külliyyatında...

İbn Rüşd gerçek anlamda kendi adına sadece, “Ek/Zamîme” ve (inancın yanlış yorumlanmasıyla ilgili mugalataları çürütüp atan) “Menâhic'il-Edille” adlı iki ilâvesiyle birlikte, *Din ile Felsefe Arasındaki Âhenk Üzerine Önemli İnceleme/Kitâbü Faslı'l-Makâl* adlı eserinde konuşur.

İlk en önemli yanlış yorum (ki bütün diğerleri bundan kaynaklanır), felsefenin bizzat tarifiyle ilgili yorumdur.

Eserinin daha başında İbn Rüşd, İmana ve Şeriata saf ve katıksız hâllerleriyle saygı göstereceğini belirtir: “Bu incelemenin hedefi, Şariat noktainazarından felsefe ve mantık tahsili yapmanın serbest (mubah) mi yoksa yasak (mahzur) mı, ya da Şariatça gerek tavsiye edilme (mendûb), gerekse zorunlu görülme (vacip) bakımından gerekli olup olmadığının araştırmaktır.”

İbn Rüşd şu kıyastan yola çıkar: “Felsefe, kâinatın sebep ve gayesi bakımından incelenmesidir; imdi, İlâhî Şariat böy-

le bir incelemeyi zorunlu kılar; o hâlde Şeriat felsefenin olmasını ister.”⁹²

Birinci ve köklü yanlış yorumlama, terimin Kur’ânî anlamıyla değil de, Aristocu anlamıyla felsefeyi “kâinatın sebep ve gayesi bakımından incelenmesi” olarak değerlendirmektir.

Aristo’ya göre âlemin “ilk hareket ettiricisi” bütün varlıkları kendisine çağırır. Öyleyse bu gâyet (ereklilik/teleoloji), tam anlamıyla içkindir, yani asıl mesele, bütün varlıkların kendi nihâi gayelerine doğru bir yükselişi meselesidir.

Kur’ân’a göre ise bu hareket, sadece tersi yönde değil, fakat özü bakımından da farklıdır. Çünkü Allah yaratıcıdır, aşkındır, yani yaratılmışlarla hiçbir ortak yanı yoktur. Yaratılmışlar, O’nun ne olduğunu değil, ancak ne yaptığını bilebilirler. Dolayısıyla bu, *eylem* felsefesidir, *varlık* felsefesi değil. Her şey, Allah’ın hâzır ve nâzır oluşunun ve de eyleminin bir “işareti” (âyeti), Allah’ın bizimle konuştuğu bir lisandır.

Demek ki Allah, kesintisiz bir devamlılık içinde sürüp giden bir varlıklar hiyerarşisinin zirvesi değil, tam aksine yaratıcı kaynak, var eden eylemdir. O’nu ne duyularımızla kavrayabiliriz, ne de bildiğimiz kavramlarla tanımlayabiliriz. Fakat biz O’nu sadece mecazlar ve semboller aracılığıyla tarif edebiliriz, tıpkı Allah’ın insanlara mesajlarını ancak meseller yoluyla iletmesi gibi... Nitekim Kur’ân’da Allah buyurur: “İşte Allah hak ile batılı böyle bir benzetmeyle (meselle) gözler önüne serer” (Ra’d, 13/17); “Düşünüp ders çıkarsınlar diye, Allah insanlara böyle temsiller

⁹² İbn Rüşd, *Fasli’l-Makâl*, böl. 1, s. 9.

getirir” (İbrahim, 14/25); “O size bir misal veriyor... İşte akıllarını kullanan insanlara âyetlerimizi/mesajlarımızı böyle açıklarız” (Rûm, 30/28).

İbn Rüşd kendisini Aristo’dan ayıran farkı net bir şekilde ortaya koyar: Bütün varlıkları kendisine doğru çeken ve düşüncenin düşüncesi olan o “ilk hareket ettirici”nin, aşkın ve yaratıcı, bir şeye “Ol! ve o olur” (Bakara, 2/117 ve diğer âyetler) diyen Kur’ân’ın Allah’ı ile hiçbir alâkası yoktur.

İbn Rüşd açısından mademki dünya vardır ve oluşuma boyun eğmektedir, öyleyse Tanrı değildir, yaratılmıştır.

Allah ile ilişkisi nedir? Bir kere, her şey Allah’a aittir.⁹³ Beşerî bilgiden farklı olarak O’nda, bilme fiili (edimi), yaratma fiili ile zamandaştır.

*İlâhî bilgi, beşerî bilgiden farklıdır. Çünkü varlıkların varoluşu, bizim bilgimizin sebebidir, hâlbuki Allah’ın bilgisi varlıkların varoluşlarının sebebidir.*⁹⁴

O’nun yaratışı sürekli. Çünkü O durmadan yaratmaya devam eden Yaratıcı’dır (Yâsîn, 36/81*) ve “O her an yaratma hâlinde” (Rahmân, 55/29). Allah zamanı, âlemle birlikte yaratmıştır. O yüzden O, zaman içre değildir. Yaratmanın “öncesi” yoktur. Zira zaman ancak hareketler arasındaki bir ilişkidir. Allah hakkında “ne başlangıcı vardır, ne sonu, ne de O’nun geçmiş veya gelecek zamanda olduğu söylenebilir.”⁹⁵

⁹³ Bakara, 2/116 ve diğer âyetler: “Göklerde ve yerde olanlar O’nundur.”

⁹⁴ İbn Rüşd, *Domina*, s. 130, Hourani’nin İngilizce tercümesine göre.

* Bu âyette geçen “Hallâk” kelimesi, “Hâlık”tan öte bir sıfattır. “Hâlık”, yaratan, yaratıcı anlamına gelirken, “Hallâk” durmadan yaratan, sürekli yaratmakta olan manasını taşır, çev.

⁹⁵ *Tehâfüt*, parag. 39, s. 23, Bouyges Yayınları.

İbn Rüşd, âlem ile Allah arasındaki şu temel farka dikkat çeker:

*Bir birini takip eden ve devamlılık gösteren hareketlerde, hele hele bir diğer insanı doğuran insan misalinde olduğu gibi, öncekinin sonrakinin sebebi olduğunu gösteren hususlarda durum böyle değildir.*⁹⁶

Böylece İbn Rüşd, İhlâs suresinin 3. âyetinde “O doğurmamıştır, doğurulmamıştır” şeklinde vurgulandığı hâliyle, Allah’ın aşkınlığını şeksiz şüphesiz kabul eder.

Allah zaman içinde yaratmamıştır, çünkü zamanı evrenle beraber var etmiştir. O hâlde zaman, kâinatın içinde, nesneler ile onların değişimleri arasındaki bir ilişkiden ibarettir.

Allah’ı insana benzetmekten uzak durmak ve Allah’ın aşkınlığını gözetmek için insanların anlayış seviyelerine uygun imajlarla (benzetmelerle) sunulan mesajın (vahyin) “lâfzının” ötesine gitmeliyiz. İbn Rüşd, bunun misallerini yaratışla ilgili olarak şöyle verir: “Kur’ân âyetlerinin dış anlamına bakacak olursak, Allah’ın kâinatı ve zamanı yaratmadan önce bir zamanın var olduğu zannına kapılırız.”⁹⁷ (Meselâ: Altı günde yaratma).

İbn Rüşd, Allah’ın aşkınlığına gölge düşürebilecek her türlü insan biçimciliği (Allah’ın insana benzetilmesini) reddederek, Allah’a irade atfedilemeyeceğini belirtir, çünkü bu tasavvur, insandaki gibi O’nda da önce bir niyet ardından onun gerçekleştirilmesinin söz konusu olduğunu düşündürür. Aynı şekilde insanlardan farklı ola-

⁹⁶ Age, parag 31, s. 21.

⁹⁷ *Fasli'l-Makâl*, böl. 2, parag, 13, 3.

rak Allah'ta soyut düşünce ile somut hususiyet ayırımı da yapılamaz. Beşerî bilgi ve irade ile Allah'a mecazen atfettiğimiz “irade” veya “bilgi” arasındaki bu köklü kopukluk, Allah'ın aşkınlığına riayeti sağlar.

İşte ancak bu “mecazî” yorum, bizi hem Allah'ı insan gibi görmekten kurtarabilir, hem de felsefenin imandan ve aklın da vahiyden vazgeçebileceği (ihtiyaç duymayabileceği) kuruntusunu bizden söküp atabilir. Çünkü biz Allah'ı ne duyularımızla algılayıp görebiliriz, ne de kavramlarımızla O'nu tanımlayabiliriz. Biz O'nu sadece sembollerle “ifade edebiliriz”, tıpkı O'nun da bizimle mesajında mesellerle konuştuğu gibi... Vahiy, bizi yaratılış fiilini bilip tanımaya götüren, fakat onun nasıl gerçekleştiğini ortaya koyamayan aklın nöbetini devralır.

Böylece felsefenin ve aklın her türlü “yeterlik/müstağnilik” iddiası reddedilip atılır, tıpkı her çeşit “sudur” teorisinin de dışlandığı gibi: Beşerî, fazlasıyla beşerî terimlerle bizim Allah'ın eylemi ve ilmi dediğimiz şeyler, “O'ndan, ne O'nu buna zorlayan bir mecburiyetten dolayı zuhur eder, ne cevherinden ötürü, ne de O'nun dışındaki bir şey yüzünden ortaya çıkar.”⁹⁸

Allah ile evren arasındaki ilişkiyi (mecazen) belirlememize imkân veren tek ilişki, emir ilişkisidir. Bu, müslüman ilâhiyatçı ve hukukçuların en sağlıklı Ehl-i Sünnet anlayışına tam anlamıyla uygundur.

İbn Rüşt'ün üzerinde hayli ısrarla durduğu fikir, Kur'ân metninin mecazî veya daha ziyade de remzî yorumlama fikridir. Bu şekilde yorumlama, filozofa yapılan önemli bir çağrı, her türlü “yeterlilik/müstağnilik” duygusuna karşı da bir hatırlatmadır. Benim Allah hakkında söylediklerimin bir

⁹⁸ Age, parag, 9, s. 15.

insan tarafından söylendiğini ve kullandığım ifade biçiminin İlâhî Gerçeklikle, yani Hakk'la hiçbir ortak yanının bulunmadığını asla akıldan çıkarmamaya bir davettir.

İbn Rüşd'ün İslâm düşüncesine temel katkısı işte budur. İslâm düşüncesine dogmatik değil, aksine *tenkitçi* bir yaklaşım getirmiş, bir *eleştirel felsefe* armağan etmiştir. Kur'an'a uygun olarak tefekkürü ve aklı yücelten ve onların ulaşabilecekleri son noktaya kadar hakkıyla kullanılmasını isteyen, ama sınırlarının ve ön kabullerinin bilincinde olan tenkitçi bir felsefe... Akıl ve tefekkürümüzün bütün imkânlarını sonuna kadar kullandıktan sonra da, idrakimizin ermediği noktaları bize açıklayıp gösteren vahye tam bir teslimiyetle bağlanmayı öğreten bir felsefe...

Felsefe bize Allah'ın ne olmadığı bilincini kazandırarak kurtarıcı bir rol oynar. Biz O'nu sırf kendi düşüncemizle anlayıp kavrayamayız. O'nun mesajını tam olarak alabilmek için o mesaja hem gözümüzü, hem de gönlümüzü açmamız gerekir.

Gazalî, her felsefeyi Aristo felsefesiyle (veya en azından Aristo'nun müslüman izleyicilerinin felsefe imajıyla) özdeşleştirdiğinden, hayata ve inanca anlam kazandırmada felsefenin bu seçkin rolünü kavrayamamıştır. İbn Rüşd tarafından Gazalî'nin *Felsefecilerin Reddi*'ne karşı kaleme alınmış *Reddin Reddi*'ndeki keskinlik bundandır. Fakat aklın gücünün sona erdiği yerde vahye müracaat etme konusunda Gazalî ile İbn Rüşd fikir birliği içindedir:

İnsan idrakinin kısıtlı bakış açısı yüzünden kavrayamadığı bütün hususlarda Şeriat'a başvurma ihtiyacı konusunda söylediklerinde haklıdır. Çünkü vahiy yoluyla edinilen bilgi, akıl yoluyla edinilen bilgileri tamamlamaya yarar. Yani, (be-

şer) idrakinin kavramaktan âciz kaldığı bütün şeyleri, Allah vahiy aracılığıyla insana bildirir. İnsanın hayatı ve yaşantısı için gerekli olan şeyin ilmini bilmenin âcizliği konusunda, şu ayırımı yapmak gerekir: a) idrakin yapısı icabı hiçbir şekilde kavrayamadığı mutlak âcizlik; b) gerek fitratından, gerekse eğitim eksikliği gibi dış bir etkenden ileri gelen bir insan sınıfının tabiatıyla ilgili izâfî âcizlik. Vahiy ilmi, işte bütün bu sınıflar için bir rahmettir.⁹⁹

O hâlde İbn Rüşd'ün felsefesi, dogmatizme ve lâfızcılığa kapanıp kalmayan bir ilâhiyat için kurtarıcı bir hazırlık dersidir.

İbn Rüşd, Aristo'dan ve el-Kindî veya İbn Sinâ gibi Aristo nüfuzu altındaki müslüman filozoflardan, Gazalî'nin yapmadığı tarzda onları daha derinlemesine tenkit eder ve onların hatasını kökünden temizler. Yani mantıkî düşüncenin ve kurallarının gerçek varlığın kanunu olduğu, hatta bu gerçek varlığın kanununu yaptıkları şeklindeki önyargıyı yıkarak onlardan ayrılır. Varlığın künhüne sırf akılla erişilemez.

İbn Rüşd burada da şu Kur'ânî mesaja sadık kalır: Biz Allah'ı zatı itibariyle tanıyamayız, O'nu yalnızca bize "âyetleri" yoluyla açıkladığı şekilde ve ancak bu vahyi kabul ettiğimiz ve o "âyetler" üzerinde kafa yordüğümüz takdirde tanıyabiliriz.

Allah, bizim kavramlarımızla idrak edebileceğimiz bir varlık değildir, her şeyi yaratan ve kavramlarımızı her bakımdan aşan filin (edimin) ta kendisidir. Felsefe ancak, gerçeği –ve hele hele en üstün gerçek olan Allah'ı– kendi düşündüğü şeye "indirgeme/irca etme" iddiasında bulundu-

⁹⁹ *Tehâfüt*, parag. 221, s. 255-256.

ğu zaman, yani “yeterliliğini/müstağniliğini” ilân ettiği zaman sakatlanmış olur ve mahkûm edilebilir.

İbn Rüşd; ölüm, ruhun ölümsüzlüğü veya bedenlerin yeniden dirilişi meselelerini ele aldığında da tutumunu aynı istikamette sürdürür. Bu konularda felsefenin sınırlarını kabullenir ve bütün o sahayı imana bırakır.

O da, Gazalî gibi, bu sorulara sırf aklın kavramlarıyla cevap verilmeye kalkılırsa, işin mantikî tutarsızlıkla sonuçlanacağı kanaatini taşır. Aralarındaki fark, Gazalî’nin felsefecilerin çelişkilerini ve tutarsızlıklarını bulmakla yetinmesidir.

İbn Rüşd, bu tutarsızlıklardan zevklenip durmakla yetinmez, bunların kaynağını da gösterir. Bu ise, filozofların bu meselelere, sanki düşünce, gerçek varlıkla birlikte bulunabilir ve onu kullanıp tüketebilirmiş gibi, sırf kendi kavramlarıyla, ispatlama yoluyla cevap verme iddialarıdır. İbn Rüşd, bu noktada ilmî tevazuun örneğini verir ve bize seslenen şu Kur’ân âyetine sarılır: “Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrinden ibarettir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.” (İsrâ, 17/85)

İbn Rüşd’ün, ruhun ölümsüzlüğü ve bedenlerin dirilmesi arasında, felsefe alanında meseleyi kestirip atma gibi bir büyükleme yoktur. Onca âyet tamamen beşerî imajlarla cennetin hazlarını ve cehennemin azaplarını anlatırken, o sadece vahiyde, Allah’ın hikmetinin ne olduğunu araştırır: “Dinde öte âlem konusunda dile getirilenler, bizi faziletli davranışlarda bulunmaya (sâlih ameller işlemeye) teşvik eder.” Bu pratik ahlâkî zorunluluk, her türlü soyut düşünceden çok daha önemlidir.

Şahsî katkısının polemik şeklinde değil de yapıcı tarzda yer aldığı *Din ile Felsefe Arasındaki Âhenk Üzerine Önem-*

li İnceleme/Kitâbü Fasli'l-Makâl isimli kitabında, kendi temel düşüncesinin gerekçesini net bir şekilde görebiliriz:

*Mukaddes Kitab'ın (âyet veya âyetlerinin) zâhirî anlamı, aklımızı kullanarak elde ettiğimiz neticelere ters düşüyorsa, kutsal metnin tevil edilmesi, yani onun remizlerinin çözümlü bulunması gerekir.*¹⁰⁰

Maksat, inancı felsefeye tâbi kılmak değildir. Tam aksine, lâfzî bir ifade ile mantıkî bir çıkarımı uç uca koymanın, ister istemez çelişiklere yol açacağını farketmektir. Yani sıra da ahlâkî bir eylem söz konusu olduğunda, bu kavramın başka tür bir bilgi şeklinden ortaya çıktığını kabul etmek gerektiğini, çünkü o vahyin Allah'tan geldiğini unutmamaktır. İnsanların diliyle hiçbir benzerliği olmayan o vahiy ise imajlar, remizler ve mecazlarla ifade edilir.

Hâl ve hareketimizin gayesinin “doğru yola/sırât-ı müstakîme” yönelmek olduğunu gözden kaçırmamaktır asıl mesele.

Bu ise, İbn Rüşd'e göre, o ahlâkî davranış “ön kabullerinin”¹⁰¹ her bir kimsenin anlayış seviyesine uygun bir dille ifade edilmesidir.

Gerçi fazlasıyla “seçkin” bir anlayışla İbn Rüşd, “eğitimsiz kesimlerce dış anlamlarıyla, kültürlü kesimlerce de remzî anlamlarıyla ele alınmaları gereken naslar (Kur'ân

¹⁰⁰ *Fasli'l-Makâl*, böl. 2, parag. 9 (F. Hourani'nin İngilizce tercümesine göre. Milletlerarası Büyük Eserler Tercüme Komisyonu, Beyrut, 1961).

¹⁰¹ Burada “ön kabul” kelimesini irrasyonel anlamda değil, aksine akıl ile ispatlanamayan, fakat onun tutarlılığı bakımından gerekli olan zorunlu bir öncül olarak kullanıyoruz (tıpkı şöyle denildiği gibi: Öklid postulatı/ön kabulü veya Riman/Rieman postulatı, realitenin şu düzeyindeki düşüncenin tutarlılığı ve eylemin etkililiği için gereklidir).

ve hadis hükümleri)” bulunduğunu söylemekte tereddüt etmez.¹⁰²

Çeşitli düzeylerdeki cehennem ve cennet tasavvurları örneği mânîdardır. Meselâ ahlâkî bir davranışa sevk etmek için, alelâde zihinlerin öte dünyadaki bedenî cezalara ve madî hazlara inanmaları gerekir. Onları “doğru yol”da ancak bu korku ve bu menfaat tutabilir. “Halk için din” işte böyledir.¹⁰³ Buna karşılık, eğer yeterince incelmış ruhlar, lâfızla yetinip kalsalardı, “insanın fizikî yaşantıdan başka gayesinin olmadığına” inanırlardı.¹⁰⁴

Berikilerde de ötekilerde de ortak olan şey, hayatımızın şu dünyanın başarı ve başarısızlıklarıyla sınırlı olmadığıdır. O yüzden de bizim davranışlarımız, ancak şimdiki hayatın dışındaki kriterlerden, yani mutlak kriterlerden¹⁰⁵ hareketle değerlendirilebilir, bu da başka bir hayat postulatını içerir.

İbn Rüşd, Gazalî’yi öte dünya ile ilgili olarak bedenî değil, ama bu ruhî yorum düzeyinin rolünü küçümsediği için tenkit eder.¹⁰⁶

Felsefeyi yok etme hıncıyla Gazalî, meselâ El-Kindî ve İbn Sinâ hakkında şöyle diyordu:

*Onların okunmasını yasaklamak lâzım (...). Bir yılan oynatıcısı yılanları küçük çocuğunun yanında oynatmamalı, çünkü yavrucağ babasını taklit etmek isteyecektir.*¹⁰⁷

¹⁰² *Fasli'l-Makâl*, böl. 2/14, s. 14.

¹⁰³ “Anlaması mümkün olmayan halka iç anlamı izaha kalkışmak, onların dış anlama olan imanlarını, yerine hiçbir şey koymadan, yok etmek demektir.” Age, böl. 3/21, 6. “Metafizik yorumların yığınların bilgisine sunulmaması gerekir.” Age, böl.3/21, 14.

¹⁰⁴ Age, böl. 2/15, s. 20.

¹⁰⁵ Age, böl. 2/16, s. 18.

¹⁰⁶ Age, böl. 2/17, s. 10.

¹⁰⁷ Gazalî, *Munkiz mine'd-dalâl*, böl. 2, C. “Felsefenin Tehlikeleri”, parag. 2.

Daha da güçlü bir şekilde şöyle der:

*Sıradan insan genellikle zayıftır. O yüzden inandığı şeyler konusunda âlimlerin yaptıkları tartışmalar onun zihnini bulandırır. Bu şüphe, bu inanç sarsılması, “şeriatı” (Allah'ın kanununa itaati) zedeler... Öyleyse onların arasına bu huzursuzluğu ekmek yasaktır (haramdır).*¹⁰⁸

Bu “halk için din”, halkı aynı itaat içinde devam ettirmek için, lâfzî okumayla yetinilmesini ister. İbn Rüşd açık açık şöyle der: “Ahlâkî sağlık, Allah korkusu ile korunur.”¹⁰⁹

Buna karşılık, remzî bir yorumun (tevilin) mümkün olduğunu kabul eder. Hatta Kur'ân'a göre (Ahzâb, 33/72) Allah tarafından insana verilen “emaneti” de o böyle yorumlar. Bu “emaneti” gelecek hayatın anlamının keyfi olarak yorumlanmasına indirgemek istesek bile tartışma götürür bir yorum olur bu, çünkü âyet, tabiattaki bütün diğer varlıklardan farklı olarak insana bahşedilen imtiyazların riskine dikkat çeker. Ancak Allah'ın kendisine “ruhundan üflediği” (Hicr, 15/29; Secde, 32/9; Sâd, 38/72) bu insan da, öyle bir “seçkin zümre” içinde yer alan özel bir insan değildir. Zira bu imtiyaz, tabiata nispetle bütün insanlara tanınan bir ayrıcalıktır, yoksa yığınların dışlanarak sadece bazı kimselere tanınmış bir imtiyaz değildir.

İbn Rüşd'e göre, âhiret hayatının remzî ve manevî bir yorumunu yapmak mümkündür: “Ahiret hayatı düşüncesini bütünüyle reddeden görüş dışındaki her görüş mubahdır.”¹¹⁰

¹⁰⁸ Gazalî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, İlim Kitabı (hilm), fask. 2.

¹⁰⁹ *Fasli'l-Makâl*, böl. 2, 23/7.

¹¹⁰ İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Keşfi fî Menheci'l-Edille*, s. 5, 14 ve 122.

Bir kere daha, kavramla olduğu gibi duyuyla da algılanamayan bir İlâh'ın aşkınlığının remzinden hareketle, "Bu anlayış seçkin tabakaya daha uygundur" diye ekler ve bunu da Hz. İbn Abbas'tan gelen şu hadise dayandırır: "Dünyamızdaki hiçbir şeyin isim dışında öteki dünyadakilere benzeyen bir yanı yoktur."¹¹¹

İbn Rüşd, varlıklarda şu beş nitelik ayırımı yapan Gazalî'nin otoritesine güvenir: Cevher tarafı, algılanır yanı, hayali yönü, kavramsal özelliği ve metafizik yanı.¹¹²

İbn Rüşd şunları yazarken de Gazalî'nin otoritesine yine elbette doğrudan doğruya müracaat edebilecekti: "Es-Sevrî, Râbia'ya sordu: Senin hakiki inancın nedir? O da şöyle cevap verdi: Ben Allah'a ne cehennem korkusuyla ibadet ediyorum, ne de cennet arzusuyla. Çünkü o zaman kötü bir kul olurum. Ben O'na O'nun aşkından ve O'na olan sonsuz susuzluğumdan ötürü kulluk ediyorum."

Ardından da aşkın ne demek olduğuyla ilgili şu mısraları dillendirdi:

*Severim Rabbim Seni ben iki aşkla:
Mutluluk kaynağımdır biri kendimin,
Öbür aşkımsa lâayık olmaktır sevgine Senin.*

*Bana mutluluk veren aşkıma gelince,
Seni düşünmektir sadece, görmemektir gayriyi.
Sevgine lâayık olmaya can atan aşkım ise,
Kaldırır Sen ile ben arasındaki perdeleri,
Görürüm apâşikâr güzel cemâlini.*

¹¹¹ Age, s. 1123, 1-4. İbn Rüşd bu hadisi *Tehâfüt*'ünde de zikreder.

¹¹² Gazalî, *El Munkiz*, s. 125-14.

*Ne bu aşkı, ne öbürü verir bana yücelik,
Her ikisinden dolayı da hamdim Sana yönelik.*

Burada bahsettiği birinci aşk, Allah'ın bu dünyada lûtfedip verdiği nimetlere duyulan şükürden kaynaklanan aşktır, “sevgisine lâıyk” olmaya yönelik aşk ise, Rabbin tecellileriyle sergilediği güzelliği ve azametidir. Bu ikincisi en yüce ve en güçlü olan aşktır ve O'nun Eşsiz Güzelliğini arayışın ve temaşanın tattırdığı hazdır.¹¹³

İbn Rüşd'de de, Gazalî'de de¹¹⁴ ortak olan bu bakış açısında şu köklü ikicilik (düalizm) vardır: Avam (halk) için lâfız, havas (seçkinler) için ruh.

Birinden diğerine geçişin bir pedagojisi var mı veya aksine sadece birbirinden farklı olmakla kalmayıp, üstelik birbirine zıt da olan iki din mi söz konusu acaba, diye insanın sorası geliyor.

Zira lâfızdan hareketle “İtaat et! Yoksa cezalandırılacaksın!” veya “mükâfatlandırılacaksın!” denildiğinde, sadece korkuya ve menfaate başvurulmaktadır. Bu durumda Allah, kendisinden paçayı kurtarmanın imkânsız olduğu ve ebediyen cezalandıran semavî bir jandarmaya dönüştürülüyor mu? Bu ise bir ahlâk değildir, bir din de değildir, olsa olsa bir siyasettir. Hakikî ruhaniyete bir hazırlama hiç değildir. Çünkü hakikî ruhaniyette cehennem, Allah'tan uzaklaşmanın ve O'nun “hidayetini” kaybetmenin mecazî ifadesidir.

¹¹³ Gazalî, *İhyâu Ulûmîd-Din*, 4, böl. 4, s. 36.

¹¹⁴ Bugün dahi onları karşı karşıya getirmeye, İbn Rüşd'ü yerden yere çalmaya, Gazalî'yi ise göklere çıkarmaya teşne olanlar, Gazalî'nin eserinden bu kısmı, yani tasavvufla sonuçlanan kısmı dile getirmekten kaçınıyorlar. Bütün eserlerinin felsefe konusundaki polemikçi ve yıkıcı yanına indirgenerek Gazalî'nin böyle “iğdiş edilmesi”, onun büyük simasını tanınmaz hâlâ getiriyor.

Gazalî, Kur'ân'ın alt boyutunu (geniş kesimlere seslenişini) açıklığa kavuşturarak şöyle yazıyordu: “Öte dünyanın anlamı, Yüce Allah'ın huzuruna çıkma ve O'nunla karşılaşma saadetine ermektir.”¹¹⁵

Gazalî, *Din İlimlerinin Diriltilişi/İhyâu Ulûmi'd-Dîn* kitabının (âhirette kurtuluş/necât hakkındaki) dördüncü bölümünün, 6. kitabının 1. bölümüne şöyle başlar:

Bil ki inananlar topluluğunun tamamı (bütün ümmet) Yüce Allah'ın ve Elçisi'nin –aleyhisselâm/salât ve selâm üzerine olsun– sevgisinin (hubb) farz olduğu hususunda oybirliği içindedir. Olmayan şey nasıl farz kılınabilir ve sevgi de sadece itaatle nasıl izah edilebilir? İtaat ve ibadet, sevginin sonucu ve semeresidir. Önce sevginin, ardından da sevilene itaatin gelmesi gerekir. Yüce Allah'ın sevgisinin mutlaka olması gerektiği, Rabbimizin şu sözlerinde apaçık ortadadır:

O'nun sevdiği, onların da O'nu sevdiği insanlar, Mâide, 5/54.

Bir başka âyette de şöyle buyrulur:

Hâlbuki imana ermiş olanlar, Allah'ı başka her şeyden daha çok severler, Bakara, 2/165.

Dokuzuncu bölümün girişinde de şu açıklamayı yapar:

Bil ki Allah sevgisinin hakikatini inkâr eden kimse, şevkin (Allah'a kavuşmaya can atışın) hakikatini inkâr edemez, çünkü şevk ancak sevilene duyulan özlemle canlanır. Bizler Yüce Allah'a karşı duyulan bir şevkin varlığından kesinlikle eminizdir. Zaten bu yola koyulan ârif kimse, her şeye ibret nazarıyla baktığında, gördüklerini kalp gözüünün nur-

¹¹⁵ *İhyâ*, kitap 36, böl. 4 (giriş).

larıyla gördüğünde, ayrıca nakledilen rivayetleri ve Peygamber Efendimizin hadislerini dikkate aldığında bunu kabul etmek zorunda kalır.

Gazalî, Hanbelî'nin tutumunun yanlışlığını ortaya koyar ve reddeder:

Bazı ilâhiyatçılar ünsiyeti, şevki ve sevgiyi (hubb) inkâr edecek kadar ileri gittiler, çünkü onlar bunları kabul etmenin Allah'ı insana benzetmek olacağını sanıyorlar. Bilmiyorlar ki kalp gözlerinin gördüğü Güzellik, dış gözle algıladıklarından sonsuz derecede daha mükemmeldir ve O'nun bilgisinin verdiği haz, gönüllerin edinebileceği hazzın çok üstündedir. Bu cahiller arasında Ğulâm el-Halil¹¹⁶ adıyla bilinen Ahmed bin Gâlib, sevgi (hubb), şevk ve aşk konusunda Cüneyd'in ve Ebu'l-Hasan en-Nurî'nin söylediklerini ve bütün hadisleri inkâr ediyor. O kadar ki bazıları rıza makamını dahi inkâr etme noktasına vardılar. Sadece sabrın olduğunu, rızanın ise tasavvur bile edilemeyeceğini ileri sürüyorlar. Bütün bunlar eksik sözlerdir. Onlar dinin yolunun/makamlarının (makâmât) yalnızca kabuğuna erişebilmişlerdir. Sadece kabuğun var olduğunu zannediyorlar. Çünkü duyularla kavradıkları veya dinin çizdiği yolda zihinlerinde canlandırdıkları yalnızca kabuktan ibarettir. Kabuğun gerisinde olanı, (ceviz kabuğunun içindeki) meyveyi arayıp bulmuyorlar.¹¹⁷

İbn Rüşd'le ilgili bu bölümün nihayetinde Gazalî'ye yaptığımız bu gönderme bir parantez oluşturmuyor. Aksine İslâm'ın bütün ruhî iç boyutlarıyla birlikte niçin Endülüs'te

¹¹⁶ Ğulâm Halil: Hanbelî mezhebindendir (ö. Hicrî 275), mutasavvıflara karşı kovuşturmalar açtıran biridir.

¹¹⁷ İhyâ, kitap 36, böl. 12.

çiçeklendiğini anlamaya imkân veriyor: Çünkü Doğu'da Gazalî'nin eserleri, sonunda varıp dayandıkları tasavvuftan bu-
danıp ayrıştırılmıştı. Daha önce gördüğümüz üzere, İslâm'ın
Hristiyan bir geleneğin üzerine aşılandığı İber Yarımada-
sında ise felsefe, İbn Rüşd'le birlikte, daha önce Kilise Ba-
balarının keşfettikleri bir "olumsuz/selbî ilâhiyata*" varıp
dayanıyordu. Yanı sıra da bu felsefe, sonunda İbn Rüşd'ün
mahkûmiyet kararını çıkartmayı başaran yoz ve yobaz lâ-
fızcılar ile dogmatiklerin hırçınlıklarına maruz kalmış eleş-
tirel ve olgun bir düşünceye açılıyordu.

Endülüs'te İslâm, kendisinde aşkın, Hristiyan ruhani-
yetindeki kadar büyük bir rol oynayacağı İbn Arabî ile yeni
bir atılım kazanır.

İbrahimî iman geleneği ile tenkitçi felsefenin birlikte-
liği, İbn Rüşd'ünkü kadar güçlü ve ona hayli yakın dü-
şünceleriyle, Kurtuba'nın büyük Yahudi filozofu ve İbn
Rüşd'ün de çağdaşı olan Musa ibn Meymûn tarafından da
dile getirilir. Arapça kaleme aldığı eserlerinde, peygam-
berlikle ilgili fikirlerini Hz. Muhammed'i değil de Hz. Mu-
sa'yı esas alarak ileri sürmesine rağmen, bu fikirler aynı İb-
rahimî düşünce yörüngesi içinde yer alır.

* Tanrı'nın ne olduğunu, ancak O'nun ne olmadığını bilmek suretiyle
bilebileceğimizi savunan ilâhiyat türü, çev.

Başhaham ve Üstad Musa ibn Meymûn (Maïmonide)

1135-1204

“**M**aimonid (İbn Meymûn), diye yazar R. Misrahi, ke-
limesinin gerçek anlamıyla belki de tek Yahudi fi-
lozofudur... Spinoza, Marks veya Froyd (Freud) gibi sade-
ce Yahudi bir cemaat içinde dünyaya gelmiş bir filozof veya
bir bilgin değildir o. (...) Maimonid, eserinin muhtevası
ve bizzat istikametiyle de Yahudi olan bir düşünürdür (...) Hâlen de Yahudiliğin dînî düşüncesinin ve geleneğinin en
yetkili temsilcisi olarak görülür. Yahudi geleneği esas iti-
baryle şu üç ana kaynağa dayanır: Şeriatı oluşturan (...) Tevrat; onun yorumu olan Talmud; (...) son olarak da, sa-
hih Yahudiliğin en son terkip edilmiş kanunlaştırılması ve
(kendisinin ilk önemli eseri Mişne Tora/Tevrat’a Yeniden
Bakış 198’in kelime anlamıyla) “Şeriatın Tekrarı” olan Mai-
monid’in felsefesi.”¹¹⁸

Bu büyük Yahudi filozof, Endülüs ruhaniyetinin geliş-
mesinde önemli bir halkadır. Sadece Arapça yazdığı için
de değil. Tıpkı müslüman filozoflar gibi, aynı kültür için-
de yer aldığı ve aynı problemlerle yüz yüze geldiği için, o
da kendi katkısını sunar.

¹¹⁸ Encyclopédia Universalis, c. 10, s. 336.

Aynı kaynaklardan beslenir. Mütercimi Samüel ibn Tibbon'a yazdığı bir mektubunda¹¹⁹ İbn Meymûn bunları şöyle sıralar: En başta Aristo'nun eserleri ve bunların Aleksandr Dafrodiz (Alexandre d'Aphrodise) tarafından yapılan şerhleri, mektubunda kendisini övdüğü çağdaşı İbn Rüşd, (Eflâtunvârî, fakat peygamber yerine Eflâtun'un "filozof-kral"ını koyduğu bir Model Devlet tarifinde kendisinden yararlandığı) Farabî, İbn Bâcce, nübüvvet anlayışında kendisine çok yakın durduğu İbn Sinâ ve Isaac Israeli, Jozef ben Sadiqq gibi Yahudi filozoflar.

Kendisinden dokuz sene önce dünyaya gelen ve altı sene önce vefat eden İbn Rüşd ile paralellikleri çarpıcıdır.

İkisi de kendi gelenekleri içinde, yani İbn Rüşd Mâlikîlik'te, İbn Meymûn da Talmud geleneğinde çok derin hukukçu oldu. Her ikisi de dar görüşlülerin "fukahâ" veya hahamların düşmanlıklarına maruz kaldı. Nitekim İbn Meymûn, Muvahhidler 1148'de Endülüşe girip herkesi zorla müslüman etmeye kalkınca sürgüne gitmek mecburiyetinde kaldı, İbn Rüşd ise Fes şehrinde gözden düşmüş bir hâlde hayata gözlerini yumdu.

Bu iki büyük düşünür aracılığıyla Kurtuba'da gerçekleştirilen mutlu bir Yahudi-Arap birlikteliği otaya kondu ki Haim Zafranî bu konuda şöyle diyebilmiştir:

Birbirinden bağımsız Yahudi ve Arap kültürünün, kendi has yapılarını bozmadan birbirlerine yaptıkları katkılar dikkate alındığında, Yahudi-Hristiyan birlikteliğinden bahsetmek hakkımızdır. İslâm'ın ortaya koyduklarında Yahudiliğin etkisi böyledir. Daha sonra da, İslâm ve Arap mede-

¹¹⁹ A. Marx. J. Q. R., XXV, 1934-1935, s. 374-381.

niyetinin Yahudiliğe ve Musevî edebiyatına çeşitli yollarla etkisi böyle olmuştur.

*Yahudilik, kendi kimliğini tam anlamıyla muhafaza ederek, çevresindeki Arap-İslâm medeniyetinden rahatça yararlanabilmiştir. Fakat İskenderiye'nin Helenistik toplumundan veya modern dünyadan istifadesi hiç de öyle olmamıştır (...). Yahudilik, Ortaçağ'daki İslâm-Arap medeniyetindeki kadar verimli bir birlikteliği hiçbir zaman gerçekleştirilememiştir (...).*¹²⁰

İbn Meymûn da üç İbrahimî cemaatin içindeki problemlerin benzerliğinin farkındaydı:

*Şüphesiz üç cemaati, yani Yahudileri, Hristiyanları ve Müslümanları da ilgilendiren dünyanın yaratıldığına inanma ve daha niceleri gibi ortak meseleler bulunmaktadır.*¹²¹

İbn Rüşd ve İbn Meymûn dünya çapında bilginlerdir. İkisi de hekimdir. İbn Rüşd, Fas'ta, Sultan Ebu Yakup Yusuf'un (1163-1184) hekimidir; İbn Meymûn ise Mısır'da, Sultan Selâhaddin Eyyûbî'nin tabibi. *Şaşkınlığın Rehberi*'nin İbranice tercümesini yapan Provanslı (Provence) yazar Samüel ibn Tibbon'a gönderilmiş 30 Eylül 1199 tarihli risalede, şunları okuruz:

Sultan Kahire'de ikamet ediyor, hâlbuki ben iki kilometre mesafedeki Fustat'ta oturuyorum (...) Her sabah çok erkenden kralı ziyarete gidiyorum.

¹²⁰ Haim Zafranî, *Maimonid, Yahudi-Müslüman Entellektüel Dünyanın Seyyahı*, (Fas Kraliyet Akademisine Rapor, Kasım, 1985, s. 7 ve 8).

¹²¹ Moïse Maïmonide, *Şaşkınlığın Rehberi*, s. 176, Munk tercümesi, Verdier Yayınları, Paris, 1079 (Bütün alıntılar bu tercümeden hareketle yapılmıştır).

1180'den ölümüne kadar, yaklaşık çeyrek asır Mısır'da, Fustat'ta kalan İbn Meymûn, orada bütün Mısır Yahudi cemaatinin reisi ("emiri") oldu.

Bu iki büyük filozof, inançları hakkında kafa yormak için bir *tenkitçi metot* geliştirdiler. Nitekim Kant, aynı akıl ve iman münasebetleri meselesini ele aldığı anda, İbn Meymûn'a bu konuda şükranlarını sunuyordu.

İbn Rüşd nasıl sadece Aristocu ve Mâlikî olarak takdim edilemezse, İbn Meymûn da sadece Aristocu ve Talmudcu olarak nitelendirilemez.

İbn Rüşd ile kat ettiğimiz aynı felsefî yolu, güzergâh boyunca birliktelikleri, ayrılıkları ve İbn Meymûn'un özel katkısını ortaya çıkararak, İbn Meymûn'la da yapabiliriz.

İbn Meymûn'un belli başlı üç eseri şunlardır:

1- *Mişne Tora*. Birinci bölümü "Bilginin Kitabı"¹²² oluşturur. Bu eserinde Yahudi inancının ve Şeriatın emir ve yasaklarının çarpıcı bir terkiğini yapar.

2- *Şaşkınlığın Rehberi*. Bu kitabında, Grek kültürü ile İslâm kültürünün fikrî zenginliklerinin ortasında kalmış kendi döneminin Yahudilerinin yollarını bulmalarına yardım eder.

3- *Sekiz Bölümün İncelenmesi*. İnsan hayatının anlamı üzerine esaslı bir tefekkürdür.

İbn Meymûn bu üç eser aracılığıyla inanca yaklaşım metodolojisi, âlemin yaratılışı, peygamberlik, beşerî bilgi ve ilâhî bilgi, Şeriat, kötülük ve insan hürriyeti meselelerini köklü bir şekilde ele alır.

¹²² Bu eserlere yaptığımız göndermeler, "Cihanşümûl Musevî İttifakı"nın himayesinde PUF yayınları Paris'te 1961 yılında neşredilmiş baskılarından.

İnanç konusunu düşünmek için İbn Meymûn'un kullandığı *tenkitçi metot*, İbn Rüşd'ünkine çok yakındır. Tervat'ın (tıpkı İbn Rüşd'ün Kur'ân'la ilgili olarak yaptığı gibi) “mecazî” bir okunuşu, Müslüman meslektaşındakine benzer şekilde, bir “olumsuz (selbî) teoloji” taslağıdır. Yanı sıra da yeni tefsirde yeni bir yöneliş ortaya çıkar: Tarihî perspektifin dikkate alınması.

İbn Meymûn tarafından mecaz kavramı, “Allah hakkında gerçek bilgi”nin nasıl mümkün olabileceğini göstermek için verdiği şu saray misaliyle özetlenir:

Bu bölümde sözlerime sana şu temsili getirerek başlıyorum: Hükümdar sarayındaydı. Halkı ise kısmen şehirde, kısmen de şehir dışındaydı. Şehirde olanlardan bazıları hükümdarın ikametgâhına sırtını dönüyor ve başka bir yöne yöneliyordu. Bazıları da hükümdarın ikametgâhına yöneliyor, oraya doğru gidiyor, binasına girmeye ve huzuruna çıkmaya gayret ediyordu. Fakat o zamana kadar sarayın duvarını henüz farketmemişlerdi. Oraya yönelenlerden kimileri saraya kadar gelmişler, giriş kapısını bulmak için etrafında dönüyorlardı. Kimileri ise içeri girmişler, hollerde dolaşıyorlardı. Nihayet kimileri de kralın bulunduğu yere, yani hükümdarın sarayına ulaşmışlardı. Bununla beraber her ne kadar saraya girmişlerse de, ne hükümdarı görebiliyor, ne de kendisiyle konuşabiliyorlardı. Sarayın içine girdikten sonra, diğer bazı zorunlu girişimlerde daha bulunmaları gerekiyordu ve ancak o zaman huzura kabul edilebilecek, uzaktan ve yakından kralı görebilecek, sesini duyabilecek veya kendisiyle konuşabileceklerdi.¹²³

¹²³ Şaşkınlığın Rehberi, s. 615.

İbn Meymûn, Allah bilgisine uzaklığın veya yakınlığın çeşitli derecelerini temsil eden insan kategorilerini isimlendirerek, bize bu meselenin “anahtar”ını şöyle verir:

Şehrin dışındakiler: Hiçbir dînî inancı olmayanlardır.

Şehirdekiler, ama sırtları saraya dönük olanlar: Yanlış bilgilere sahip olanlardır. Onlar ne kadar çok yürürlerse, o kadar çok uzaklaşırlar.

Girmenin yolunu arayan, fakat binayı dahi göremeyenler: Bunlar din adamlarıdır, fakat cahildirler ve alışageldikleri dînî uygulamaları körü körüne tekrarlayıp dururlar.

Saraya gelip çevresinde dönenler: Dinin temel ilkeleri üzerinde kafa yormayan (müslüman fakihlerden veya Talmudcu hahamlardan oluşan) sadece ayrıntılar üzerinde kılı kırk yararcasına duranlardır.

Hollere girmiş olanlar: O temel ilkeler üzerinde kafa patlatan filozoflardır. Onlar arasında, “en sahih bilgiye yaklaşanları... hükümdarın ikametgâhının içine ulaşmış olanları” vardır.¹²⁴

“Rehber*”in bizi götürmeyi hedeflediği de işte budur. Peygamberlerin, kendisinin örneğini takiben her türlü putçuluğa ve her çeşit ilâhlaştırmaya karşı mücadele etme demek olan Hz. İbrahim’in yolunda gitmeyi hedefliyor. İbn Meymûn, Yüce Allah’ın kendisine “Peygamberler aracılığıyla temsiller getireceğim” (Hoşea, 12/10) dediği Hoşea Peygamberi zikreder. Ayrıca “Nübüvvetin mecazlarının yorumunu” kendisine vazife edinir. Bunu semantik bir incelemeden hareketle yapar ve şöyle yazar: “Tevrat, insan-

¹²⁴ Age, s. 616.

* Şaşkınların Rehberi, çev.

ların diliyle konuşur"¹²⁵ ve bundan ötürü de zorunlu olarak insanların beden deneyiminden alınmış ifadeler mecazen Allah'a atfedilir. Meselâ "yükselmek" veya "inmek" gibi, ki bu iki ifade de, kendine hâkim olma çabasının veya içgüdülerine ve heveslerine kendini bırakıvermenin en basit maddî tercümesidir.

"Akıllar *bedenîlikten* hareketle *O'nun var olduğunu* anlamaya ve *hareketten* hareketle de O'nun canlı olduğunu kavramaya sevk edilir." ¹²⁶ İnsanlar Allah'tan bahsettikleri zaman, gaybı (görünmeyeni) yâd ettirebilmek için görünür âlemin imgelerini alıp kullanmak mecburiyetindedirler.

İşte budur "bu incelemenin anahtarı"¹²⁷ ki bu incelemede her bir kişiye idrakinin çapına göre¹²⁸ hitap edilmesi tavsiye edilir. İbn Meymûn, ruhânî âlem ve bilgiler ile cennet ve cehennem tasavvurları konusunda İbn Rüşd'den daha kesin ve net bir tavır takınır.

Bu noktada Gazalî ve diğer Sûfilere daha yakın olduğundan, kulun Allah'a aşktan dolayı kulluk ettiğini yazar: "Kul ne ceza korkusuyla, ne de bir mükâfata nâil olacağı umuduyla hareket eder, aksine hakikatin Şeriatını hakikat olması hasebiyle uygular, bundan dolayı da kendisine fazladan bir mutluluk bahşedilecektir."¹²⁹ Kulluğun bu derecesi her hakîmin (bilgenin) erişemeyeceği ve Rabbimizin "dostum" (Yeşeya, 41/8) dediği atamız Hz. İbrahim'in özel olarak eriştiği yüksek bir derecedir.

¹²⁵ Age, s. 61.

¹²⁶ Age, s. 46.

¹²⁷ Age, s. 41.

¹²⁸ Age, s. 75.

¹²⁹ *Bilgi Kitabı*, böl. 9, s. 413.

Lâyıkı veçhile *Allah'ı sevmekten* kastedilen nedir? O'na büyük ve sonsuz derecede şiddetli bir aşkla bağlanmaktır. O kadar ki ruh bu aşkla zincire vurulmuş olsun ve yaka-sını hiç bırakmasın! Aynen kara sevdaya tutulmuş gibi. . . Kara sevda, âşıkın zihnini sevgilinin sevgisiyle sürekli meşgul eder ve ister ayakta, ister otururken olsun, her an onu düşünmeye zorlar, hatta yerken veya içerken bile. . .

Âşıklarının kalbindeki Allah aşkı çok daha yamandır. Tek meşguliyetleri o olur. Tıpkı Tevrat'ta emredildiği gibi bir aşk: "Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün gücünle seveceksin!" (Yasa'nın Tekrarı, 6/5). Hz. Süleyman da, bu paragrafta analiz edilen şeyden gayrı bir şey söylemiş değildir, mecazî yolla şöyle derken: "Çünkü aşk hastasıyım ben." Ezgiler Ezgisi, 2/5). Zaten *Ezgiler Ezgisi/Neşîdeler Neşîdesi*, baştan sona Allah aşkını terennüm eden mecazî seslenişlerden ibarettir.¹³⁰

İbn Meymûn, tevili "seçkin tabakaya" hasretmenin, harfiyen itaati ise, özellikle davranışa doğrudan etki eden inanışlar söz konusu olduğunda, halktan istemenin zarureti üzerinde İbn Rüşd ile aynı görüştedir. Şöyle der: "Şeriatın emirlerini cehennem korkusu veya cennet arzusu ile yerine getirmekten kaçının! Allah'a bu türlü kulluk etmek yakışık almaz. Çünkü bu O'na korkudan ötürü kulluk etmek olur, korku ise, ne peygamberler katında yer alır, ne de bilgeler katında. Sadece sıradan insanlara, kadınlara ve küçüklere Allah'a bu şekilde ibadet etmeleri öğretilir. O da onların daha basiretli hâle gelmelerine ve Allah'a aşkla kulluk etmeyi farketmelerine kadardır."¹³¹

¹³⁰ Age, böl. 10, s. 421.

¹³¹ *Bilgi Kitabı*, böl. 10, parag. 1, s. 420.

Allah'ın insana benzetilmesi (insan biçimcilik, antropomorfizm) konusundaki tenkidinde İbn Meymûn, İbn Rüşd'den daha radikaldir: "Allah'ı varlıklarla ilgili her türlü benzerlikten tenzih etmek (uzak tutmak) gerekir."¹³²

Şu ilkeden hareket eder: Bizler Allah'ın haddi zatında ne olduğuyla ilgili olarak bir şey söyleyemeyiz. "Allah'ı yapıp ettiklerinin gayrisıyla algılamamanın hiçbir imkânı yoktur."¹³³ "O'nun sıfatları (hususiyetleri) eylemleridir."¹³⁴ Allah'ın eylemi, beşerî eylemle karıştırılamaz, zira Allah açısından bakıldığında, insanlar arasındaki şekliyle sanatçının eserinin öncesinde ve dışında olması gibi "fail, fiilin öncesinde değildir"¹³⁵. Çünkü Allah söz konusu olduğunda "O'nun eylemi bizzat O'nun cevheridir."¹³⁶

İbn Meymûn, bir kere daha İbn Rüşd'e katılır: Allah'ın bilgisi "bizimkiyle aynı türden değildir".¹³⁷ "Bizim bilgimizin Allah'ın ilmiyle isim dışında hiçbir ortak yanı yoktur."¹³⁸ Zira "bizler bildiklerimizi ancak varlıkları gözlem ve incelemekle biliriz. O yüzden bizim ilmimiz ne gelecek şeylere uzanır, ne de sonsuz olan şeylere... Allah içinse aynı durum söz konusu değildir. Sahip olduğu bilgi O'na nesnelerden gelmez... aksine bu nesneler O'nun ilmine bağlıdır. Onlardan önce var olan ve onları yaratmış olan ilmine."¹³⁹

¹³² *Şaşkınlığın Rehberi*, s. 129.

¹³³ Age, s. 78.

¹³⁴ Age, s. 124.

¹³⁵ Age, s. 165.

¹³⁶ Age, s. 163.

¹³⁷ Age, s. 476.

¹³⁸ Age, s. 478.

¹³⁹ Age, s. 479.

İşte burada biz Grek düşüncesindeki *varlık* felsefesinin tam zıttı olan Sâmi düşüncenin *eylem* felsefesinin en esaslı noktasındayız.

İbn Meymûn bunu şu parlak formülle özetler: “Allah vardır, fakat varoluşla değil.”¹⁴⁰ Yaratan, aralıksız yaratan Allah eylemdir: “O’nun varlığı ve her şeyin varlığı, yani birinin ve diğerinin varlığı sadece isim benzerliğinden ötürü bu adla adlandırılmaktadır.”¹⁴¹ “Allah sadece yerin var olduğu gibi ve göğün var olduğu gibi var değildir.”¹⁴²

“O hiçbir ölçüye sığmaz, kıyaslanamaz ve bu âlemde var olan şeylerden hiçbir şey O’nunla mukayese edilemez, meğerki mecaz yoluyla olsun.”¹⁴³

Allah diğer var olan varlıklar gibi var değildir. O onları var eden fiildir.

Eşyayı, objeleri tanımlama zorunluluğundan doğmuş olan bizim kavramlarımız, duyularla algılamamanın ve kavramın ötesinde olanı tarif edemez. Onu sadece mecaz ve remiz belirtebilir.

Olumsuz (selbî) teoloji, bu yol alışı bir ânıdır.

Allah hakkında biz sadece, kavramlarla, O’nun ne olmadığını söyleyebiliriz. “Olumsuz sıfatlar, Allah konusunda inanmamız gereken şeylere doğru aklımıza rehberlik etmesi için kullanmak zorunda olduğumuz sıfatlardır.”¹⁴⁴

“O’na verdiğimiz her sıfat ya bir eylem sıfatıdır ya da olumsuzlama olarak tasavvur edilmelidir.”¹⁴⁵ “Allah’ı olum-

¹⁴⁰ Age, s. 154

¹⁴¹ Age, s. 84 ve 131.

¹⁴² Age, s. 100.

¹⁴³ *Bilgi Kitabı*, s. 413.

¹⁴⁴ *Şaşkınlığın Rehberi*, s. 136.

¹⁴⁵ Age, s. 136.

suzlama dışında algılayabilme imkânı yoktur.”¹⁴⁶ Allah hakkında biz yalnızca O'nun ne olmadığını söyleyebiliriz.

Mecazî yorum (tevil), olumsuz teoloji ve nihayet mesajın tarihsel okuması... Evet, İbn Meymûn belirtir ki, hayvanların kurban edilmeleri gibi bazı icaplar, eski inanışların kalıntıları olmasına rağmen Allah tarafından olduğu gibi bırakılmıştır, zira âni yasak “o zaman makbul görülmeyebilirdi”.¹⁴⁷ (*Rehber*, 3/32)

Demek ki burada her halkın dilini ve anlayış seviyesini hesaba katarak tarihteki değişim ve dönüşümleri gerçekleştiren ilâhî pedagoji diyebileceğimiz bir şey söz konusudur.

Allah, “itaatimizden dolayı mükâfatlandıracağı ve itaatsizliğimizden ötürü de cezalandıracağı konusunda bizi uyarırken dolambaçlı bir yol kullanmıştır”. (*Rehber*, 3/32)

Hız. Musa “Allah'ın varlığını ve birliğini, zihinleri alışa geldikleri seremonilerin ilgasıyla nefrete düşürmeden ve dehşete salmadan”¹⁴⁸ öğretmek için, mesajı (vahyi), bir halkın tarihinin ve hayatının belli bir ânında o halka tebliğ eder.

Her türlü lâfızcılığın (lâfza bağımlı anlayışın) ve ebedî mesajın indiği sıradaki tarihî şartların ötesindeki bu dikkate alış, ilâhî şeriatın her yeni devirde okunuşu, yorumlanması ve uygulanması konusunda İbn Meymûn'un önemli bir katkısını oluşturur.

Mesajın anlaşılması için Allah'ın her halka o halkın dilini konuşan peygamberler göndermesinin ve o halkın kavrayış seviyesine göre vahyetmiş olmasının, ardı ardınca ge-

¹⁴⁶ Age, s. 139.

¹⁴⁷ Age, s. 522.

¹⁴⁸ Age, s. 523

len vahiylerin (mesajların) okunup benimsenmesi açısından tartışılmayacak, apaçık bir durumdur.

O takdirde ikinci bir soru sorulabilir: Acaba, ebedî mesajın bu tarihî sunumu, her toplumda, “sıradan insanı” çocuk mesabesinde görmeye devam ederek ve kendisine mesajı asırlarca önce haklı ve yerinde olarak alabildiği tarihi şekli altındaki ve lâfzî okuması içindeki hâliyle aktarmaya devam edip gitmeli midir?

İbn Meymûn’un açık ve net olarak cevaplandığı ikinci soru şudur: Şeriatın veya geleneğin (hayvanların kurban edilmeleri veya cennet veya cehennemın lâfzî tasvirlerine inanma gibi) bazı icapları, bize bugün tarihen eskimiş, hatta tamamen geçerliliğini yitirmiş göründükleri hâlde, bize sadece daha yüce derûnî bir ruhaniyete ermeyi değil, daha az seçkinci (elitist) bir düzene ulaşmayı da sağlayacak olan sembolik anlamlarının yanında onları niçin devam ettirmeli?

İbn Meymûn kendince çok esaslı bir delil sunar: Bazı inanışlar ve bazı uygulamalar bize bugün devrini çoktan tamamlamış tarihî bir durumun tezahürleri gibi görünseler de, onları değiştirmek, Şeriatın değişmezliğinin sorgulanmasına ve oradan da, kendisine göre, Musevî toplumunun ve kimliğinin varlığının dahi sorgulanır hâle gelmesine kapı aralar.

Dönemin hâl ve şartlarının ve bu sosyal tabakalaşmalarına bağlı anlayışların ötesinde, asıl geriye kalan şey, İbn Meymûn’un tefsire tarihî boyutu katmasıdır. Yani o, ortaya koyduğu mutlak değerlerle birlikte ebedî bir mesajın bir tarih içinde nasıl anlatılabileceğini göstermiştir.

Ezelî ve ebedî olanın, zamana bu inişi, her vahiyde, yani insanların tarihine Allah’ın her müdahalesinde (Tevrat, Ze-

bur, İncil ve Kur'ân bu müdahale anlarıdır), “inen” her âyetin gerisindeki Allah'ın maksadı ve gayesi üzerinde tefekküre davet eder.

Son olarak da İbn Meymûn dünyayı anlamak ve kutsal metinleri okumak için şu temel yöntemin bir kuralı üzerinde ısrarla durur: *Bütünlük* ilkesi, her şeyin organik birliği ilkesi. “Bilesin ki bu kâinat bütünü itibariyle tek bir fertten ibarettir.”¹⁴⁹

Âlemin bu birliği, Allah'ın birliğinden kaynaklanır. Çünkü tıpkı insan bedeninde olduğu gibi “kalbin veya karaciğerin birbirinden bağımsız olması” nasıl imkânsızsa, “evrenin parçalarının da birbirlerinden bağımsız olarak var olmaları mümkün değildir”.¹⁵⁰

Bu bütünlük ilkesi, her düzeyde geçerlidir. Nitekim Kitab'ın çeşitli âyetleri, lâfzî ifadelerinde, çelişkiler barındırıyor görünseler bile, mesellerin ve mecazların ötesindeki derin anlam araştırıldığında birlik ve bütünlüklerini ortaya koyarlar. Daha genel bir ifadeyle, aynı Allah tarafından murat edilmiş olan iman ve akıl, aynı Hakikati dillendirir.

İbn Meymûn'da

kâinatın yaratılışı veya sermediliği

Bu metodolojiden hareketle yaratılış, nübüvvet ve Şeriat meseleleri ele alınabilir. “Nübüvvetlerde, Allah her şeyin sebebidir.”¹⁵¹ İbn Meymûn, bu yaratma edimini (fiilini) kavramlarla tarif etme iddiasında değildir: “Bu, aklın durduğu noktadır.”¹⁵²

¹⁴⁹ Age, s. 181.

¹⁵⁰ Age, s. 185.

¹⁵¹ Age, s. 403.

Fakat “evrenin ezeli veya yaratılmış olması önemli değildir.”¹⁵³ Sebep ten sebebe gidilebilir; sonsuza uzanan bu geri gidiş, bizi zorunlu olarak “mutlak yokluktan çıkan bir şeyin varlığına” götürecektir.¹⁵⁴ Bu hiçbir meseleyi halletmez. Böyle bir muhakeme (akıl yürütme) tarzı kabul edilemez, zira bizim beşerî aklımızın kategorilerini Allah’a yansıtır. Meselâ zaman ve mekân kategorileri gibi. Allah “bir cisim olmadığından O’nunla zaman arasında hiçbir ilişki yoktur”.¹⁵⁵

Mekânla ilişkisi ise daha da azdır.

Allah’ın “varlıklar arasında olan şeylerle hiçbir benzerliği yoktur”.¹⁵⁶ O’nun aşkınlığının (müteâl oluşunun) tarifi de budur.

Önemli –ve mümkün– olan, Allah’ın ne olduğunu değil, fakat ne yaptığını söylemektir. İbn Meymûn, “ispata yaklaştıran delillerle bu *kâinatın* bize belli bir gayeyle hareket eden bir Yaratıcıyı zorunlu olarak işaret ettiğini kanıtlanmanın”¹⁵⁷ mümkün olduğunu söyler.

Bu *kâinatın* ilk sebebi ve gayesi üzerinde kafa yorarken¹⁵⁸, Allah’a kulluk eden insan olarak İbn Meymûn, İbn Rüşd’le aynı sonuca ulaşır: “Allah’ın varlığının nihâî sebebini araştıramayacağımız gibi, İradesinin nihâî sebebini de araştıramayız.”¹⁵⁹

¹⁵² Age, s. 178.

¹⁵³ Age, s. 179.

¹⁵⁴ Age, s. 215.

¹⁵⁵ Age, s. 118.

¹⁵⁶ Age, s. 129.

¹⁵⁷ Age, s. 298.

¹⁵⁸ Age, s. 443 ve 445.

¹⁵⁹ Age, s. 449.

İşte burada vahiy akıldan nöbeti devralır.

Âlemin yaratılması veya ezeli oluşu konusunu yeni baştan ele almayacağız.

İbn Meymûn, evrenin yaratıldığından şahsen emin olmasına rağmen, kâinatın ezeli olduğunu iddia etmenin Allah'ın varlığına hâlel getirmeyeceği kanaatindedir, zira der “eğer âlem ezeli ise, zorunlu olarak bundan (...) bir, sermedi ve ezeli (...) varlığın mevcut olduğu, kendisinin bir sebebe bağlı olmadığı ve değişmez bir nitelik taşıdığı neticesi çıkar ki bu varlık Allah'tır”. Demek ki, ona göre, bir Tanrı'nın olması, âlemin ezeli veya yaratılmış olmasına bağlı değildir.

Şaşkınlığın Rehberi kitabının ikinci bölümünde İbn Meymûn, Aristo'ya göre “Âlemin ezeliğinin yedi delili”ni özetledikten sonra (§ 14), Farabî'nin sandığının aksine “Aristo'nun evrenin ezeliğini ispatlamadığını” belirtir. Buna karşılık “Kelâmcılar”ın iddialarının tersine, “yoktan yaratış da ispatlanamaz” (§ 16). İbn Meymûn bu iki durumda da söz konusu olanın ön kabuller olduğunu itiraf eder: “Benim yapmak istediğim, şu hususu gözler önüne sermektir ki: Genel görüşe uygun olarak –yani âlem ister ezeli olsun, isterse yaratılmış– kâinatın yeniliği belirsiz olarak kaldığından, ben nübüvvetle getirilen çözümü benimsiyorum.”¹⁶⁰ İbn Meymûn'un âlemin yaratılışı lehindeki temel delili, metafizik bir delil değildir: “Yaratma işinde bir niyet vardır” (§ 19). “Benim bu bölümde gayem, *ispata yaklaştıran* delillerle sana bu evrenin belli bir gayeyle (niyetle) hareket eden bir Yaratıcıyı zorunlu olarak işaret ettiğini göstermektir.”¹⁶¹

¹⁶⁰ Age, s. 288.

¹⁶¹ Age, s. 297-298.

“Kelâmcılara” karşı serdedilen uzun ispatlamaların ve Aristo’ya dayalı muhakeme tarzlarının kullanılışının artık ilgi çekici bir güncel yanı yoktur.

Geriye kalan ise, felsefede, ilk asıllar ve nihâî gayelerle ilgili hususların tamamının ön kabul niteliğinde oluşunun itirafıdır.

Peygamberlik hakkında

Peygamberlik konusuna da tıpkı yaratılış konusuna baktığı gibi bakar. Asıl mesele şudur: İnsan peygamberlik gücünü, Hinduların düşündükleri gibi, kendi imkânlarıyla elde edebilir mi, yoksa İbrahimî geleneğin tasavvur ettiği gibi buna ilâhî bir lütufla mı erişilir?

İbn Meymûn şöyle der: *Tevrat’ın Yaratılış bölümünde (18/19) denildiği gibi, insanları “fazileti ve adaleti uygulayarak Allah’ın Şeriatını gözetmeye (Rehber, 3/24) davet etmek için Atamız İbrahim, peygamberliği (...) ilk tesis edendir.*

Ayrıca, “*peygamberliğin esasından*” ve “*bizi Şeriata davet etmek için*” Hz. Musa’nın peygamberliğinden¹⁶² bahsettiğini de çok daha net bir şekilde tekrar dile getirir.

Nübüvvete iman ve Şeriatın gözetilmesi arasındaki yakın bağ konusunda bütün Yahudi, Hristiyan ve İslâm peygamberlik geleneğinin bu ortak ilkelerinden hareketle diyebiliriz ki lâfzî okuma ve mecâzî yorum (tevil) meselesinin apaçık siyasî neticeleri vardır.

¹⁶² Age, 2/39, s. 373.

İbn Meymûn biliyor ki eğer bir toplum, İlâhî Şeriatı ve mutlak değerleri dikkate almamaya yönelirse, o toplum fertlerin ve grupların büyüme hırslarının kör çatışması yüzünden paramparça olmakla karşı karşıya kalır. Nitekim kutsal değerlerden tamamen uzaklaşmış toplumlarımızın şimdiki tarihî tecrübesi, intihara sürükleyen bu sapmaların içler acısı bir örneğini sergilemektedir.

Şu hâlde tartışma konusu olan “İlâhî Şeriat”ın zorunluluğu değil, harfî (lâfzî) okuma ile mecâzî yorum (tevil) arasındaki âhenk veya tercih meselesidir.

İbn Meymûn’a göre peygamberlik, “beşerin en yüksek derecesi ve insan türünün erişebileceği mükemmelliğin (kemalin) doruk noktasıdır”.¹⁶³

Demek ki asıl problem, insanın buna sırf kendi yetenekleriyle ulaşp ulaşamayacağı veya ona ermek için ilâhî lûtf ihtiyacının olup olmayacağı değildir. Müslüman düşünürler için olduğu kadar İbn Meymûn için de bizatihi ilâhî lûtf zaruridir. Çünkü şayet akıl tek başına bizi Allah’a götürebilseydi, vahye gerek kalmazdı.

Ancak meseleyi bu şekilde ortaya koymak, soyutlama (gerçekte ayrılamaz olanı düşüncede ayırma, tecrit) seviyesinde kalmak ve imanı şu şekilde savunma durumuna düşürmek olur: Biz Allah’a muhtacız, çünkü vahiyle gelen bizzat (kutsal) metinlerimiz öyle diyor! Ve bu aynı zamanda akla da dışarıdan hudutlar çizmek olur.

Hâlbuki İbn Rüşt gibi İbn Meymûn’un da ilkesi, akla peşinen hiçbir sınır koymamaktır. Çünkü tam bir hürriyet içinde çalıştığı zaman bizzat akıl, sebepten sebebe veya gaye-

¹⁶³ *Bilgi Kitabı*, kitap 1, s. 41. Şârih, İbn Meymûn’un bu noktada İbn Sinâ ile Gazalî’nin görüşlerini paylaştığının altını çizer. Ayrıca bkz: *Şaşkınlarm Rehberi*, c. 2/36, s. 364.

den gayeye geriye veya ileriye doğru gidişlerinin kendisini asla ilk sebebe de, nihâî gayeye de götürmediğini idrak eder. Demek ki düşüncenin tutarlılığı, eylemin de etkiliği açısından düşünce ve eylem için gerekli ön kabulleri akla idrak ettiren aslında aklın tam anlamıyla kullanıma sokulmasıdır. Şu hâlde aklın mutlak serbestlik içinde kullanılması, hem düşüncenin tutarlılığı hem de eylemin etkililiği bakımından, düşünce ve eylem için zorunlu olan ön kabulleri akla tasdik ve idrak ettirir. Böylece de, sınır tanımayan bir felsefe eninde sonunda iman ve ilâhî inayet ihtiyacına varıp dayanır.

Şeriat

İbn Meymûn der ki Hz. İbrahim ile “şu temel hedefe ulaşılmıştır: Gerçek Allah tasavvuru ve putçuluğun ilgası”.¹⁶⁴ “Maksat temel hedeftir” (s. 527) ve eğer bizler *Rehber*’in bu çizdiği yolu takip etmek istersek şöyle demeliyiz: Sembollerin (remizlerin) anlamlarını çözüp ortaya çıkarmak, belki de hiçbir zaman bugünkü kadar güncellik arzetmemiştir! O yüzden de, artık bugün asıl önemli olan, bütün putçuluklara ve sahte ilâhlara karşı, yani kendilerini başlı başına asıl hedeflermiş veya bizatihi gayelermiş şeklinde göstererek ve de görünerek gündüzümüzü geceye çeviren milliyetçilik, ekonomik büyüme, seks ve para gibi alt gayelere karşı mücadele etmektir!

Endülüs’ün o muhteşem geleneği içinde İbn Meymûn bizi alır gerçek gayeye sevkeder. Bizi gerçek, yegâne ve yaratıcı Tanrı’ya götürür. Bütün “müstağni tavırlarımıza (kendi kendimize yeteceğimiz şeklindeki iddialarımıza, Allah’a ihtiyaç duy-

¹⁶⁴ *Şaşkınlığın Rehberi*, s. 523.

mayacağımız tarzındaki kuruntu ve hezeyanlarımıza)” karşı çıkararak bizi aşkınlığa, ilâhî yüceliğe yönlendirir.

Evet, filozof, küçük küçük putçuluklarımızın, puta taparluklarımızın içine tam anlamıyla saplanıp kalmış olan bizlere Şeriatı hatırlatmak için çağrıda bulunur. İbn Meymûn için bu, Tevrat’tır. İbn Rüşd için Kur’ân’dır. Veya Hıristiyanlar için de Hz. İsa’nın “İncil”idir. Ana gayesi putçuluğun kökünü kazımak¹⁶⁵ olan Şeriat, “Allah’ı bize hatırlatmak, O’nu bize sevdirmek (...), emirlerine itaat ettirmektir” der İbn Meymûn.¹⁶⁶

Allah’ın çağrısına kayıtsız şartsız cevap vermeliyiz, tıpkı Hz. İbrahim’in veya Hz. Eyüp’ün cevabı gibi.

Hz. Eyüp’ün kendisi ister tarihte gerçekten mevcut olmuş bir adam olsun, isterse kitabı* bir temsil (parabol, me-

¹⁶⁵ Age, s. 518.

¹⁶⁶ Age, s. 570.

* Eski Ahit’te yer alan Eyüp kitabı. Hz. Eyüp aleyhisselâma atfedilen bu kitap şu satırlarla başlar: “Uts ülkesinde Eyüp adında bir adam yaşardı. Kusursuz, doğru bir adamdı. Tanrı’dan korkar, kötülükten kaçınırdı. Yedi oğlu, üç kızı vardı. Yedi bin koyuna, üç bin deveye, beş yüz çift öküz, beş yüz çift eşe ve pek çok köleye sahipti. Doğudaki insanların en zengini oydu. Oğulları sırayla evlerinde şölen verir, birlikte yiyecek için üç kız kardeşlerini de çağırırlardı. Bu şölen dönemi bitince Eyüp onları çağırıp kutsardı. Sabah erkenden kalkar, “Çocuklarım günah işlemiş, içlerinden Tanrı’ya sövmüş olabilirler” diyerek her biri için yakmalık sunu sunardı. Eyüp hep böyle yapardı...”

Eski Ahit’te yer alan Eyüp Kitabı’nda anlatılan “Doğru, Düzgün ve Bilge insan” Eyüp ile Kur’ân’da sözü edilen ve İslâm geleneğinde gerçek bir peygamber olarak bilinen Hz. Eyyûb aleyhisselâm arasında Allah’a teslim olup olmama, isyan edip etmeme, kadere razı olup olmama konularında çok büyük, şaşırtıcı ve bir müslümanın kabul edemeyeceği farklılıklar vardır. Elbette bu farklar Eski Ahit’in ve Kitabı Mukaddes veya Kutsal Kitap diye bilinen dinî metinlerin uzun süre sözlü anlatımdan sonra yazıya geçmelerinden, dolayısıyla tahrife uğramalarından, Kur’ân gibi daha iner inmez hemen kayda alınmamalarından ileri gelmektedir, çev.

sel) niteliğinde bulunsun, “ister var olsun, ister olmasın, şurası bir gerçek ki (onun başından geçenleri) okuyan herkes hayret eder” der İbn Meymûn.¹⁶⁷

Mit, bize seslendiği ve hayatlarımızı değiştirdiğinde, tarih kadar gerçeklik arzedebilir.

Acı ve ıstırap çeken bu düzgün (bilge) insanın hatırlatılması; şer (kötülük), adalet ve İlâhî İna-yet meselesi konusunda önemli bir sorgulamadır.

İbn Meymûn şu hususa dikkat çeker: “Her cahil kişi, sanki başka hiç varlık yokmuş da tek kendisi varmış gibi, bütün âlemin sadece kendi şahsı için var olduğu hayaline kapılır.¹⁶⁸ Hz. Eyüp her şeyi düşünceyle değil de, gelenek görenekle tanıdığı sürece sıhhat, servet, evlâtlar gibi hayali mutlulukları bir gaye olarak görmüştü.¹⁶⁹”

Hz. Eyüp’ün arkadaşları için de aynı durum söz konusudur. Ki onlardan her biri, İbn Meymûn’a göre, İlâhî İna-yet ile ilgili bir bakış açısını, bu konuyla ilgili bir görüşü temsil eder:

Hz. Eyüp’e atfedilen görüş, Ariston’un görüşüdür; Elifaz’ın görüşü, dinimizin görüşüdür; Bildad’ın* görüşü, Mutezile an-*

¹⁶⁷ Age, s. 480.

¹⁶⁸ Age, s. 436.

¹⁶⁹ Age, s. 487.

* Elifaz, Bildad, Sofar ve Elihu, Hz. Eyüp ile Hz. Eyüp’ün başına gelenleri ve dinî konuları tartışan kimselerdir. Eyüp kitabının 42. bölümünün şu cümlelerinde bu tartışma şöyle biter: “7) Rab, Eyüp’le konuştuktan sonra, Temanlı Elifaz’a: ‘Sana ve iki dostuna karşı öfkem alevlendi’ dedi. ‘Çünkü kulum Eyüp gibi hakkımda doğruyu konuşmadınız. 8) Şimdi yedi boğa, yedi koç alıp kulum Eyüp’ün yanına gidin, kendiniz için yakmalık sunu (tütsü) sunun! Kulum Eyüp sizin için dua etsin! Çünkü onun duasını kabul eder, aptallığınızın karşılığını vermem. Kulum Eyüp gibi

layışına uygun düşer; son olarak Sofar'ın görüşü de Eşarî-
lerinkine tekabül eder.*¹⁷⁰

Elihu'ya* gelince, Hz. Eyüp Kitabı'nın şu temel öğreti-
sine (kıssadan hissesine) varıp dayanan bütün bu bakış açı-
larının (görüşlerin) sentezini yapar: “İlâhî İnayet, hikmet-
i ilâhî, bizim bütün olup bitenler hakkındaki beşerî bakış
açımızdan, bizim basiret veya öngörümüzden ve bizim ni-
yetimizden farklıdır.”¹⁷¹

*Bu meselelerin künhüne eren insanı... evet, o insanı ar-
tık felâketler Allah konusunda kuşkuya düşürmez.*¹⁷²

Bizim hayır ve şerle ilgili değerlendirmelerimizden
Allah'ın tamamen farklı aşkınlığının bu ifadesi, İbn Mey-
mûn tarafından ortaya konan metodun temel kuralının özel
bir durumudur. Yani İbn Meymûn der ki: Bizler Allah ta-
rafından yaratılmış âlemde veya O'nun vahiylerinde çe-
lişkiler keşfettiğimizi sandığımız da, “bizler kendi ilmimize
dayanarak değerlendirmelerde bulunuyoruz demektir.
Hâlbuki bizim ilmimizin Allah'ın ilmiyle isim benzerliği dı-
şında hiçbir ortak yanı yoktur”.¹⁷³

“Karanlıklar ve şer bir mahrumiyettir”¹⁷⁴, öyleyse biz şö-
le diyemeyiz: Karanlıkları kim yapıyor? Şerri kim yapıyor?
Çünkü onlar (mevcut) olmayan şeydir ve bizim şeyler (olup

hakkımda doğruyu konuşmadınız.' 9) Temanlı Elifaz, Şuahlı Bildat, Naa-
malı Sofar gidip Rabbin söylediğini yaptılar. Rab de Eyüp'ün duasını ka-
bul etti.” bkz. Eyüp Kitabı, Eski Ahit/Eski Antlaşma çev.

¹⁷⁰ Age, s. 489.

¹⁷¹ Age, s. 491.

¹⁷² Age, s. 492.

¹⁷³ Age, s. 478.

¹⁷⁴ Age, s. 433.

bitenler) hakkındaki kısmî görüşümüzden ileri gelen bir görünüşten, bir görüntüden ibarettir.

Kur'ân'ın "müminleri babası" (Hac, 22/78) olarak takdim ettiği Hz. İbrahim, bizim küçük ahlâklarımızı ve küçük mantıklarımızı izafileştirip, Allah'ın buyruğuna kayıtsız şartsız boyun eğerek en yüce kurbanı, en üstün fedakârlığı kabullenmekle, yaşanmış aşkınlığın en çarpıcı örneğini vermiştir:

Atamız Hz. İbrahim, Hz. İshak'ı kurban etmede hiç tereddüt göstermemişse, bu, Allah kendisini öldürür veya yoksullaştırır korkusundan ötürü değil, aksine insanoğlunun, her türlü mükâfatlandırılma umudunu ve her çeşit cezalandırılma korkusunu bir yana bırakarak, sadece ve sadece Allah'ı sevmek ve Allah'tan korkmakla yükümlü olduğu içindir.*¹⁷⁵

İbn Meymûn "Allah korkusundan" bahsettiğinde, konunun bağlamı içinde açıkça görülür ki bu, O'nun cezalandırmalarının korkusu değil, tam tersine O'nun kendisinden hoşnut olmaması korkusudur ki aşk da zaten budur: Başkasını kendine tercih etmek.

Biz burada cennet ve cehennem imajlarının remzî ve manevî yorumlarının en âşikâr ifadesiyle karşılaşırız:

*Gelecek dünyadaki mutluluğun, bu dünyadaki mutlulukla hiçbir ortak yanı yoktur ve mecazî bir benzetmenin dışında da hiçbir şey orayla mukayese edilemez.*¹⁷⁶

* Yahudiler ve Hristiyanlar kurban edilmek istenen çocuğun biz Müslümanların inandığı gibi Hz. İsmail değil de, Hz. İshak olduğuna inanırlar, çev.

¹⁷⁵ Age, s. 496.

¹⁷⁶ *Bilgi Kitabı*, böl. 8, s. 413.

Aşkınlığın bu kabulü insana en üst hürriyeti bahşeder. İbn Meymûn'a göre bu yüce hürriyet her daim "Hicret*"tir, yani her türlü dış kölelikten (zalim bir lidere kul köle olmaktan) veya iç kölelikten (hissî, bencil, sınırlı bağıllıklarımızdan) kopuştur.

Hürriyet, kendisini yaratan tek Allah'a boyun eğerek, her çeşit beşerî sultaların ve sınırlı arzularımızın rağmına, Bütün'ün hayatına katılıştır:

*İnsan bütün ruhî melekelerini akıyla ve de şu biricik gayeyle uyumlu olarak kullanmak zorundadır: Kendisi açısından mümkün olduğu ölçüde Allah'a yakınlaşmak.*¹⁷⁷

Diğer bütün (yeme içmeden tutun da sanat eserleri ortaya koymaya varıncaya kadar) gayeler, hiçbir şekilde reddedilecek gayeler değil, aksine kendine hâkimiyetle bu *nihâî* gaye için –beden ve akıl sağlığının muhafazası gibi– tamamen meşru *vasıtalara* olarak boyun eğdirilecek gayelerdir.

Allah'ın aşkınlığının bu ikrarından itibaren "insanın bütün eylemleri kendisiyle bağlantılıdır, omuzlarına hiçbir zorunluluk binmez, hiçbir yabancı güç kendisini bir fazilete veya bir rezilete yönelmeye mecbur etmez".¹⁷⁸

* Yazar burada "Çıkış" kelimesini kullanıyor, yani Mısır'dan Çıkış, Fira-vun'un zulmünden Hz. Musa rehberliğinde kaçıp kurtuluşu güçlü bir imaj olarak kullanıyor. Bizim İslâmî terminolojide onun yerini Hicret kelimesi karşıladığı için Hicret dedik. İslâm'da Hicret denilince de zaten sadece Mekke'den Medine'ye gidiş değil, nefsanî arzularımızdan kurtuluş anlamı da akla gelir. Nitekim Buharî'de şu hadis vardır: "Âmeller niyetlere göredir, herkese niyet ettiği şey vardır. Bu nedenle kimin hicreti, Allah ve Resulüne ise, onun hicreti Allah'a ve Resulünedir", çev.

¹⁷⁷ Sekiz Bölümün İncelenmesi, c. 5, s. 660.

¹⁷⁸ Age, c. 8, s. 672.

Daha önce, *Mişne Tora* kitabının başında şu tavsiyede bulunuyordu:

*Yahudi olmayan ahmakların ve pek çok beyinsiz Yahudi'nin savunduğu şu "Allah (şanı yüce olsun!) her insan için doğumundan itibaren iyi mi yoksa kötü mü olacağını alnına yazar" görüşünü aklından dahi geçirme! Yaradan, insanın iyi veya kötü olmasını önceden alnına yazmaz!"*¹⁷⁹

"Allah insanın iyi veya kötü davranacağını önceden kader olarak yazmaz"¹⁸⁰ diye tekrar eder İbn Meymûn *Sekiz Bölümün İncelenmesi*'nde.

Allah'ın Hz. Âdem'e verdiği ve onu tabiattaki bütün diğer mahlûkların üstüne çıkaran şey, Kur'an'da olduğu gibi, İbn Meymûn'a göre de, "itaat etmeme hürriyetidir".¹⁸¹

*Şeriatı gözetip uygulama ve uymayıp çiğneme... yalnız ve yalnız insana bağlıdır.*¹⁸²

İbn Meymûn, kaza ve kaderi haklı göstermek için "Allah'ın gelecekteki şeylerle ilgili ilmini"¹⁸³ ileri süren kimselerin itirazını da reddeder. İbn Meymûn'a göre, "Allah falan kimsenin zâlim veya kâfir olacağını önceden biliyordu" demek, tıpkı onu bilmiyordu demek gibi, Allah'ın ilmini, bilgiyi nesnesinden (konusundan) ayıran, "insan ilimden ayrıdır, ilim de ondan ayrıdır" şeklindeki bizim ilmi-

¹⁷⁹ *Bilgi Kitabı*, s. 390.

¹⁸⁰ *Sekiz Bölümün İncelenmesi*, s. 674.

¹⁸¹ Age, s. 676.

¹⁸² Age, c. 8, s. 682.

¹⁸³ Age.

mizle bir tutmanın daniskasıdır. Oysaki, tam aksine, Tanrı eğer beşermiş gibi düşünülürse işte ancak o zaman Allah'ın iradesi O'nun bilgisinden ayrıştırılır. Bu da Allah'ın tıpkı insan gibi önce bir proje yaptığı ve *ardından da* onu gerçekleştirdiği demek olur. Hâlbuki "Allah'ın Hayatı, cevherinin aynıdır", "ilmi, bizzat Kendisidir", "Allah'ın ilmini ve her şeyi biliş tarzını tanımlamaya gelince, bizim sınırlı aklımız buna ermez."¹⁸⁴

Demek ki Allah'ın aşkınlığının ikrarı, Endülüs'ün müslüman filozoflarında ve genel olarak da sahih Sâmi, İbrahimî kâinat, insan ve Tanrı anlayışında olduğu gibi, İbn Meymûn'da da asla bir sınır veya dış bir baskı değildir. Tam aksine, Allah'ın aşkınlığının ikrarı (tasdiki), bütün sınırların ve bütün baskıların ötesinde, bizi bu baskıları alt etmeye ve bu sınırları aşmaya çağırarak onları izafileştiren ve bizi onlardan kurtaran mutlak referans noktasını ortaya koyarak, düşüncenin ve eylemin tam hürriyetini mümkün kılan zorunlu bir ön kabuldür, bir iman meselesidir.

¹⁸⁴ Age, s. 684.

Mürsiyeli (Murcia) İbn Arabî

1165-1241

İslâm felsefesi, İbn Rüşd'le birlikte ölmez. Aksine Endülüs'te İbn Arabî ve Pers'te de Sühreverdi (1155-1191) ile yeni bir hamle yapar.

Endülüs'te, gerçi, Batı İslâm'ı ölüme gitmektedir, çünkü kör bir lâfızcılığa ve kuru bir ibadetçiliğe dayalı dar kafalı o katı din anlayışlarıyla ve hoşgörüsüzlükleriyle "fukahâ", Batı İslâm'ının canlı kültürünü ve imanını öldürdüler. İbn Meymûn gibi İbn Rüşd'ü de ve bu ikisinin ardında da İbn Arabî'yi sürgün gitmeye mecbur bıraktılar.

Daha önce 1086'da, Endülüs "fukahâsı", ruhsuz Mâlikîliklerini kılıçla ayakta tutmak için Murâbıtların askerî müdahalesini davet etmişti. Bu hegemonyanın yüz yılı, resmî İslâm'dan, yani iktidarın dayattığı İslâm'dan, her türlü manevî veya fikrî parıltı ve ışıltıyı söndürüp yok etmişti.

İmam Mâlik'in en ateşli sofularından biri olan Kurtuba kadısı İyâz (Kâdî İyâz), 12. yüzyıl ortasında Endülüs'ün Mâlikî "fukahâsı" arasında hüküm süren ruh hâlinin ve fikir yapısının mücessem misalidir.

1149'da yazdığı *Meşâriku'l-Envâr* kitabında Kâdî İyâz, Batı'daki müslümanların fikir ayrılıklarını dile getiren Mağribli tilmizlerinden (bağlılarından) birine İmam Mâ-

lik'in ne dediğini aktarır. "Hangi yolu takip etmem gerektiğini bana emredesiniz diye size danışmaya geldim" diyen o kişiye İmam Mâlik namaz, oruç, hac ve zekât farizalarını hakkıyla yerine getirmesini söyledikten sonra sözünü şöyle bağlar: "Bunlara sımsıkı sarıl ve kimseyle tartışma!"¹⁸⁵

Cüz'i irade taraftarlarıyla ilgili olarak "Onları muhatap almaktan kaçınmak daha mı iyi olur?" sorusunu soranlara İmam Mâlik şu karşılığı verir: "Evet, özellikle o insanların kim oldukları bilindiğinde."¹⁸⁶

Doğu'da da aynı kapalılık, aynı diyalog ve tefekkür reddi: "Allah'ın her varlığa takdir ettiği kaderin niçinini ve nasılını araştırmamak lâzım. İnanmalı ve boyun eğmeli!" Hanbelilerin pozisyonunu El-Acurrî (ö. 970) işte böyle tarif ediyordu.¹⁸⁷

Fakîh İbn Teymiye *Amme Hukuku Kitabı/Siyase Şer'iyeye* adlı eserinde, 13. yüzyılda, İslâm'ın bu siyasî anlayışının iki ana temasını şöyle özetleyecektir:

İbn Teymiye, *Akıl ve din insanlar arasında bir hiyerarşinin bulunmasını zorunlu kılar*, der ve Romalılardan ve bütün tutucu davranışlardan miras kalmış şu eski anlayışa sarılır: *Gövde başsız yaşayamaz. Şu tezi de ilâve eder: İktidar dinden veya din iktidardan ayrılınca, devlet içinde fitne (anarşi) çıkar.*¹⁸⁸

¹⁸⁵ Kâdi İyâz, *Meşâriku'l-Envâr*, c. 3, s. 175, Türki, Müslüman İspanya'nın Kelâmcı ve Fıkıhçıları/ *Théologiens et Juristes de l'Espagne Musulmane* kitabında zikreder.

¹⁸⁶ Şu kitapta zikreden H. Laoust: *İbn Battuta'nın İman İkrarı/ La Profession de Foi d'Ibn Battuta*, s. 167-168.

¹⁸⁷ Age, s. 49, n. 1.

¹⁸⁸ İbn Teymiye, *Amme Hukuku Kitabı/Siyase Şer'iyeye*, s. 176-177, çeviren H. Laoust, Beyrut, 1948.

Bütün despotlukların (Roma İmparatorluğu'nun hiyerarşilerinin ve zihniyetinin mirasçısı, meselâ, Konstantinci* Hristiyan Kilisesinin despotluklarının) “düzen ve kanununun” temelleri olan bu iki prensip, İslâm'ı çöküşe sürükleyecektir. Çünkü bu iki ilke İslâm'ın sosyal mesajını tahrif etmiştir. Tahrif etmiştir, zira İslâm'ın ilk dönemlerinde iman hiyerarşisinden başka hiyerarşi mevcut değildi. Bütün insanlar “bir tarağın dişleri gibi” eşittirler. Ve Allah, servet ve asalet sahiplerinin ve hatta imanın ve Şeriatın şaşmaz yorumunun tekellerinde olduğunu iddia eden bir “din adamları sınıfı”nın “bilgeliği”nin aracılığına da ihtiyaç duymaksızın hükmeder, zira hüküm yalnızca O'na aittir.

Düşüncenin bu fosilleşmesi ve İslâm mesajından, bu mesajın ilk bakış açısından ve mesajını kaybeden ümmetten bu kopuş, dış saldırılara direnemez.

Yabancı bir askerî müdahaleyi yardımına çağırması boşunadır. Hiçbir ordu bir kültürü, hele hele ölmüş bir kültürü asla müdafaa edemez. Muvahhidlerin çıkarma yapıp 1195'te Alargos'ta (Alarcos) Sekizinci Alfonso'ya karşı zafer kazanmaları ile 1212'de Las Navas de Tolosa savaşında hezimete uğramaları arasında, yirmi yıldan daha az süren bir hükümlanlıkları olur. Köklü bir dînî yenileşme gerçekleştirilemezler, zira Muvahhidlerin savaştıkları Murâbitlara bağlı Mâlikî fukahâsı, o boğucu dînî baskılarını sürdürmeyi başarırlar. Hristiyan veya Yahudilerin –Kur'ânî prensiplerin tam aksine– “zorla din değiştirtme” girişim-

* Teslis (Üçlü Allah inancı) dogması ve Hz. İsa'nın Baba ile “aynı cehherden” olduğu dogmasını zorla kabul ettirerek imparatorluğuna ideolojik bir birlik kazandırmak için 325'te İznik Konsili'ni toplattıran İmparator Konstantin'e gönderme, çev.

leri ise onları halklara daha da yabancılaştırır. O yüzden de 1236 yılında Kurtuba, 1248 yılında da İşbiliye (Sevilla) düşer. Böylece de Batı'daki İslâm'ın uzun süren o yürekler acısı can çekişmesi başlar. Katolik Engizisyonu, fukahânın baskısının yerini alıp ondan daha da beter baskı yapınca-ya kadar bu durum devam edip gider.

Tarihin en tipik "kaybedilmiş fırsatlar"ından biridir bu: İbn Meserre'den başlayıp İbn Hazm, İbn Tufeyl ve İbn Rüşt'den geçerek İbn Arabî'ye uzanan Batı İslâm'ının o harikulâde gelişip çiçeklenişi, bu çifte yobazlık yüzünden sol-
durulur.

Bu felsefenin yürüyüşü, yani hayatın ve insanın tarihinin anlamı üzerinde, üç buçuk asır boyunca, tefekkürle zenginleşen yürüyüşü, yine de sürmüştü.

İbn Arabî'nin eserleri ile seleflerinin çalışmaları arasında bir tezat yoktur. Ancak yeni bir yön değiştirme, yeni bir hamle vardır ki bu, bütün şu önceki katkılara dayanmamış olmasaydı, gerçekleştirilemezdi:

–İbn Meserre ve Endülüs sûfilerinin sadece nur felsefesi geleneği de değil;

–fakat aynı zamanda İbn Hazm'ın o yüce aşk görüşü de o katkılara dâhildir. İbn Hazm'ın o görüşüne İbn Arabî derûnîlik ve aşkınlık boyutlarını kazandıracaktır. Tıpkı peygamberlerin art arda gelişiyile ilgi olarak kaleme aldığı *Fu-sûsu'l-Hikem* adlı eserinde İbn Hazm'ın karşılaştırmalı dinler incelemelerinin mirasını derleyip topladığı gibi...

–yine, insanın Allah'a doğru manevî yol alışının merhalelerini çizen İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in yükselen diyalektığı de o katkılardandır. Söz konusu merhaleler, hakiki gerçekliğin ve insanın Allah'ına doğru aldığı yoldaki ka-

derinin nihâî anlamının en üst arayışındaki *Mekke İlhamları/Fütûhâtı Mekkiyye*'de devam ettirilir;

–ayrıca, İbrahimî düşünceyi sözde sahih yobazlıklarından, lâfzî okumaya dayalı ruhsuz kuralcılığından, diğer ruhaniyetlere kapalılığından ve kendilerini İslâm'ın sahipleri gibi gören din adamlarının iddialarından kurtaran İbn Rüşd ile İbn Meymûn'un tenkitçi felsefesi...

İbn Arabî, hem İbn Rüşd ile olan bağından, hem de İbn Rüşd ile bir dönemin kapanmasından sonra felsefenin kaçınılmaz yeni hamlesinden iki defa bahseder.

Bu iki anlatım, İbn Arabî'nin Endülüs'ün bütün insanî tecrübesinin –yani hem ruhî tecrübesinin, hem de felsefî tecrübesinin– yenileyici mirasçısı olduğunu gösterir.

En başta şu benzersiz karşılaşma: Ömrünün kemalindeki İbn Rüşd ile yeni yetme İbn Arabî'nin buluşması:

Bir gün Kurtuba'ya, Ebu'l-Velid İbn Rüşd'ün evine gittim. Halvetim (inzivaya çekilişim) sırasında Allah'ın bana bahsettiği ilhamlarından bahsedildiğini duyduğu ve işittikleri karşısında hayretini gizleyemediği için benimle şahsen görüşmek istemiş. O yüzden kendisinin yakın dostlarından olan babam beni bir gün bir ihtiyaç bahanesiyle onun yanına gönderdi. Maksat İbn Rüşd'e benimle görüşüp konuşma fırsatı tanımaktı. Ben o sırada henüz sakalı çıkmamış bir yeni yetmeydim. Ben girince filozof ayağa kalkıp yanıma geldi, son derece dostça karşılayıp itibar etti, ardından bana sarılıp kucakladı. Daha sonra bana "Evet!" dedi. Ben de kendisine "Evet!" dedim. Kendisini anladığımı görünce mutluluğu arttı. Neden sevindiğinin farkına vardığım için bu sefer "Hayır!" dedim. İbn Rüşd hemen gerginleşti, benzi attı, kendi ka-

naatinden şüphe eder gibi oldu. Bana şu soruyu sordu: “İlâhî keşif ve ilhamla nasıl bir çözüm buldun? Bizim teorik düşünce sayesinde edindiğimizle aynı mı?” Cevap verdim: “Evet ve hayır. Evet ile hayır arasında ruhlar, maddelerinin dışına kanat açarlar, başlar da bedenlerden ayrılırlar.” İbn Rüşd’ün rengi sarardı ve kendisinin titrediğini gördüm. Lâ havle çekmeye (Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh/Güç ve kudret ancak Allah sayesinde dir demeye) başladı. Çünkü neyi îma ettiğimi anlamıştı.¹⁸⁹

İlâhî ilhama mazhar olmuş bu delikanlının “tefekürde ve felsefî düşüncede büyük bir üstad” olarak kabul ettiği İbn Rüşd, Aristo’nun ve aynı zamanda da haleflerinin kendisini her türlü felsefenin inkârcısından ibaret biri derekesine indirmek için sûfî boyutunu budadıkları Gazalî’nin de ötesine gitmek için tenkitçi metoduyla zemini hazırlamıştı. *Evet*, İbn Rüşd’ün eserleri, İbn Arabî’nin ortaya çıkmasını mümkün kılan eserlerdir. Ne var ki İbn Rüşd tenkit eşiğini aşamadı. İnanca felsefenin yolunu, felsefenin sınırı ve ön kabullerini belirleyerek, açma şerefi ona aittir. Fakat *hayır*, bundan daha öteye gidemedi, yeni hayatın büyük tecrübesine doğru ilerleyemedi. Çünkü maksat, felsefî bir yol alışın nihayetinde, sapı üzerindeki bir tomurcuk gibi, açmayan fikrî bir nihilizmi ve tasavvufî bir keşfi, Gazalî’den sonra, bir kere daha yan yana koymak değildi ki. *Evet ve hayır*: İşte bu keşfin ışığında, bu ilâhî ilhamın ışığında felsefe yeniden düşünülebilirdi.

İbn Arabî, belli bir felsefenin ölmüş olduğunu ve yeni bir başlangıç yapmak gerektiğini görüp anladı. Hazır bulunup şahit olduğu İbn Rüşd’ün cenaze törenini ibretlik bir

¹⁸⁹ *Fütûhât*, Kahire baskısı, c. 1, s. 153-154.

kıssa şeklinde anlatırken ifade etmek istediği de zaten budur: “Naaşı, Kurtuba’ya nakledildi. Mezarı oradadır. Cesedinin bulunduğu tabut bir yük hayvanının bir yanına yüklenince, denge sağlansın diye kitapları da öbür yanına kondu. Orada ayakta duruyordum. Yanımda (Muvahhidler sultanı) Seyyid Ebu Saîd’in kâtibi, fakih ve edebiyatçı Ebu’l-Hüseyin Muhammed İbn Cübeyr ve arkadaşım müstensih Ebu’l-Hakem Amr İbnü’s-Serrâc vardı. Bir ara Ebu’l-Hakem bize döndü ve şöyle dedi:

–Kendisini dengede tutsun diye Üstad İbn Rüşd’ün binğine ne konduğunu görmüyor musunuz? Bir tarafta üstad (imam), diğer tarafta amelleri, yani kendisinin kaleme aldığı eserleri.

İbn Cübeyr de ona şu karşılığı verdi:

–Evlâdım, sen bana görmüyor musun, diyorsun! Görmez olur muyum? Elbette görüyorum. Ağzına sağlık!

Benim için bir öğüt ve ders olsun diye onu (Ebu’l-Hakem’in o sözünü) zihnime kaydettim. Allah hepsine rahmet etsin o küçük dost grubundan şimdi hayatta bir ben kaldım ve bu konuda artık şöyle diyorum:

*Bir yanda üstadın kendi, öte yanda amelleri,
Bir bilebilseydim ah, gerçekleşti mi emelleri.*¹⁹⁰

Bu tasvirin sembolik anlamı, felsefenin iki ânını birbirinden ayıran şu trajediyi çarpıcı bir şekilde dillendiriyor: Bir yanda ceset, öte yanda onu dengeleyen bir kitap paketi. Düşüncenin bir çağı kapandı. Bırakalım ölümler ölümleri gömsünler. İbn Arabî ile Felsefe küllerinden yeniden doğacaktır. Artık sadece bir düşünme tarzı değil de, bir hayat tarzı olan felsefe doğacaktır. Ne hayattan, ne de inançtan kopuk ol-

¹⁹⁰ Age.

mayan bir felsefe. Zühdle (takvâ ile) ve tasavvufla yekvücut hâline gelen bir felsefe.

İbn Rüşd ile İbn Arabî arasında sadece Aristodan Eflâtun'a bir dönüşün söz konusu olduğunu iddia etmek, fikir tarihini budayıp sakatlamak olur. "Aristo dışı" bir tenkitçi felsefeye özel katkısını görmeyerek, İbn Rüşd'ü sadece Aristonun yorumcusu durumuna indirgemenin ne kadar kısır bir fikir olduğunu daha önce gözler önüne serip ispatlamıştık.

İbn Arabî'yi Eflâtun'un sadece bir öğrencisi olarak görmekse daha da beter bir yanlış olur. İsterse bu yanlış çok eskilere dayanmış ve çağdaşlarından bazıları o zamanlar kendisine "İbn Eflâtun/Eflâtun'un Oğlu" demiş olsun!

İbn Arabî, madde ve şekil ikiciliğini reddederek yalnızca Aristoculuk'tan kopmakla kalmaz. Fikir, realitenin bir yansıması veya bir soyutlaması değildir. Eflâtuncu "İdea" ve sabit cevherlerin tefekkürü de değildir. İbn Arabî'nin bilgi ve hayatın dinamik görüşünde asıl orijinal olan yan, her türlü ikiciliğin dışlanması, en başta da obje ile onu gözlemleyen süjenin karşı karşıya oluşunun reddidir.

İbn Arabî, İbn Rüşd ve İbn Meymûn'un tarif ettikleri tarzdaki ilâhî bilgi (marifet) anlayışından yola çıkar. Buna göre ilâhî bilgi, İnsanların bilgisinden farklı olarak, objenin varlığından sonra olmayan, tam aksine objenin yaratıcı kaynağı olan bilgidir.

İbn Arabî, Eflâtuncu veya Aristocu Grek *varlık* felsefelerinin zıttı olan bu *eylem* felsefesini uç noktasına kadar götürür.

İster (duyu organlarıyla) hissedilir, ister (zihinle) algılanır olsun hiçbir şey daha önce oluşmuş, verili bir gerçeklikle (gerçek nesneyle) başlamaz, aksine Allah'ın sürekli yaratıcı eylemiyle başlar.

O andan itibaren kendisinin temel meselesi, daima doğuş hâlindeki bir dünyanın bu yaratılış fiiline, Kur'ân'ın durmaksızın yarattığını (Yâsîn, 36/81), Hayy (diri) olduğunu (Bakara, 2/255; Âl-i İmrân, 3/2 vb.) ve yaratışında dinlenme olmadığını (Bakara, 2/255) haber verdiği Allah'ın edimine (fiiline) insanın nasıl katılabileceğini göstermektir. O öyle bir Allah tır ki: "Yaratmasını ardı ardınca devam ettirir" (Yunus, 10/4) ve "Her an yeni bir yaratıştadır" (Rahmân, 55/29). Biz O'nu ancak edip eylediklerinin "âyetleri/işaretleri" ile -tabiatın görünür âlemiyle, insanların tarihinin olaylarıyla, peygamberlerine indirdiği vahiylerle- tanıyabiliriz.

Yaratıcı fiille başlayan bu bilgi teorisi, Batı felsefesinde ancak yüzyıllarca sonra, bilhassa Kant ve onun *Aşkın Muhayyile*'sinde yeniden ele alınacaktır. Kant'ın son eserlerinde, özellikle de *Opus Posthumum*'da "kendinde şey/bizâtihi şey" in hayalini kovup attığı için *Aşkın Muhayyile* kendi objesinin yaratıcısı olacaktır. Bu hareket Fihte ile devam edecektir. Fihte'ye göre her şey benin edimiyle başlar. Bu ben, ferdî bir süje olmayıp, onun dilinde (Hıristiyan ilâhiyatının dilinde) "azizler komünyonu*"dur. Bu görüş, ilk felsefi ifadesini, İbn Arabî'ye has dinamik "logos/akıl" anlayışında bulur.

İbn Arabî, her ikisi de varlık felsefesinden tamamıyla kurtulamamış olan (İbn Sinâ *Hayali Hikâyeler*'inde veya Gazalî o güçlü sûfi tecrübesinde) İbn Sinâ'dan olduğu gibi Gazalî'den de hayli uzaktır.

"Zorunlu varlık" veya "hareketsiz hareket ettirici", (filozofların veya en azından Aristo'nun esirleri olarak kalan kimselerin tanrısı) Allah değildir.

* Hz. İsa'ya bağlılıklarıyla diri ve ölü bütün müminlerin zaman ve mekân içinde bir çeşit dayanışması, azizler ile müminler arasındaki irtibat, çev.

Varlık felsefecileri, zamanın ve mekânın dışındaki, fiilin yaratıcısı olduğu varlıklarla ilişkisinin ötesindeki Zorunlu Varlık'a erişmenin mümkün olduğuna inandılar.

İbn Arabî ise tam aksine insanı bu ilişkinin merkezine oturtur. Orada insan, oku atanın kendisi olmadığına bilincindedir; onu atan Allah'tır (Enfâl, 8/17).

O zaman muhayyile, eylem ile varlık arasında "aracı"dır: O ferdi zihnin keyfi bir oyunu değildir, var olmanın taşıyıcısı, yani yaratıcıdır. Bu sadece psikolojik değil, aynı zamanda ontolojik bir gerçekliktir.

Allah ile varlıklar arasındaki bu ilişkinin bilinci (ki bu ilişki şu hadisle açıklığa kavuşturulmuştur: "Ben varlıkları beni bilsinler diye yarattım") nur felsefesinin esasını oluşturur:

*Allah'ın gayrısı olduğu söylenen, kâinat adı verilen şeylerin hepsi, tıpkı gölgenin kişiye bağlı olması gibi (...) Allah'a aittir. Âlem, Allah'ın gölgesidir.*¹⁹¹

*Âlem, maddî varlığa sahip değildir (...). Zihinde katıksız bir canlandırmadır (mütevehhem). Muhayyilenin anlamı da budur; (...) Bilincine er, ne ile sen O'sun ve ne ile sen O'ndan gayrısın!*¹⁹²

Âlem, Allah'ın bir "görüntüsü", bir "tezahürü", yaratıcı eyleminin aralıksız bir "tecellisi"nden ibarettir. Yüce Allah'ın şu itabına (sitemine) maruz kalmayalım: "Biz ilk yaratışta yorgun mu düştük? Hayır, ne var ki onlar yeni yaratıştan şüphe içindeler" (Kaf, 50/15).

İnsan ancak "ruhundan kendisine üfleyen" (Hicr, 15/29) Allah'ın yaratış eylemine iştirak ederek O'nun varlığına şa-

¹⁹¹ *Fusûs*, c. 1, s. 103.

¹⁹² *Age*, c. 1, s. 104.

hitlik edebilir. 20. yüzyılın büyük bir Hıristiyan ilâhiyatçısı şunu yazar: “Ben ne kadar çok çalışırsam, Allah da o kadar çok yaratandır”.

“Aktif hayalini harekete geçir!” diyordu ta o zaman İbn Arabî. Kendisine göre eylem hürriyeti her zaman varlığın varoluşunu önceler.

İbn Arabî'nin köklü bir şekilde tekçi ve dinamik bakış açısı içinde “logos’un/aklın”, Greklerinkinden çok farklı bir anlamı vardır: Sabit bir ezeliyete sahip değildir o; karşısında kendisinden ayrı ve düzene koyacağı bir âlem yoktur.

Her şeyden önce o biricik gerçek varlık, bölünmez bir şekilde bilginin süje, obje ve projesidir.

İnsan için o, bizzat kurtuluşunun hareketidir. Yani yaratışın kaynağıdır, Allah'ın, sayesinde mânâsını ve yolunu açıkladığı nübüvvetin kaynağıdır, veliliğin kaynağıdır, yani insanın kendi iradesini Allah'ın iradesiyle özdeşleştirmeyi hayatının gayesi yaparak ve Allah'ın bir tezahürü olmaya yönelerek kemale ermesinin kaynağıdır.

O sûfiyi aşkın, âşıkın ve mâşukun yekvücut (tek bir şey) olduğu bilincine erdirir.

Hz. Peygamber'in şahsında “logos”un bu üç tezahürü şu şekilde bir araya gelir: İnsana nihâî gayesinin (kaderinin) mesajını getirir ve Allah'ın İradesine tam anlamıyla boyun eğişin misalini verir; dünyaya da idare edici ve düzenleyici şeriatı getirir. Böylece İbn Arabî'ye göre Hz. Peygamber olağanüstü metafizik bir statüye (el-hakikatü'l-Muhammediyye) sahiptir.

Bu canlı logos anlayışı ve yaratıcı hayalin bu rolü, Allah'ın her an yenilenen yaratışına iştirak etme ve eylemi varlığa bağlama sorumluluğunun bilincindeki insana, felsefi düşünceden tasavvufi keşfe ve beşerî aşktan ilâhî aşka gi-

den sürekliliği tasavvur etme ve yaşama imkânı verir. Nihayetinde de, nebevî mesajların (Kur'an'da denildiği üzere "sünnetullah'ın/Allah'ın sünnetinin, kanunlarının") devamlılığını ve İslâm'ı bütün peygamberlere açan yükselen diyalektiği idrak etmesini sağlar. Zaten İbn Arabî'nin *Fusûs'l-Hikem*'ine göre, o peygamberlerden her biri Hz. Muhammed'de tam ve mutlak şeklini alıncaya kadar nübüvvetin bir merhalesine damgasını vurmuştur:

–Varlığın birliği (vahdet-i vücûd), daha doğrusu varlığı varlık yapan fiilin birliği, birliğin diğer bütün cephelelerinin temelidir. Bilginin birliği, aşkın birliği ve nebevî mesajların birliği gibi.

–Birlik, her şeyden önce Allah'ın birliğidir. Ondan başkası yoktur. Çokluk (kesret) sadece görüntüdür. Çokluk, bizler nesnelere sınırlı bakış açımızdan baktığımızda, yani fert olarak âlemin merkezi olma kuruntusuna kendimizi kaptırdığımız zaman, bütünü parçalanmasından ileri gelir. Tek Allah gerçektir: Her şey bu biricik gerçekliğin sadece bir "işareti/âyeti"dir;

*Eğer siz O'na bizzat O'nun aracılığıyla bakarsanız, kendine has ilâhî bilgisine iştirak edersiniz; fakat siz O'na kendi bakış açınızla bakarsanız, o zaman birlik (vahdet) kaybolur.*¹⁹³

*Çokluk (kesret) çeşitli bakış açılarından artar, Bir'in (ayn) cevherinin gerçek bir bölünmesinden değil.*¹⁹⁴

Bir başka ifadeyle, Allah ve yarattığı, birbirinden ayrı iki gerçeklik değildir.

¹⁹³ *Fusûs*, s. 147.

¹⁹⁴ *Age*, s. 417.

Bilgideki, aşktaki, ilhamlardaki gibi bütün yol alışlarımız, çokluğun (kesretin) görünüş kutbundan Bir'in hakikatine doğru gider. Tasavvufun “menzil” veya “makam”ları, bu yolun, yani Allah'a götüren “doğru yolun/sıratı müstakîmin” işaret taşlarıdır ve kendi istek ve irademizi O'nun Şeriatıyla uygun hâle getirelim diye dikilmişlerdir.

Bu bir hakikatten diğerine bir geçiş değil, dışarıdan aynı hakikatin içine dalıştır. Birlik (tevhid) bir soyutlama değildir, bir bütündür/bir küldür (bir tamamiyettir). Mecâzen bu, canlı bir varlığın organik birliğiyle şöyle kıyaslanabilir: Her parçanın (uzvun, organın), ancak vücudun organik bütünlüğüne nispetle bir anlamı, yani kelimenin en derin anlamıyla bir varlığı söz konusudur.¹⁹⁵

İçkinlik ve aşkınlık birbirine zıt düşmez. İbn Arabî, Kur'ân'daki insan biçimci ifadeleri böyle yorumlar. Mese-lâ Allah'ın gerçekten de elleri vardır; elleri olan bütün varlıkların elleridir onlar.¹⁹⁶ Nitekim Allah putları Hz. İbrahim'in elleriyle kırar.¹⁹⁷

Aşkınlığın ve içkinliğin bu birliği, bizim İbn Arabî'yi, çoğu zaman yazılıp söylendiği gibi, “panteist” olarak görmemize asla ve kat'a müsaade etmez. Panteizm, Tanrı'yı varlıkların katkılı bütünlüğü olarak tasavvur etmekten ibarettir. İbn Arabî'de böylesi bir durum kesinlikle söz konusu değildir. İbn Arabî'ye göre bu katkılı bütünlük, fertlerin sınırlı bakış tasavvurlarından doğan kuruntular bütününden başka bir şey değildir. Bizatihi (kendi öz varlığı açısından, en soi) hiçbir gerçekliği yoktur. Birliği ve müteâl oluşuyla (aşkınlığıyla) ve de yaratıcı fiiliyle, tek hakiki varlık Allah'tır.

¹⁹⁵ Age, s. 363.

¹⁹⁶ Age, c. 1, s. 122, 123 ve 77, 78.

¹⁹⁷ Age, c. 1, s. 87.

Bu birlik (tevhid) anlayışı imanın birinci şartıdır. Hayata da asıl anlamını zaten sadece o kazandırır. Bu birliğin (tevhidin) tasdiki ve tanıklığı ise, bizde ancak Hz. İbrahim'den beri "Allah birdir" diye bize vahyoluna gelen mesaja imanla gerçekleşir. Bütün bilgi teorisi, peygamberlere indirilen o vahiyle yönlendirilir ve çıkış noktası da Kur'ân'dır.

"İşaretlerin/âyetlerin" hissedilip algılanması, onların anlamları üzerinde an be an tefekkür, gaybın ve görünür âlemin ötesinin birliğinin, aklî (rasyonel) olanın ve zâhirî (görünür) çokluğunun kabul ve tasdiki, işte "yol" (tarik/istikamet) budur.

Bu yol bir çile gerektirir: Bizde bulunan, birliğin karşısında bizi oyalayan ("ayırıcı" ferdi arzular veya geçici hevesler) ve saf ışığa (nura) karşı bizi perdeleyen her şeyden kopmayı (fenâ) gerektirir.¹⁹⁸

Bu "kopma" hiçbir şekilde şahsını ihmal veya terketmeyi içermez. Tam aksine, o şahsı kendi derin gerçekliğinden "oyalayan" şeylerin ötesinde, kendisine ruhundan üflemiş ve onu bir "şahıs" yapmış olan Allah'ın, kendisindeki varlığının bilincine erdirir. Çünkü fert, dışarıdan baskılarla, içeriden de tutkularla (boş ve geçici heveslerle) yönlendirilip saptırılır; derûnî birliğin, kendisinde taşıdığı anlamın, ferdi kişiliğe dönüştüren şeylerin bilincinde değildir.

Her iman sahibi adam, Hz. Peygamber'in "Gece Yolculuğu"na benzer bir yolu kat etmelidir. Çünkü Hz. Peygamber bu yolculuğun sonunda kâinatı birliğiyle ve yaratılışının bizzat fiiliyle/edimiyle görmüştür.

İşte size bilginin bu değişim ve dönüşümünün bir örneği: Nedensellik (illiyet).

¹⁹⁸ Age, s. 378.

Görülür, duyulur, hissedilir olan tecrübe düzeyinde nedensellik, bir oluşturma, zaman içinde bir değişimdir, bir realiteden ötekine, bir öncelden bir varlığa (bir mukaddemden bir neticeye) geçiştir. Rasyonel analiz düzeyinde ise, *iki* olay veya *iki* şey arasındaki bu ilişki, çoktan bize kâinatın organik birliğini gösteren evrensel karşılıklı bağımlılığın bir yönü olarak görünür. Bu ilk iki ânın gündelik uygulamamızda belli bir değeri vardır ve bertaraf veya ihmal edilemez. Ama bizim arzularımızın ve sınırlı projelerimizin ötesinde, yanı sıra arzularımızı tatmin etmemize ve projelerimizi gerçekleştirmemize imkân veren bilgilerin ve tekniklerin de ötesinde, nedenselliğin artık bize kısmî bakış açılarımıza ve sınırlı gayelerimize bağlı görünmediği bir başka varoluş ve görüş düzeyi vardır. Maksatlarımıza göre kesip biçmelerini yapan algı düzeylerinin ötesinde, “sonlu gayelerimize” bağlı olarak faydacı pratiğimizin icap ettirdiği bağları kuran bilimlerin de ötesinde, Bir’in ve anlamın idraki (kavranışı) tasavvufî tecrübe düzeyinde gerçekleşir. Bu düzeyde nedenselliğin (veya nedenlerin görünür çeşitliliğinin) ilâhî iradeyle ve nihâî gayesiyle ilişkisi ortaya çıkar. Ki bu ilişki bütün önceki araştırmaları dışlamaz, aksine onları da işin içine katar. Ayrıca bu ilişki, kendisine anlamını kazandıran küllî bakış açısı içine onları da yerleştirir. Çünkü biz tasavvufî tecrübede olaydan anlama, nasıldan niçine geçeriz.

Bu en üst düzey, alt düzeylerden hiçbirini dışlamaz, aksine onlara *anlamlarını* kazandırır.

Bilim ve bilgelik (felsefe) bizi bu birlikçi tecrübenin eşğine götürmek için nöbet değiştirirler. Hz. Peygamber’in “Gece Yolculuğu” aracılığıyla bu güzergâhı tasvir ettiği zaman, filozofla ilâhiyatçının ilkin birlikte kat etmeleri ma-

nidardır. Filozof yolda durur. Ardından da ilâhiyatçı. Sûfi ise tek başına yolun sonuna ulaşır. Tıpkı Dante'nin (önce Miguel A. Palacios'un, sonra da Nardi'nin ispatladığı gibi, İslâm âhiret tasvirlerinden ve özellikle de İbn Arabî'nin bu konuda anlattıklarından hayli ilham almış) *Îlâhî Komedya*'sında olduğu gibi: (Dante'ye) ilk rehberliği Virjil (Virgile) yapar, ardından yolcuyu, mutluluk verici görmeye (Allah'ın tecellisine şahit olmaya) götürecek olan Beatris (Béatrice), yani aşktır.

Bu yükselen diyalektik boyunca, her yeni aşama öncekilerin terkini içermez, aksine, yedi asır sonra Hegel'in "in-kâr etme, özümseyip bütünleşme ve aşma" olarak tarif edeceği bir ritme göre ilerler.

Nihâî aşamalar bütün diğerlerine bir anlam kazandırır: Mahlûkâtı Allah'ta görmek, Allah'ı mahlûkâtsız görmek.¹⁹⁹ Aşkın derin anlamı işte budur. Maddî, manevî veya ilâhî aşk, âşıkın mâşukla bir olma (vuslat) arzusudur.²⁰⁰

İslâm'da dinî düşüncüyü ihya etmek için gösterilecek her çaba, Kur'ân'ın şu âyetinin unutulmamasını gerektirir: "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler" (Mâide, 5/54). Bu muhabbet olmayınca, Allah ile kul arasındaki münasebet kuru bir efendi köle ilişkisine dönüşür.

Gazalî bunun tam anlamıyla şuurundaydı. *Din İlimlerinin Diriltilişi/İhyâu Ulûmi'd-Dîn* başlıklı muazzam eserinin zirvesinde yer alan 4. cildin 36. kitabı şu başlığı taşır: "Aşk (muhabbet), yakıcı arzu (şevk), yakın dostluk (üns) ve tam memnuniyet (rıza)".

Orada Gazalî Allah sevgisinin Allah korkusundan üstün olduğuna dikkat çeker. Sıkıntılara göğüs geren, feda-

¹⁹⁹ *Fütûhat*, s. 652.

²⁰⁰ *Age*, s. 441.

kârlıklara katlanan beşerî aşkı, ilâhî aşkla mukayese eder. Sevgilisinin en ufak iniltisi dinsin diye kendini en büyük azaplara atan bir âşığı hatırlatarak Gazalî şöyle der:

*Yaratılmışların aşkı konusunda doğru olan bu ve diğer örnekler, biricik Yaradana duyulan aşk konusunda da doğrudur. Çünkü iç görüş (basîratü'l-bâtına) dış görüşten (basaru'z-zâhir) daha güçlüdür.*²⁰¹

Bu tasavvufî boyut Gazalî'de asıldır. Onu gizlemek, tasavvuf öğretisini budamak demektir. Tasavvufu dışlayıp haram saymak ise İslâm'a karşı cinayettir. Zira tasavvufun, bozulmuş ve sapmış sözde tasavvuf şekilleriyle ve onların şeriattan uzaklaşmış tarikatlarıyla hiçbir alâkası yoktur. Aksine tasavvuf, İslâm'ın derûnîleştirilmesi, içselleştirilmesidir. İçselleştirilmeyen bir İslâm, kuru ve şekilci ritüel ve ibadet derekesine düşer; ibadetlere anlam veren Allah aşkı olmayınca, ölü bir İslâm çıkar karşımıza. İslâm'da dinî düşüncenin her “ihyası/diriltişi”, tasavvufun bu iâde-i itibarından geçer. Gazalî bunu muhteşem bir şekilde yapmıştı, günümüzde de Muhammed İkbal'in yaptığı gibi:

*Ey Kurtuba Camii,
Senin varoluşun aşktandır!*²⁰²

İbn Arabî'ye de aynı sebeplerden ötürü “muhyî'd-dîn” (dini dirilten, dine hayat veren) lâkabı verilmiştir.

²⁰¹ Age, *Muhabbet Kitabı*, s. 267, böl. 16, Siauve tercümesi, Vrin Yayınları, Paris, 1986.

²⁰² Muhammed İkbal, *Cebraîl'in Kanadı*, s. 85, Albin Michel Yayınları, Paris, 1977.

Müritlerinden biri şöyle der:

*Aşk, sevdiğin kimseye kendini bütünüyle vermendir, o kadar ki O'nun olan hiçbir şey sende kalmasın!*²⁰³

Biz işte burada (şu yukarıda anlatılan aşкта), başkasından sadece kendi zevkimizi almanın yoluna bakıldığı bir aşktan, bencilce sırf kendisini sevmekten ibaret olan bir aşktan çok, hem de çok uzağızdır.

İbn Arabî şu üç çeşit aşkı birbirinden ayırır:

“Maddî aşk, kendi arzularını tatmine bakan aşktır ki bu durumdan sevgili ister hoşlansın, isterse iğrensin...

Manevî aşk, sevgiliyi memnun etmekten başka bir şeyle meşgul olmayan aşktır. O kadar ki âşıkın, mâşukun arzu ve iradesinden başka kendisinde hiçbir istek kalmaz. Yani sevgilisi kendisinden ne istiyorsa tamamen o olur.”²⁰⁴

İlâhî aşk, yaratılanın Yaradan'ına hamd ve şükran ilâhîsidir. O, bütün aşk çeşitlerine, hudutlarını kaldırarak, tam anlamını verir. Ne maddî, ne de manevî aşk dışlanır. Bunların ikisi de, daha yüce bir aşkın remizleridir. Her yaratık, “Allah'ın” bir “işareti/âyeti”, bir “tecellisi”dir ve bizler bilincinde olmasak bile önce arzunun, ardından da bizi o tecelliye doğru götüren aşkın kaynağı Allah'tadır.

Bu noktada da İbn Arabî'yi uzun bir Arap geleneğinin temsilcisi olarak görürüz. Aşkın en üstün şekli, “Uzrî” aşkıdır. İsmi, Yemenli bir kabileden, “Benû Uzrî” (Bâkire'nin Oğulları) kabilesinden alır. Bu kabilenin aşk anlayışı Hz. Peygamber'in şu hadisini yâd ettirir: “Âşık olan, aşkını giz-

²⁰³ Abdülhamid el-Büstânî, *Tuhfe*, böl. 4.

²⁰⁴ *Fütûhât*, böl. 7, s. 3.

leyen, namusunu koruyan ve bu aşk yüzünden ölen kimse, şehit olarak ölür.”

Stendhal *Aşk Hakkında* adlı incelemesinde o kabileyle ilgili olarak şöyle der:

*Gerçek aşkın modelini ve vatanını, bedevî Arap'ın siyahımtırak çadırının altında arayıp bulmak gerek.*²⁰⁵

Bu aşk edebî ifadesini sadece şairlerde değil, özellikle sûfîlerde bulmuş, fakat İbn Arabî'ye yolu açansa şu çok önemli iki eser olmuştur: İbn Dâvud'un (doğ. 868, İsfahan) *Çiçek Kitabı* ve Kurtubalı İbn Hazm'ın (kendisiyle ilgili bilgi için kitabımızın önceki sayfalarına bakınız) *Güvercin Gerdanlığı*.

Ancak bu iki eser, esas itibarıyla dînî konulardan ilham almış degillerdir. Bu iki kitapta da söz konusu olan, Allah'a gitmek için sûfinin çekeceği çileden ziyade, beşerî ve yüce gönüllü bir aşkın son derece zarıflığı ve içselleştirilmesidir.

Dante için Beatris (Béatrice) neyse, o olan Kahireli bir genç kıza İbn Arabî'nin yazdığı *Tercümânü'l-Eşvâk/Arzuların Tercümanı* başlıklı aşk şiirleri, büyük mutasavvıf ve şair Mevlânâ'ninkilerle boy ölçüşecek kadar, evrensel şiirlerin en güzelleri arasında yerini alır.

Sevilen kadın, Allah'ı görüşün, ruhun ilâhî iradeyle birleşmesinin ete kemiğe bürünmüş bir şeklidir. Onun güzelliği sadece Allah'ın güzelliğinin remzidir. Bir hadise göre: “Allah güzeldir ve güzelliği sever.”

Bu Allah aşkı, Allah'a dönüş demek olan ölümle tamamlanır. İslâm ruhaniyetindeki bu aşk, Avilalı Azize Terrez'in (sainte Thérèse d'Avila) ve Aziz Jan dö la Kruva'nın (saint Jean de la Croix) aşkının da en ulvî şeklidir:

²⁰⁵ Stendhal, *Aşk Hakkında*, üçüncü bölüm.

Ölmek üzere ölüyorum.

*Görmek sabırsızlığıyla Seni
Öyle arzuluyorum ki ölmeyi.*

Bu Allah sevgisi her türlü cezalandırılma korkusunun ve her çeşit mükâfatlandırılma umudunun ötesindedir. Tıpkı Gazalî'nin, Râbia Hatun'un ilâhî aşk hakkındaki şiirini (önceki sayfalarda verdiğimiz o meşhur şiiri) zikrettiği gibi, İbn Arabî de en güzel şiirlerinden birinde şöyle der:

*Beni cennete koysan da bir, cehenneme atsan da,
Çünkü aşkımı ne cennetin artırır, ne cehennemin azaltır.
Aşkındır Yârabbi, beni yoktan var edip yaratan elbette,
Yaratman gibi aşkın da her dem yenilenmektedir bende.²⁰⁶*

Bu yürek paralayıcı aşk çılgılığı, Avilalı Azize Terez'in (sainte Thérèse d'Avila) şu seslenişinden tam üç yüzyıl önce atılmıştı:

*Cennetin ve cehennemin olmasaydı bile,
Rabbim severdim ben seni yürekten yine.*

Sevmek seni hem vazifem, hem saadetim.

*Yakarsam dahi bahşetme bana hiçbir şey,
Yeterlidir bu aşkım, gerekmez başka şey.²⁰⁷*

İbn Arabî'nin eserlerinin zirve noktası, *Peygamberlerin Bilgeliği* başlığı altında Fransızcaya kısmen tercüme

²⁰⁶ *Fütûhât*, c. 2, s. 474.

²⁰⁷ Avilalı Azize Terez'in (sainte Thérèse d'Avila).

edilen *Fusûsu'l-Hikem*'de ilâhî mesajların devamlılığına dikkat çektiği noktadır. Orada İslâm'ın temel mesajının, İbrahimî mesajın ileticisi olduğu vurgulanır. Buna göre, Musevîlik, İsevîlik ve İslâm tek bir dinden ibarettir.

İslâm, Peygamber Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle doğmuş yeni bir din değildir ki!

Allah da, Müslümanlara has özel bir Tanrı değildir. Allah, "Tanrı", tek Tanrı'yı ifade eden kelimenin harfiyen tercümesidir. Dili Arapça olan bir Hristiyan, ibadet ve duasında, Tanrı'yı anmak için "Allah" der.

İslâm, gönüllü ve hür olarak tek Allah'a boyun eğiş, teslim oluş mânâsına gelir ki bu boyun eğiş ve bu teslimiyet, bütün vahyolunmuş dinlerin ortak paydasıdır. Hem de Allah'ın "insana ruhundan üflediği" (Hicr, 15/29) andan beri, yani ilk insan Hz. Âdem'den bu yana...

Kur'ân, en açık ve en net bir şekilde İslâm'ı işte böyle tarif eder.

Yüce Allah, Hz. Muhammed'e şöyle demesini emreder: "Ben peygamberlerin ilki değilim!" (Ahkâf, 46/9). Kendisine defalarca şu hatırlatmayı yapar: "Senden önce nice peygamberler gönderdik" (Ra'd, 13/38; Hicr, 15/10; Nahl, 16/43; Rûm, 30/47; Mü'min, 40/78).

"Muhammed", der Kur'ân (Âl-i İmrân, 3/144), "ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler geldi geçti."

Peygamberî mesajların (ki buna Kur'ân "Allah'ın sünneti", O'nun "geleneği" adını verir) devamlılığına dikkat çeken Yüce Allah, birçok kere Hz. Muhammed'e şöyle buyurur: "Senden önce gönderdiğimiz peygamberlere sor!" (Zuh-rûf, 43/45. Ayrıca bakınız: Yûnus, 10/94; Nahl, 16/43; Enbiyâ, 21/7)

Allah Kur'ân'da Müslümanlara Yahudilerin peygamberlerine ve Hıristiyanların Hz. İsa'sına hürmet etmelerini emreder (Nisâ, 4/152; Hadîd, 57/19).

Hz. Muhammed, ilk dini bütün insanlara hatırlatmaya gelir: "Hakka yönelerek kendini Allah'ın insanlara yaratılışta verdiği (hanîf) dine ver! Zira Allah'ın yaratışında değişme yoktur; işte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmez" (Rûm, 30/30).

"Deyin ki: Allah'a, bize gönderilene, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına gönderilene, Musa ve İsa'ya verilene, Rableri tarafından peygamberlere verilene. onları birbirinden ayırt etmeden inandık, biz O'na teslim olanlarız" (Bakara, 2/136; Âl-i İmrân, 3/84).

Peygamber Hz. Muhammed, Allah tarafından önceki mesajları teyit etmek²⁰⁸, maruz kaldıkları tarihî bozulmalardan (tahriflerden) arındırmak ve onları tamamlamak için gönderilmiştir.

Hz. İbrahim, bizim küçük beşerî ahlâk ve küçük mantıklarımızın ötesine yükselerek, Allah'a kayıtsız şartsız teslim olduğu için, müminlerin atası, önderi ve inananların örnek rehberidir (Bakara, 2/124). Kur'ân şöyle der: "Sizin dininiz, babanız İbrahim'in dinidir" (Hac, 22/78). Hz. İbrahim'i meleklerin ziyareti anlatılırken de, kendisi "müslüman", *müslim*, yani "Allah'a teslim olmuş, boyun eğmiş" (Zâriyât, 51/36) kimse olarak adlandırılır.

Hz. İsa, Kur'ân'da Allah'ın Oğlu olarak görülmemesine rağmen, peygamberler arasında eşsiz bir yere sahiptir. Çünkü hiçbirisi, Hz. Muhammed bile, bir bâkireden dünyaya gelmemiştir. Allah Kur'ân'da Hz. Meryem'le ilgili olarak şöyle der:

²⁰⁸ Neml, 27/76; Ankebût, 29/45; Fâtır, 35/31; Ahkâf, 46/12 ve 30; En'âm, 6/42 ve 92; Bakara, 2/38, 91, 97; Âl-i İmrân, 3/3; Nisâ, 4/51.

İffetini koruyan Meryem'e ruhumuzdan üflemiş, onu ve oğlunu bütün insanlar için bir mucize kılmıştık. Enbiyâ, 21/91

Bunun hemen ardından gelen âyet şunu ilâve eder: “Gerçek şu ki, sizin bu ümmetiniz biricik ümmettir.” Eş değerde bir ifade şurada da tekrar edilir: “Muhakkak ki, sizin bu ümmetiniz bir tek ümmettir, Ben de hepinizin Rabbiyim, öyleyse Bana karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun!” (Mü'minûn, 23/52) Yine bir başka âyette buyrulur: “Bize indirilene inandığımız gibi, size indirilmiş olana da inanıyoruz. Çünkü bizim ilâhımız ile sizin ilâhınız tek ve aynıdır. Biz (hepimiz) O'na teslim olmuşuz” (Ankebût, 29/46).

İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inde dillendirdiği de işte budur.

Her peygamber, insanın kaderinin anlamının aydınlatılmasına bir katkıda bulunmuştur.

Elbette İbn Arabî sadece İbrahimî gelenekten gelen ve Kur'ân'da adı geçen peygamberlere yer verir. Onun bu tutumu, Allah'ın bütün halklara göndermiş olduğu peygamberler arasında sözü edilmeyen (Nisâ, 4/164 ve Mü'min, 40/78) diğer peygamberleri hiçbir şekilde dışlamak değildir.

Bu peygamberlerden her biri, Allah'ın mesajının bir parçasını duyurarak, beşerin olgunlaşmasına bir şey ilâve etmiştir. Kur'ân'ın ifadesiyle “müminlerin babası” Hz. İbrahim putları kırdı ve tek Allah inancını ikame etti. Hz. Musa Şeriata evrensel bir anlam kazandırdı. Hz. Yusuf, sonlu varlıklarda kendini gösteren güzellikle o güzelliğin işaret ettiği sonsuzluk (öte âlem) arasındaki bağı gösterdi. Hz. İsa “velâyetin/veliliğin mührü”dür der İbn Arabî. Hz. Muhammed ise hayatın bütün boyutlarına uygulamak üzere

peygamberî mesajı özetleyen ve tamamlayan “nübüvvetin/peygamberliğin mührü”dür.

İman da, bilgi ve sevgiye benzer. Her yaratık aracılığıyla biz Allah’ı tanır ve severiz. Her din aracılığıyla da hamd edilen aynı Allah’tır, çünkü sadece O vardır, fakat farklı farklı tecellilerde.

Her şeyden önce, Kur’ân’a yürekten inanan her müslüman gibi İbn Arabî için de üç İbrahimî din, yani Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, bir tek ve aynı dinden ibarettir; Hz. Muhammed’e gelen vahiy ise bu tek dinin taçlandırılışıdır.

İbn Arabî açık ve net olarak şöyle der:

*Hıristiyan ve vahyolunmuş bir dinden olan kimse, müslüman olduğunda din değiştirmiş sayılmaz.*²⁰⁹

Nitekim İspanya’da binlerce Hıristiyanın İslâm’a geçmesini sağlayan da budur. İşte Ariusçular (Aryenler)! Onlar Hz. İsa’yı –bir Tanrı olarak değil de– bir peygamber olarak görüyorlardı. O yüzden de onların Hz. Muhammed’i yeni bir peygamber olarak tasdik etmelerine ve Kur’ân mesajını kabullenmelerine mâni olacak bir şey yoktu.

İbn Arabî, bu noktada da Kur’ân’ın ruhuyla ve lâfzıyla tam bir uyum içindedir:

Peygamber, Rabbi tarafından kendisine ne indirildi ise ona iman etti, müminler de! Onlardan her biri Allah’a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman etti. Bakara, 2/285

Tek kelimeyle, İbn Arabî’yi ilgilendiren şey, bir insanın imanını hakkında ne söylediği değil, bu iman o insanı ne yaptığı, ne hâle getirdiğidir.

²⁰⁹ *Fütûhât*, s. 166.

İbn Arabî, Fars'ın "nur" filozoflarıyla buluşmak üzere Şam yolunu tutmak zorunda bırakılmadan ve Kahire'de kendisinin ölümüne mahkûm edilmesini isteyen bir fakîh tarafından ihbar edilmeden önce, İslâm'ın Batı'da kendisiyle son çiçeğe duruşu işte böyle oldu.

İbn Arabîden sonra İslâm Batı'da can çekişmeye başlar. Boşuna olacaktır İbn Seb'in'in İslâm-Hıristiyan diyalogunu yeniden kurma teşebbüsleri.

İbn Seb'in 1242'de, İbn Arabî'nin vefatından bir sene sonra, Muvahhidler sultanı Raşid ile İkinci Frederik'i hiç değilse kültür plânında birbirine yaklaştırmaya çalışacaktır. İki sene sonra 1244'te kardeşini Roma'ya Papa Dokuzuncu Greguar'a (Grégoire), Mürsiyeli (Murcie) Beni Hûd'a verilen sözün çiğnenmemesi için gönderiyordu. İslâm-Hıristiyan kardeşlik hareketinin içinde yer almakta bu. Bunun misalini de Asizli Aziz Fransuva (saint François d'Assise) vermişti. Haçlı Seferlerinin en dağdağalı döneminde, 1215'te, tek başına ve yırtık pırtık elbisesiyle Dimyat'a Sultan Mâlik Kâmil ile görüşmeye gitmiş ve orada kardeşçe karşılanmış, hüsnükabul görmüştü. İbn Seb'in o senelerde, Masinyon'un (Massignon) yazdığı gibi, "İslâm'ın vicdanını" temsil etti. Birkaç sene sonra, 1252'den 1284'e kadar hüküm süren Bilge Alfonso (Alphonse le Sage) bu meseleyi devralacaktır. Kendisi Arap-İslâm kültür atmosferi içinde yetişmişti. Çünkü o sırada, yani 12. yüzyılda, Toledo Piskopos Raymon'un (Raymond) teşvikiyle bu kültürün önemli eserleri Hıristiyanlar ve Yahudiler tarafından çoktan tercüme edilmiş bulunuyordu.

Birçok dil bilen, Arapçaya âşinâ olan, İslâm edebiyatı hayranı bu Bilge Kral, Toledo'daki sarayında çevresini üç din-den (Yahudi, Hristiyan, Müslüman) bilgin ve bilgilerle dol-

durdu. Kur'ân'ı ve Talmud'u tercüme ettirdi. Müslüman filozof Muhammed er-Rîkûti ile Mürsiye'de (Murcie), Yahudilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların ders verdikleri dinler arası bir okul açtı. Bir diğerini Sevilla'da gerçekleştirdi. Orada dersler Lâtince ve Arapça veriliyordu.

Böylece, 13. yüzyılın ilk yarısında, üç İbrahimî dinin inancı aracılığıyla karşılıklı bir kültür alışverişi girişimi oldu.

Ne var ki her iki tarafın yobazları bu umudu mahvettiler. Beri taraftakiler, aralarındaki İbn Rüşd ve İbn Arabi gibi en iyilerini sürgüne mecbur ettiler. Öte taraftakiler ise, Papayı ve derebeylerini Bilge 10. Alfonso'ya karşı birleştirerek kendisini 1282'de tahtından indirdiler. Bu başarısız rönesansın yerini de böylece anarşi ve kaos aldı.

Üçüncü Bölüm

Müslüman Endülüs'te Hayat

Endülüs Şiiri

İbn Arabî'nin Hz. Peygamber'in *Gece Yolculuğu*'nu anlatan eserinin tercümesinin Dante'nin *İlâhî Komedya*'sına ilham vermesi, bu iki yalnız dâhinin tesadüfî bir buluşması değildir.

Endülüslü şairler, Avrupa kültürüne sadece Oksitanya (Occitanie) gezgin ozanlarında karşılaşacağımız vezinli/ölçülü şiir biçimlerini kazandırmadılar. Dahası o ozanlarda gördüğümüz o "kibar aşkı/saraylı aşkı"nı ilham etmekle de kalmadılar. Onlar, bütün bir hayat tarzının da aşılایıcısı oldular. Dante'de ve onun "aşk bağlıları" eserindeki o ilâhî muştunun da taşıyıcısı olan bir aşk anlayışını armağan ettiler.

Endülüs şiirinin -10. yüzyıl ortasından 13. yüzyıl ortasına kadar uzanan- o üç asırlık güzergâhını çizmek, Batı lirizminin kaynaklarına erişmek demektir. Bu üç yüzyıl boyunca kültürün şavkı, Kurtuba ve Endülüs'ten yükselerek bütün Avrupa'ya vurdu. Lirik şiiri ise Lâtin dilli ülkelerde, bilhassa da Fransa ve İtalya'ya yansıdı.

Emilio Garcia-Gomez, Endülüs şiirinin yükseliş, çöküş ve yıkılış safhalarını muazzam bir terkip¹ gözler önüne serer.

¹ Emilio Garcia-Gomez, *Arap-Endülüs Şiiri*, Madrid, 1952.

Eserinin en önemli kısmını Endülüs şiirinin incelenmesine ayıran o üstada hayli borçlu olan bu çalışmamıza işte o kitap rehberlik edecek.

Endülüs'teki yeni şiir akımının çıkış noktası mütevazıdır. İbn Bessâm, 1090'da Murâbitların istilâsını takiben başlayan çöküş döneminde kaleme aldığı ve geçmiş dönemin şairlerinin nostaljik bir antolojisine yer verdiği *Zehîra/Hatıralar* kitabında bundan söz ederken şöyle der: "Ülkemizde 'muvaşşah'ları (şarkıları) vezinli olarak düzenleyen ve bunu icat eden ilk kişi, Kabra (Cabra) şehrinden âmâ Mukaddem İbn Muâfi olmuştur."

Bu öncü hakkında İbn Bessâm'ın şahitliği dışında bir bilgimiz olmamasına rağmen, o "muvaşşah"lardan bir düzine kadarının 1948'den itibaren bulunup ortaya konması, bize dokuzuncu yüzyılın bu şiir türünü anlayıp tanımlama imkânı veriyor.

Sekizinci yüzyıl boyunca yeni gelenler (bunlar arasında Araplar azdı, daha çok Faslı Berberiler vardı) ile yerli halklar arasında etkileşim yoktu. Şiirde bu iki kültürün bilinip tanınmadığı görülüyor. Yerliler, eski Vizigot hâkimiyeti döneminde olduğu gibi geçmişin halk türkülerini Lâtin dilinde söylemeye devam ederler. Gelenlerse, Şarklı veya Afrikalı devecilerin ezgilerini Arapça dillendirirler.

Emilio Garcia-Gomez, o ilk dönem hakkında bilgi veren Tifâsî'nin (13. yüzyıl) daha önce yayımlanmamış dikkate değer bir ifadesini aktarır: "Eskiden Endülüslülerin şarkıları ya Hristiyan stilindeydi, ya da Arap devecilerin üslûbunda."²

Bu iki edebiyat da zaten yoksuldu: Hristiyanların edebiyatı yoksuldu, çünkü bu edebiyat, çökmüş Roma İmparatorlu-

² Age, s. 30, 31.

ğu ile pek de yaratıcı yanı olmayan bir Vizigot işgalinin mirasından ibaretti. Gelenlerin edebiyatı da öyleydi, zira ülkeye çıkarma yapan ordu, büyük çoğunluğu itibariyle Berberî, yeni İslâmlaşmış ve çok az zamandan beri Araplaşmış bir orduydı. Şark'tan gelen Araplarsa, Bağdat'ın kültürlü kimseleri veya itibarlı yazarları değillerdi. Aksine basit askerler, maceracılar ve dini yaymak için gelmiş “fukahâ” idi.

Bir asırlık bir sürenin sonunda durum değişir. İki halk arasında mecburen bir kaynaşma gerçekleşir. Çünkü Endülüşe yerleşenler, ülkenin kadınlarıyla evlenmişlerdi. Birkaç on yıl geçer geçmez hemen hemen hepsinin Lâtin asıllı ya bir annesi vardı, ya da bir karısı. Üstelik ortam da istikrara kavuşmuştu. Artık sahillere gelen ve yavaş yavaş ülkenin içlerine nüfuz edenler sadece tüccarlar değildi, sanatçılar ve yazarlar da geliyorlardı. Endülüs'teki Emevî Emirlerin politikası bu hareketi teşvik ediyordu. Vizigot yönetiminin yaptığı gibi halktan uzak durmak yerine Emevî Emirleri, din ve dil birliğiyle rejimlerini sağlam temeller üzerine oturtmak için bu halkın içine derinlemesine nüfuz etme siyaseti ve bir asimilasyon politikası uyguluyorlardı. Ülkenin İslâmlaştırılması ve Araplaştırılması, dokuzuncu yüzyıldan itibaren dev adımlarla ilerler.

Abbasilerin ihtişamlı döneminde Bağdat'ta gelişen o büyük medeniyetin saygınlığı, Endülüs üzerinde güçlü bir etkiye sahipti. Bağdat'tan ünlü bir müzisyen, meselâ “Karakuş” lâkaplı Ziryâb (v. 857) gerçek bir çalgıcılar, kadın şarkıcılar ve bestekârlar “ordu”suyla Kurtuba'ya geldiğinde, çok büyük yankı uyandırır. Ziryâb, Kurtuba'ya sadece musikiyi getirmez. O zamanlar Batı'nınkinden hayli ilerde olan Bağdat'ın bütün o kültür havasını da getirir. O kibar hayat tarzının taklidi, dayanılmaz bir cazibe kazanır. Doğu'nun ki-

tapları Batı'ya sel gibi akar. Hristiyanlar arasında ihtidalar (İslâm'a girişler) arttıkça artar; kaynaşma gerçekleşir.

"Muvaşşah"ın icadı, bu hareketin edebî ifadesidir.

Şiirler, Kuzey Afrika Arapçasının o âna kadar yaygınlaşan lehçesinde değil de, klâsik Arapçayla kaleme alınır.

Klâsik Arap şiirinden farklı olarak bu şiirler kıtalar hâlinde yazılır ve aynı kafiyeyle bitmezler. Kıtalar Lâtince ni-hâî bir nakaratla sonlanır.

Bu çift dillilik örneği, dünya edebiyatında çok nadirdir. Karısı veya annesi tarafından Lâtin ezgilerinin mırıldanıldığını duyan Endülüslü şair, sanki o ezgiye gönlünü kap-tırır ve klâsik Arapça ile kaleme aldığı manzumesinin ara-sına bu nakaratı da sokuşturur.³

Bu edebiyat türü Endülüs'te durmadan inceldikçe inceler. Çift dillğin kaybolduğu yeni bir bütünleşme safhasında da karşımıza *zecal* olarak çıkar. İbn Kuzman da (1095-1160) ona en güzel ifadesini kazandırır.

Bu gelişim ne çatışmasız gerçekleşir, ne de dramsız. Aynı zamanda hem dinî, hem de siyasî olan 850 krizinden daha önce söz etmiştik.

Dînîdir, çünkü üçlü Allah inancına sahip Hristiyanlar (Araplaşmış Hristiyanlar/Mozarabes), İslâmlaşma dalgası karşısında sayılarının giderek azaldığını görüp, Aziz Öloj'dan (Saint Euloge) itibaren de İslâm'ın Hristiyanlığın aykırı bir kolu, Aryanizmin bir çeşidi olmadığını anlayınca, tepki göstermeye başladılar. Aziz Öloj'un da katıldığı kendini feda etme propagandası, bu sertleşmenin belirtilerinden başka bir şey değildi. Bu ara-

³ Oksitanya'nın ilk büyük saz şairi olan Akitenli Dokuzuncu Giyom'un (ö. 1127, Guillaume IX d'Aquitaine) Ok (Oc) diliyle yazdığı bir şiiri-ne Arapça mısralar sokuşturarak aynı usule başvurması manidardır.

da karşılıklı olarak Mâlikî fukahâsının hoşgörüsüzlüğünden beslenen yobazlıklar da iyice artar.

Siyasî plânda da mücadele daha az şiddetli değildir, fakat başka bölünme çizgileri üzerinden yapılır. Asıl çatışma, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında değil de, Berberiler ile halkın diğer kesimleri arasındadır: Bazen Araplaşmış Hıristiyanlarla (mozarabes) bile⁴ işbirliği yapmaya kadar giden Araplar, yerliler, Slavonlar...

Bu mücadelenin en tipik örneği, bir “müvelled” (yani Endülüs asıllı bir müslüman) olan İbn Hafsûn tarafından otuz beş seneden daha fazla (882'den öldüğü tarih olan 918'e kadar), Kurtuba emirlerine karşı kendisinin kampı Bobastro'dan (Kurtuba ile Malaga arasında bir yer) hareketle yürütülen gerilla hareketidir.

Bu direniş ne Emevilerin siyasî yükselişini sekteye uğratabilir, ne de Endülüs kültürünün ışıldamasını durdurabilir. Kurtubalı İbn Abdi Rabbihi'nin (860-939) eseri bunun delilidir. Kendisi birinci sınıf bir şair değildir, ama ansiklopedik derlemesi *Benzersiz Kolye/Kitâb'ul-Ikdî'l-Ferîd*, Doğu'nun İslâm kültürünün artan nüfuzuna şahitlik eder. Bağdat'ta büyük şair el- Mütenebbi ile karşılaşmıştı. Saraylı şair İbn Abdi Rabbihi, Emevî efendilerini övmek için kaleme aldığı İslâm tarihiyle ilgili bilgiler veren kasideinde Endülüs'e hiç yer vermez.

Derken Halifelik döneminin kültürel güdüm ve yönlendirmesine doğru yol alınır. Daha sonra 14. Lui'nin (Louis) Fransa'da yapacağı gibi, bu yönlendirmenin başındakiler, özellikle de bilim ve sanatların hâmisi İkinci Hakem, kütüphaneler açan ve yazarları maddî yönden destekleyen

⁴ Mozarablar (mozarabes), Kuzeyin Hıristiyan krallıkları içinde değil de, Müslümanların nüfuz bölgesinde yaşayan Hıristiyanlardır.

sanat ve kültür koruyucularıdır. Böylece artık kaba saba “muvaşşah”larla yetinmeyen aristokratik (dolayısıyla da Arapçayı esas alan) bir edebiyat gelişir.

Fakat aynı zamanda da büyük şehirlerin, bilhassa da Kurtuba’nın gelişmesi, sultan kendi etki alanına çekse bile, “resmî” şiire daha az duyarlı geniş bir halk kitlesi oluşur.

Bu dönemi en iyi temsil eden şair, (Ebu Hanîza) Er-Remâdî’dir. Her şeyden önce bir hiciv şairidir. İktidar, sultanın çevresindekiler ve ensesi kalın zenginler aleyhine, şu gün batımını andıran söyleyişinde olduğu gibi, güçlü imajlarla dolu bir dille hiciveler yazar: “Denizin üzerinde kızıl altın ve safrandan bir zırh gördüm capcanlı.” Bu arada şehirlielerin gündelik konuşma dilini de seven biridir. Baş vezir El-Mansur, Halife İkinci Hişâm’a bir figüran rolü vererek, gerçek iktidarı ele geçirince, Er-Remâdî asil ırktan olmayan ve çevresinde bir “edebiyat divanı” oluşturmak isteyen bu diktatöre bağlanır.

El-Mansur gibi soy ve kan kökenlerinin değil de yetenek ve liyakatin ağır bastığı bu sarayın en değerli kişilerinden biri de Mervan et-Tâlık’tır ve kendini şöyle takdim eder:

*Ruhum, asaletim; kültürüm, süsüm; kılıcımsa, sözüm.
Medarı iftiharımı ben elbette güneşin kullarının.*
Benim sayemde, küllerinden yeniden doğar onların şanı.
Mısralarımın mücevherlerinin ihtişamıyla süslerim onları.*

İbn Şüheyd ve İbn Hazm (994-1064) gibi, aristokrat ve Arap sever bir akımı temsil eden, aynı zamanda da Endülüs’le Doğu’yu aşır üstüne çıkmanın gururunu taşıyan genç sanatçılarla yeni bir aşamaya erişilir.

* Abdü’ş-Şems: Suriye Emevilerinin.

İbn Hazm, bu duyguyu kurumlu bir güceniklikle dile getirir:

*Bilgelik göğünün güneşiyim ben,
Batıda doğmaktır şanssızlığım.*

Buna karşılık *Güvercin Gerdanlığı* kitabında (böl. 20) şöyle der:

*Kardeşlerim, bana ne Çin'in incilerinden,
Endülüs'ün bir yakutu yeter de artar bana!*

Kendisi gibi Kurtuba'nın Hristiyan ve Yahudileriyle dostluk kuran arkadaşı İbn Şüheyd (v. 1035), daha 10. yüzyılın sonunda ve 11. yüzyılın başında, Dante'nin *İlâhî Komedyası*'ndan üç asır önce, *Bir Şairin Cennette Yolculuğu* ("Risâletü't-Tevâbi ve'z-Zevâbi") eserini yazar. Bu kitabında (belki de Lüsyen/Lucien'in* yaptığından ilhamla) meşhur ölümler ile diyaloga girişerek, İslâm öncesinden başlayıp Mütenebbi'ye kadarki Arap şairlerinin mizahi bir dille tenkidini yapar.

Gündelik hayatında kötürümlüğünden dolayı perişan olan İbn Hazm, ölüme meydan okurcasına umursamaz bir tavır takınır:

* Lucien de Samosate (Samsatlı Lüsyen, Samsat şimdilerde Adıyaman'ın ilçesidir), eski bir Grek yazarıdır. 120 yılına doğru doğmuş ve 180 yılından sonra ölmüştür. Suriye'de yaşamış, Mısır'da son nefesini vermiştir. Heykeltıraşlık ve avukatlık yapmış, bütün Roma İmparatorluğu'nu baştan başa dolaşmıştır. Kendisine 80 kadar eser atfedilir. Bunlardan en önemlisi, daha sonra birçok yazara ilham vermiş olan *Ölümlerin Diyalogları*'dır, çev.

Ağla yüreğim, ağla ruhum,
Acılar bedenimi sarınca,
İçimden de ölme isteği gelince...
Razıyım kazasına, kaderine Rabbimin,
O'nun adaletinden öylesine eminim ki...

Tek başıma, evime kapanıp kalmışım,
Bronz ağırlığında bacaklarım, ayaklarım.

İnsanlara mesajımı kim ulaştıracak,
Hayat başımı başka yöne çevirdiğinde,
Ölüm de elini uzattığında üzerime?

Keçi kılından bir kepenegün altında,
Sert rüzgârların estiği o doruklara
Çıkıp da oturduğumu hayalettim...
Göğün su damlalarını tek başıma duyayım da,
Her gün bir çanaktan içercesine içeyim onları.

Dostlarım, birisi eğer bir kere tatmışsa ölümü...
Binler, hem de binlerce defa tatmışım ben onu.

Geldi vakit, gitmeli, yeter, tanıdık dünyayı kısa bir an,
Şimşek çakışından daha kısa oldu ya, varsın olsun...

Kim götürecektir mesajımı İbn Hazm'a,
Acılarıma hep merhem olan eller mi?

Sana selâm olsun, selâm!
Dostun gidiyor vesselâm!

Sağlıklı ve yakışıklı dostlarım kabre koyduklarında,
Heyecanlandıracak bir nutukla beni övmeyi unutma!

*Belki mezarımdan senin bir şiirini duyarım,
Ya da bir ziyaretçinin şarkısı gelir kulağıma,
Beni bu sevinçten mahrum bırakma!*

*Allah taksiratımı affetsin benim,
Yaşadığım gerçek iman hakkı için!*

Endülüs şiirinin İbn Şüheyd ve İbn Hazm ile bu çiçeğe duruşunun ardından, iç muhalefetler Halifeliği düşüşe sürüklediği için (1031), bu yükselen hareket durakladı ve yolundan saptı. Tarihî bir fırsat kaçırıldı: Batı'da bir İslâm şiirinin şahlanması fırsatı...

Her birinin kendi başına bir saray ve liderlik sahibi olduğu küçük emirlikler (mülûku't-tavâif) arasında bölünen Halifeliğin parçalanmasıyla o devamlılık durur. Bundan böyle, siyaset, ihtiras ve entrika kasırgalarının ortalığı kasıp kavurduğu Endülüs'teki o sarayların her birinin (tıpkı çok daha sonra Makyavel'in anlattığı "Rönesans" İtalya'sının şehir devletlerinde veya 18. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başındaki Almanya prensliklerinde görüleceği gibi) kendi şairleri ve kendi bilginleri olur. Kültür ve özellikle de şiir, şana, şöhrete ve hatta iktidara kavuşma imkânı sağlar.

O dönemi en iyi temsil eden şairler, Murâbitların istilâsına kadar Sevilla'nın (İşbiliye'nin) kralı olan Mutemid, bu kralın yoldaşı olan halk adamı İbn Ammâr ve Kurtuba'nın son Emevî halifelerinden biri olan Üçüncü Muhammed el-Müstakfi'nin kızı Vellede'nin aşığı İbn Zeydûn'dur.

Bu üç şairin aynı zamanda siyasî görevler de üstlenmiş olmaları mânidardır: Mutemid kraldır, İbn Zeydûn onun baş veziridir, İbn Ammâr ise Altıncı Alfonso nezdindeki elçisidir.

El-Merraküşî şu notu düşer:

El-Mutemid, kendisine vezir olarak sadece kültür adamlarını, yazarları ve bilginleri alırdı. Çevresinde hiçbir zaman bir benzeri görülmemiş bir şair-vezirler kurulu vardı.⁵

İbn Ammâr'dan elimizde o nobran ve başına buyruk gençliğinin şiirleri yok. Çünkü Murâbıtların katı din-darlık dalgası, yerleşik değerlere saygısızlığından şüphe duyulan her şeyi silip attı. Geriye sadece Mutemid'in sarayında kuşkucu bir mizahî üslûpla yazdıkları kaldı. Bir bakarsınız, müezzin ezan okurken İbn Ammâr şöyle seslenir:

*Sayırsız günahlarının affını umuyor Allah'tan,
Keşke dilinin dediklerine kalbi de inansaydı...*

Bir bakarsınız, hükümdarının askerî zaferlerini aşırıya kaçan bir ifadeyle metheder:

*Düşmanların kelleleri mızrağına düşen meyvelerdir,
Onların krallarının kanlarıyla boyarsın zincirli zırhını!
Derken güzelliğin kırmızı elbise giyindiğini görürsün!*

İbn Zeydûn ise Prenses Velledé'ye olan aşkını dillendirir:

*Kimseler bilmiyordu birlikte uyuduğumuzu,
Tek şahidimiz vardı bizim, o da aşkımız.
Gece duvar örüyordu kıskanç bakışlara,
İki sır da maalesef açılacak az sonra,
Şu müzevir, şu geveze şafakla.*

⁵ Zikreden Dozi (Dozy), Muvahhidler Tarihi, s. 74.

Prencesin sevgilisi, varsın doğuştan asil olmasın, ne çıkar? Aşkın kanunu önünde herkes aynı asalete sahiptir zaten:

*Kan yoluyla ikimiz eşit değilsek de, ne önemi var?
Baksana, bizi aynı safa koyan denk bir aşkımız var.*

İnsanın sevdiğine boyun eğmesi hiç de alçalma ve de aşağılık bir tutum değildir:

*Seninle benim aramda olanın sır olarak kalmasını
istiyorsan,
Kalacaktır sır olarak o, bütün sırlar ortaya
döküldüğünde bile.*

*Bil ki bir insanın taşıyamayacağı yükü kalbime yüklesen,
Kalbim o yükü taşıyacaktır emin ol, hiç de yüksünmeden.*

*Böbürlen, kibirlen, kabulümsün,
Vuslatı geciktir de geciktir istersen,
Sabırla bekleyeceğim ben.
Sen gururlandıkça gururlan,
Ben asla ayrılmam tevazudan.*

*Kaç, kovalayacağım,
Konuş, dinleyeceğim.
Emret, başım üstüne!*

Krallar için bile sevilen kadına boyun eğmek, hükümdarlık erdemidir.

Sevilla (o zamanki adıyla İşbiliye) sultanı El-Mutemid bunun şairâne bir timsalidir. Bu hükümdar aşk hislerini savaşı duyularıyla seve seve birbirine karıştırır:

*Kalbimi onun udunun telleri
Sonsuz sevinçle dolduruyordu...
Kılıçların o parıltılı ağızlarının,
Mızrakların kahverengi uçlarının
Savaş ezgileri kulağıma geliyordu.*

Kuvvet, şefkat ve merhametten asla ayrılmaz. Nitekim Mutemid “Şarkıları, dalların titreşen uçlarında güvercinlerin dem çekişlerini andıran şu Hıristiyanlar” ifadesini kullanır.

Kafiyede aynı kelimenin tekrarı, bir tür sihirli kelâmdır:

*Istırabım uzak olmaktadır Sana,
Arzumun sarhoşluğudur bu Sana.*

*Çıldırarak kadar muhtacım Sana.
Öpüp kucaklamak yaraşıyor Sana.*

*Bak işte kirpiklerim yeminler ettiler,
Kapanmamak için kavuşmadan Sana.*

Karasevdalı ve hep tehdit altındaki bir aşktır dillendirilen:

*Seviyorum, ne yazık ki sevilmiyorum.
Yine de hazırım etmeye canımı feda,
Elinin bir tek işareti yeter elbet bana.*

*Benim için kurtuluştur uğrunda can vermek,
Uğrunda can vermektir bana asıl hayat veren,
Can mı kaldı bende senin özleminle yanarken?*

Bu kadın aşkı, o aşkı bir meyve gibi kendisinde taşıyan bütün tabiatın aşkıyla birleşir ve yekvücut olur. Esir hükümdar, sevgilisinin ve onun saklandığı mücevher kutusu olan Sevilla (İşbiliye) şehrinin bu çifte ve biricik özlemini mısralara döker:

*Geçirebilecek miyim
Bir gececik daha,
Bahçeler, fıskiyeler
Ve havuzlarla çevrili alanda;
Zeytin ağaçlarının boy attığı,
Güvercinlerin de dem çektiği,
O güzelim diyarda?*

*Kalabilecek miyim acaba bir daha,
Büyük ırmakla onu taçlandıran dağın
Bize sanki iki kıskanç gibi baktığı
Yüksek yüksek kuleli Zâhir sarayında?*

Murâbıtlar Sultanı Yusuf ibn Taşfîn ordusuyla Endülüse “bu yarımadaı Hıristiyanlardan kurtarmak için” geldiğinde, ilk iş olarak bütün Müslüman hükümdarları derhal tahtlarından etmek oldu. Çünkü onları, ahlâkî çözülmüşlükleri ve fikrî sapkınlıklarıyla dine hâle getirmekle itham ediyordu.

“Endülüs Emirleri (Sultanları) ahlâksız, günahkâr ve kâfirdir. Kötü örnekleriyle halkların ahlâkını bozdular ve insanları dine karşı duyarsız hâle getirdiler” şeklinde “fukahâ”dan bir “fetva” vermelerini istedi. Onlar da derhal onun bu arzusunu yerine getirdiler.

Hiç şüphesiz o Emirlerin Sarayları, servetin ve iktidarın bulunduğu bütün yerlerde ve saraylarda olduğu gibi, üs-

tün ahlâk modelleri olan yerler değildi. Kendilerinden önceki Şam, Bağdat ve Kurtuba sarayları nasılsa, buralar da az veya çok öyleydi. Zaten bu işgalin üzerinden birkaç sene bile geçmeden Murâbıtların o “taviz tanımaz” dindar askerî liderleri de o sefih, o bozulmuş hayatı aynen yaşamaya koyuldular.

Ne var ki bu istilâdan ölümcül yara alan, Endülüs'te üç yüzyıldan beri çiçeklenip boy atan o “hümanizm” oldu. Olan, silâhların çok üstünde yer alan bilimler, sanatlar ve şiire duyulan aşk ile savaşılar arasındaki o dengeye oldu. Mu-temid ile oğlu er-Râzî arasında teâtî edilen mektuplar bunun şahididir.

Çöllerden gelen kılıç bu hayatı biçti.

Bundan böyle İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün yaşamasına ve eser vermesine müsaade eden Yusuf ibn Taşfin gibi birkaç Murâbıt hükümdarın hoşgörülü ve âlicenap davranışları sayesinde, felsefenin, bilimlerin ve sanatların en güzel ve son çiçeklenişleri, ancak bu askerî ve yobaz hâkimiyetin kenarlarında, yani sınırlarında görülebilecektir.

Endülüs'te hayat, bir asırdan biraz daha fazla bir süre boyunca, işte bu tür tezatlardan oluşur: İslâm'ın kılıçların gölgesinde yaşadığı, Murâbıtların 1090'da Zarkalla'daki zafere-rinden Muvahhidlerin 1212'de Las Navas de Tolosa'da mağ-lup oluşuna kadar...

Bazen gerçekten de o hayat dolu şehirlerde hürriyet ile sapkınlığı birbirine karıştıran o kültürlü ve şair kralların küçük küçük krallıklarında fukahâ, “şeriatı” uygulatmak için, tâ Fas'tan Murâbıtların krallarını davet ettikleri zaman, Endülüs'ün üzerine sanki karanlık bir gece çöktü.

Küçük krallar (mülûku't-tavâif) elbette melek değillerdi. Aralarındaki savaşlı rekabetlerde intiharcı bir po-

litika izliyorlar ve iyice incelmış, ama çoğunlukla sefih bir hayat sürüyorlardı. Bağdat'taki hayat tarzlarının aşırı şekilde tesirindeydiler. Tek kelimeyle onların hükümranlığı altında gelişen yüzeysel hayat tarzı ve siyasi olduğu kadar ahlâkî anarşi, gerçek bir İslâm'ın boy atmasına imkân tanımıyordu. Hem kökenlerindeki ruha sadık, hem de aynı zamanda Ortadoğu'ya has bir geleneğin dar kalıplarını kırarak bir İslâm'a... Batı'nın yeni şartları içinde, üç İbrahimî dinin, yani Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın yakın temasıyla yeni bir inanç çağını gerçekleştirebilecek bir İslâm'a... Çin'in, Hint'in, Pers'in, Ortadoğu'nun ve tüm Akdeniz'in bütün kültürlerine açık ve insanlık için yeni bir çağ başlatan İslâm'a... Evet, böyle bir İslâm'a izin verilmiyordu.

Böylesi bir umudun, Endülüs Halifeliğinin aşırı merkezîyetçiliğinden sonra ortaya çıkan “mülûku't-tavâif”in kralcıklarının kaosu yüzünden kayboluşu, Batı'daki İslâm'ın şans, fırsat ve imkânlarına büyük zarar verdi.

Murâbitların askerî müdahalesi bu fırsat ve imkânlara son noktayı koydu. Onların askerî zaferleri, aslında tam bir medeniyet bozgunu, tarihin kaçırılmış bir şansı, İslâm'ın da kaybedilmiş bir fırsatı oldu.

Sanat hâmisi küçük kralların, şairler ve bilginlerle dolup taşan sarayları, fukahâya rağmen korunan ifade hürriyeti... Evet, bütün bunlar, o dönemin kültür dili olan Arapçayı pek az bilen ve “fukahâ”nın engizisyonuna yeniden can veren bir Afrikalı imparator tarafından mahvedildi.

Bu hoyrat ve dar kafalı karşı reform, şiir açısından da korkunç sonuçlar doğurdu.

Şiir ancak zorla dayatılan bu imparatorluğun sınır kesimlerinde yaşayabildi. Çünkü imparatorluğun içinde,

kuru bir kanuna yobazca bağılı olmayan her şey gibi sanatların da sapkınlıkla damgalandığı o bağnazlık dalgasından şairlerin yakalarını kurtarabilmeleri mümkün değildi.

Valensiya'nın "taşra" mıntıkasında hiçliğe mahkûm edilmiş şairler bütün enerjilerini, tabiat, tabiatın bağları, bahçeleri, nehirleri ve denizleriyle ilgili lirik şiirler yazmaya harcadılar.

İbn Zakkât, Valensiya'yı şöyle över:

*Rabbimiz ona güzelliğin nakışlı kumaşlarını giydirmiş,
Şehrimizi bir yandan nehir, öte yandan denizle bezemiş.
(...)*

*Bahçe, ver bize akamber kokulu lâle ve mersinlerini!
(...)*

*Meltem hafif hafif okşar,
Bahçe çiçekleriyle tavlalar.*

*Kadehi de uyandırırım, ibriği de,
Udumuzun tellerinin titremesiyle.*

*Hayat varsa sabahların yumuşaklığında var,
Ya da ışı ışı dişlerle dolu ağızda,
Yahut şarabın yerini tutan dudaklarda.*

Endülüs şiirinden hayatta kalabilenler, kimilerinin öfkeden dişlerini gıcırdatır. İbn Râcî'nin şu hicrî şiiri ondanır:

*Ey barbarlar arasında kayıp bir Arap'ın kafiyesi!
Ey kafiyele ağlayın, ağlayın bîçârenin kafiyesi!*

İbnü'l-Lübâne de Sevilla'nın (İşbiliye'nin) işgalinin trajedisini ve şair-kral El-Mutemid'in sürgününü mısralara döker:

Büyükvadi üzerindeki o sabahı, ah, nasıl unutabiliriz?
Gemideki hükümdar ailesi, kabirlerindeki ölümler gibiydi!*

*Üst üste yığılmış halk, onca insan hep sahildeley,
Bak, suların köpükleri üzerinde yüzen şu incilere.*

*Artık o nehirden su yerine akıyordu gözyaşları
Ve kadırgaların kopardığı kalplerin parçaları!*

Devir, geçmişin özlemiyle yanıp kavrulan bir devre dönüştü. İbn Bessâm'ın *Zehûra*'sı veya İbn Hâkân'ın *Kalâid*'i gibi antolojiler o şiirlerin kalıntılarını derlemeye koyuldu.

Bundan böyle işgalcinin garnizonlarına dönüşen o saraylardan şiir firar eder. Şiir bundan böyle halkın içinde yeniden boy atacaktır. Muvaşşahlar, “zecel”in en incelmış şekliyle yeniden hayat bulacaktır.

Muvaşşah gibi zecel de kıtalardan oluşan bir şiirdir. Ancak, klâsik Arapça mısraların sonuna Lâtince bir nakarat (“harca”) koymak yerine, tamamı bir Arapça lehçesiyle yazılır.

Ne var ki bilhassa temaları, artık klâsik şiirin temaları değildir.

Derken bu türün bir üstadı, dev bir şair ortaya çıkar. Tıpkı 815'te Bağdat'ta ölen Ebu Nüvas'ın yaptığı gibi, alışla gelen bütün kuralları tepetaklak eder. Endülüs'ün en beğenilen şairlerinden biri, ya da bir bakıma Fransa'da daha son-

* Guadalquivir, el-Vâdi el-Kebir, çev.

ra kendini kabul ettirecek şair Fransuva Vilon'un (François Villon) bir benzeridir.

Yalnız deha, zamanının sıra dışı insanı ve dönemine Ortaçağ şiirinin zirvelerinden biri olarak egemen olan İbn Kuzmân'dır (1095-1160) o şair. Murâbitların zaferinden beş sene sonra dünyaya gelmiş ve yeni bir istilâ dalgasından, yani Muvahhidlerin ülkeyi istilâ etmelerinden (1164) dört sene önce de âhirete göçmüştür.

Ebu Nüvas'ta olduğu gibi, aşk ve şarap en çok işlediği konulardır.

Zecel'in şiir tekniği hakkında –uzaktan da olsa– bir fikir vermek için, Emilio Garcia-Gomez'in İspanyolca güzel çevirisinden hareketle, İbn Kuzmân'ın bir zecel'inin kıta ve kafiyelerinin art arda gelişini onlara denk Fransızca mısralarla yansıtmaya çalışalım*:

*Küçük yıldızım benim, aşkım,
Kim sevebilir seni böyle ölesiye?
Ölürsem eğer, ağla, hep ağla!
Ayrılır gidersem senden,
Yazamam şarkılar sana.*

*Anne, bak şu zavallı oğluna,
Erkekçe bir hayat süremedi,
Mutluluk nedir hiç tatmadı.
Sadece mutluluk parçacıkları tattı.*

* Garaudy, "Geceye Karşı" adlı bir şiir kitabı da bulunan güçlü bir şair olduğu, İspanyolca ile Fransızca da az çok bir birine benzediği için, aynen Arapçasındaki gibi ilk üç mısraı birbiriyle ve her dördüncü mısra da kendi aralarında kafiyeli çok enfes bir şiir çevirisi yapmış, biz şair olmadığımız ve aynı şeyi yapamadığımız için okuyucu bizi bağışlasın, çev.

*Ey ikimizin de Rabbi,
Tahammülüm kalmadı ıstıraba.
Her yerde ona koşuyorum,
Bir türlü yakalayamıyorum.*

*Bayramların kraliçesi, âşıkın
Hem gülünün, hem dikeninin hayalinde,
Eline geçense elmas değil, çakıl taşları,
Ey cilvesiyle bıktıran artık bırak beni!*

*Seviyorum demek az, tapıyorum sana,
Kara büyündür beni parçalayan.
Dünya senin güneşinle süsleniyor,
Her şey senin tek bir sözüne bağlı.*

*Altın elmalardır benim için göğüslerin,
Yanakların ve çenen kadife çiçekleri,
Senin minnacık billur dişlerin,
O küçük ağzının şekerleridir.*

*Desen ki oruç tutmayacaksın,
Ve sen de kâfir olacaksın,
Camiyi kapalı bulacaksın,
Minarede ezan susacak.*

*Seni sevmek şanstır şans,
Sen kraliçe, bense kölen,
Peki, gelmesin hiç kimse,
Hakkındır beni döversen.*

*Ne zamana kadar bu düzenbazlık
Ve de zalimce, amansız gaddarlık?
Açılsın artık bizim için de bir yuva,
Allah'ın izniyle bir girebilsek oraya.*

Kıtaların yapısı açısından bazı ifadelerin anlaşılma-
zlığı, zorlamaların çokluğu ve kafiyelerin iç içe geçişi artarak
devam edecektir.

İşte geç dönemlerden kalma iki örnek. Biz bunlarda *baş-
langıç*, *değişme* ve *gönderme* şeklinde tekniği bakımından
gittikçe daha fazla giriftleşen bu oyun hakkında, bir uyar-
lamayla, fikir vermeye çalışacağız.

<i>Başlangıç</i>	–Çıktı Nisan; Mayıs girdi!
	–Hâli zarif, kokusu etkili.
	–Mayıs ve aşkları girince
<i>Değişme</i>	–Çıkar Nisan ve süsleri.
	–Âşıklar kur yaparlar
<i>Gönderme</i>	–Yeniden çiçeklenme başlar.

Ya da şu ikili tekrarlanan şekil:

<i>Başlangıç</i>	–Baksamıza bu kıza, su perisi,
	–Ne hoş hatlar, ne servi boy!
<i>Değişme</i>	–Bahset bana denizci,
	–Geminden ey gemici.
	–Yelkenler, yıldızlar ve gemiler.
<i>Gönderme</i>	–Onlar da güzel mi?
	–Bahset bana, süvari,
<i>Değişme</i>	–Alımlı, çalımlı atından,
	–Savaşlar, silâhlar ve atlar
	–Onlar da güzel mi?
<i>Gönderme</i>	–Bahset bana, çoban,

Değişme

–O göz alıcı süründen,
–Dağlar, vadiler ve sürüler

Gönderme

–Onlar da güzel mi?

* *

*

Bunlara benzer örnekler gösteriyor ki, Oksitanya ozanlarının şiiri, sadece Endülüs şiirinin kadın ve aşk anlayışı gibi *temalarının* mirasçısı değil, fakat aynı zamanda ritmin, kıtaların ve kafiyelerin zorluklarını gitgide daha girift ve zinli şekillerle aşma imkânı veren söyleyiş ustalıklarının da vârisidir. Nitekim altı-sekiz heceli mısralardan oluşan kıtalarıyla rondel, lay, virlay ve lirik aşk şiirleri 12. yüzyıldan itibaren aynı kafiyeler üzerine kurulur ve “göndermeler” (“tornodalar” veya İspanyolca “vueltalar”) ile biterler. Bunlara şunları da ekleyebiliriz: Nakaratlı şarkı “retroensa”, çeşitli yapılara sahip kıtalarıyla “kanto redondo”, “Ok/Oc” edebiyatında daha önce iki örneği ortaya çıkan “sone” veya sevgi “şafağı”, hicivci “sirventes”, içli “plant”, aşk maceralarını, bazen köy dekoruna aktarılmış “kibar” aşkını dillendiren “romans” ve “pasturel”, sekiz heceden oluşan tek kafiye mısralı ve bir nakaratıyla üç kıtalı “balad”.

Endülüs'teki İslâm'ın son yaratıcı döneminden, yani “küçük emirlikler/mülûku't-tavâif” devrinden sonra, Afrika-lı iki askerî dalga (Murâbıtlar ile Muvahhidlerin istilâları), bu kültürün çöküşünü devasız hâle getirdi. Onların dışında, yabancı hegemonyadan uzakta sadece İbn Kuzmân, Endülüs kültürünün yalnız başına açan son çiçekleniş oldu. Ne var ki katı ve sorgulayıcı resmî din, bu beklenmedik ilâhî armağandan da yararlanmasını bilemedi. Bir kere daha, Muvahhidler (otoritelerini her hâlükârda devam ettirmesini bilen) Mâlikî fukahâsını artık himaye etmeseler bile, res-

mî dinin lâfızcılığı*, mengene rolü oynamaya (beyinleri bukağılamaya, düşünceyi kelepçelemeye) devam etti.

1212’de yapılan Las Navas de Tolosa savaşındaki yenilginin ardından gelen cezir (geri çekilme) döneminde, silâhla, yani ne Murâbitların silâhlarıyla, ne de Muvahhidlerin silâhlarıyla kurtarılamayan, tam aksine o silâhlar yüzünden kendi dipdiri ruhunu kaybetmiş olan Endülüs İslâm’ı artık can çekismeye başlar.

Bu çöküş edebiyatta, bütün “karşı reformlar”da olduğu gibi, tumturaklı bir serbest üslûpla özentili bir yapmacıklık arasında gidip gelen eserlerle kendini gösterir. Totaliter bir rejimde hiçbir şey dememek için zaten sadece iki türlü ifade yolu vardır: Ya “turturakçılık/abartmalı söyleyiş” yoluyla o rejime alkış tutarsınız ya da anlamsızlığı ve anlaşılmazlığı seçerek paçanızı kurtarırsınız.

Endülüs İslâm’ının ağırlığına, bundan böyle onun artık cansız ağırlığına karşı sadece son gergin ve öfkeli tepkiler doğar.

Artık şöyle bir kayıt düşülebilirdi: İbn Rüşd’ün eserlerinin Endülüs’ün “felsefi vasiyetnamesi” olduğu gibi, İbn Said’in şiiri de Endülüs’ün “şiir vasiyetnamesi” olmuştur.

Onların ardından, Elhamra Sarayı’nın frizlerini süsleyen özellikle o enfes hüsnühat sayesinde bir değer ifade eden İbn Zemrâk’ın şiiri gibi, artık sadece çapsız krallar için abartılı övgülerden oluşan “dekoratif” bir şiir ortaya çıkacaktır.

O zavallı hükümdarcıklara, dalkavukluğun kokuşmuş, yapmacık bir üslûpla sergilendiği bu şiirlere zaten şiir bile denmez. O manzumelerde övgüyü abarttıkça abartmak için dalkavuk şairler işi, yabancı bir folklorun mitolojisindeki

* Kast edilen mânâyı değil de, dış anlamı esas alma, öze değil de kabuğa sarılma, yalnızca harfiyen anlayıp yorumlama, çev.

imajları kullanmaya ve onlardan hareketle benzetmeler yapmaya kadar götürürler ve az çok İslâm öncesi cahiliye devrinin şiirini hatırlatan geçmiş dönemlerin İskenderiye'sinin "Yedi Şairi*" ve Eski Yunan'ın "İkizler burcuna/Cevza"sına sarılırlar.

Elhamra'nın o güzelim dağlar ve karlarla çevrili paha biçilmez ortamındaki büyüleyici güzelliğini dile getirdiğinde İbn Zembrâk tam bir lûtfâ mazhar olur, ama bu, sadece manzara ressamı olarak elde edilmiş bir lûtuftur.



Bu şiirin en önemli mesajı, Endülüs'te ve onun atan yüreği Kurtuba'da üç altın yüzyıl boyunca nasıl bir hayat tarzının söz konusu olduğuyla ilgili bize yaptığı şahitliktir.

Muhammed İkbâl, 20. yüzyılda, Kurtuba Camii hakkında yazdığı o harikulâde şiirindeki "*Senin varoluşun aşktandır!*" ifadesi, şiirli bir tasvir, şiirsel bir imge değil, tam aksine hakikatin ta kendisidir.

Şairler önce, derin bir tabiat aşkıyla Endülüs'ün güzelliğine ve orasını bir cennet yapan toprağının cömertliğine övgüler düzdüler. Ebu Ubeyd el-Bekrî 11. yüzyılda şöyle yazıyordu:

Endülüs, toprağının büyüleyiciliği ve göğünün berraklığıyla Suriye'ye, ikliminin yumuşaklığıyla Yemen'e, güzelim kokularıyla Hindistan'a, kıymetli taşlarıyla Çin'e ve sahil şeridinin bitekliğiyle (verimliliğiyle) de Aden'e benzer.

* MÖ üçüncü yüzyılda İskenderiyeli yedi şair kendilerini diğer şairlerden ayırmak için, Boğa burcunun yakınında bulunan yedi takımyıldıza gönderme yaparak Süreyya/Ülker adını aldılar, çev.

İşbiliye (Sevilla) ile birlikte Kurtuba, şairler üzerinde en fazla büyüleyici etki bırakan şehirdi. Nitekim onlardan biri şöyle diyordu:

*Dört harikasıyla Kurtuba şehri
Bütün başşehirleri imrendirdi:
Guadalquivir üzerindeki Köprüsü,
O muhteşem Ulu Camiidir ikincisi
Zehra Sarayı onun üçüncü övüncü
Kültürlerin en parlağıydı Kültürü*

İç savaşın yıkımlarının ve “fitne”nin, yani kargaşanın ve el-Mansuriyye aleyhine, Hilâfete karşı ayaklanma faciaları sonrasında, bininci yıl civarında, Kurtuba artık harabeden başka bir şey değildi. İbn Şüheyd, Kurtuba’nın mahvedilen şaşaasını şu kelimelerle yâd eder:

*Kiremitleri ah, o altın sarısı,
Krallarının maiyet alayları,
Yıldızlarla bezeli semasıyla,
Servete boğulmuş Zehra Sarayı...*

*Mırıl mırıl Kur’ân okunan veya
Hocaların derslerini dinleyen
Kalabalıklarıyla Ulu Camii...*

*Mahşer günü ölülerin kalkıp yürümesi gibi
Sayısız insanın seller misali boşandığı
Çarşıya açılan onca cadde ve sokakları...*

*Uğursuzluk rüzgârı kasırgaya döndü,
Bir bir yaktı, yıktı bütün haneleri,
Savurup attı dört biryana bütün sakinleri...*

*Değilse, söyleyin, nedir bu ilâhî ceza?
Fazla mı kibirlenmiştik ihtişamımızla?*

*Senin evlerinin avluları bir Mekke,
Yabancılar, garipler için bir sığınaktı.
Nehrinin kıyısından sular akardı delice,
Fırat'tan, Dicle'den, Nil'den de cömert!
Bahçelerine bulutlardan hayat yağardı,
Ceylânlar koştururdu evimin avlusunda.*

*Yan yüreğim yan,
Ak gözyaşım ak,
Hem de hiç durmadan!
Bilginlerini, bilgelerini,
Onca bulanmaz dehayı,
O eşsiz şairleri anarak...*

O şairler ve o bilgeler ki eserleri yobazlar tarafından toplanıp yakıldı.

İbn Hazm kendi kitaplarının da imhacıları olan “fukahâ”ya karşı ateş püskürür:

*Hey, bırakın, yasakçı kitap yakmaları!
Varsa aklınız yapın bakalım ispatları!
Yoksa, gidin cahiller medresesine!*

*Allah'ımı şahit tutarak diyorum ki ben hepinize:
İlimle sizin aranızda kalın bir perde var, perde!*

*Benim fikirlerim seyahat ediyor her bir yeri,
Hayatın bineklerinin beni götürdüğü yerleri.
(...)*

*Yakabilirsiniz onca kâğıtları, elbette, sizler,
Ama yakılamaz kâğıdın taşıdığı düşünceler!*

Hele beynimdekine, hiçbir el, asla değemez!

Nice yıkım ve felâketin sebebi olan bu hoşgörüsüzlük, o halk içinde esmekte olan havaya tam anlamıyla ters düşüyordu. Hristiyanlar ve Yahudiler, Müslümanlarla birlikte hayat sürüyorlardı. Bu birlikteliğin en çarpıcı örneğini Kurtuba veriyordu: Hasdai İbn Saprut adlı büyük bir Yahudi bilgisi, Üçüncü Abdurrahman'ın sözü en çok dinlenen danışmanlarından biriydi. Bir başka Yahudi, şair Ebu'l-Fazl Hasdai, Saragosa'nın Müslüman Sultanı El-Mutemin'in veziri olmuştu.

Gırnata'daki Zirî Sultanlarının Yahudi vezirleri, iktidarın zirvesine kadar tırmandılar: Sultan Habbus'un hükümler sırasında baş vezir olan Samüel İbn Nagrilla, şairler tarafından göklere çıkarılan gerçek bir hükümdar havasındaydı. Sultan Habbus'tan sonra oğlu Sultan Bâdis de bu Yahudi ailesine olan güveni devam ettirdi. Nitekim Samüel'in vefatı üzerine sultan, Samüel'in oğlu Jozef'i baş vezir olarak tayin etti. Ancak bu sonuncusunun iktidarı sustimal etmesi ve haddini aşan davranışları öyle bir noktaya vardı ki bir halk isyanıyla 1066'da azledilerek idam edildi. Fakat bu gazap sadece ona yönelikti ve Yahudiler Gırnata'da huzur ve güven içinde yaşamaya devam ettiler.

Endülüs'te, ileride Katolik Engizisyonu ile kendini gösterecek olan ırkçılığın aksine, Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler arası evlilikler alışlagelmiş bir şeydi. Bunun reddedilmez delilleri mevcuttur. İkinci Filip, Yahudi karşıtı ırkçı ayrımcılık kanunlarını ilân edince ve işi bütün yüksek mevkilerdeki kişilerden "saf kan" belgesi istemeye ka-

dar vardırınca, Kardinal Françesko Mendoza i Bobadiyya (Francesco Mendoza y Bobadilla), *Asaletin Yıkımı/ Tizón de la Nobleza* adıyla bir kitap yayımladı ve bu kitabında İspanya'nın Yahudi veya Müslüman kanıyla karışmamış hiçbir büyük ailesinin bulunmadığını ispatladı.⁶

Hıristiyanlar için de aynı durum söz konusuydu.

Müslüman ordularında çok sayıda Hıristiyan subay vardı. En ünlüsü, sırayla Hıristiyan ve Müslüman kralların hizmetinde bulunmuş olan Sid Kampeador (Cid Campeador) idi.⁷ Bu bir istisna değildi. Nitekim 1068'de Kurtuba'ya hücumla kalkan El-Mutemid'in ordusunda, iki Hıristiyan general tarafından komuta edilen bir Hıristiyan askerî birliği bulunuyordu. Bütün Müslüman kralların ve eyalet valilerinin emrinde Hıristiyan subaylar vardı.

El-Mansur'un oğlu ve ikinci halefi Kurtubalı Abdurrahman Sanşol'un ordusunda, zaten annesi tarafından kendisiyle akraba olan Kont Sanço Garsiya (Sancho Garcia) adlı bir Hıristiyan general yer alıyordu.

İnanç hürriyetinin şahitleri şairlerdir. Ebu Emir İbn Şüheyd, hatıralarında şunu anlatır: "Ebu Emir İbn Şüheyd geceyi, Kurtuba'nın mersin buketleri ve neşe kordonlarıyla süslenmiş bir kilisesinde geçirdi. Şarabın pırıltıları bir kandil gibi tutuştuğunda, çan seslerini dinleyip çok tatlı duygulara kapılıyordu. Hz. İsa'ya tapanların arasında papaz gözüktü. (...) İbn Şüheyd onlarla birlikte şarabı yudumladı."

⁶ Cardinal Francesco Mendoza y Bobadilla, *El tizón de la nobleza española o máculas y sambenitos de sus linajes*, Barselona, 1880.

⁷ R. Menendez Pidal, *La España del Cid*, 2 cilt, Madrid, 1929.

Endülüs'te aşk ve evlilik; Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında olağandı.⁸

Almaria Sarayının şairlerinden biri olan, Vâdi Eş/Kâdis (Cadix) doğumlu İbn el-Haddâd, böyle bir aşkı zarif ve coşkulu bir şekilde dillendirir:

*Teslisçi (üç ilâhlı) güzeller arasında Samaryalı bir âhû gibi
Ele avuca sığmaz, yanına yaklaşılmaz bir genç kız vardı.
Tekçi (tek ilâhlı) benim gibi Müslümana, hiç yaklaşılmazdı.*

*Teslise inanırdı, fakat Allah onu güzellikte biricik etmişti!
Bir yandan aşk, diğer yandan da hüznü sardı,
benim yüreğimi!
Şifaya kavuştur hasta kalbimi, İsa aşkına ey güzeller
güzeli!*

*Eşsiz bir kudret vermiş ki güzelliğin sana,
İster öldürür, istersen hayat verirsin bana!
(...)
Beni öyle bir aşka mahkûm etti ki o dilber,
Kiliselerle manastırlardır gezdiğim yerler.
(...)
Paskalya günü, dallarla bezeli bir kilisede,
Aşkımı açtım kendisine herkesin önünde.*

⁸ Kur'an, "Ehl-i Kitâp" (Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar) arasındaki bu evlilikleri hiçbir şekilde yasaklamaz. "... sizden önceki Ehl-i Kitâp'tan... kadınlar da ... size helâldir" (Mâide, 5/5). Yasaklamalar, Yahudi yöneticilerle aynı fanatik yola girmiş olan daha sonraki kanun koyucular tarafından yapılmıştır. Yahudi Peygamberleri Ezra ile Nehemya, Yahudi olmayanlarla evlilikleri yasaklamışlardı. Bu iki taraflı "ayrıcılık" geleneği, bugün de, Siyonist İsrail devletinde devam ediyor, birçok Müslüman devletinde olduğu gibi...

*Bir piskopos, elinde bir asâ ve kutsal ekmek kabı
Genç Hristiyanlar duruyorlar önünde elleri bağlı.
Çevresindeki rahiplerde gördüm tevazu ve imanı.*

*Dinledim, İncil'den pasajlar okudular yanık sesle,
Çınlattılar kiliseyi hep birlikte o gün ilâhî müzikle.*

Endülüs'ün bu güzellik dekoru içinde, bu genel kardeşlik ortamı sayesinde, kriz anlarına rağmen Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler arasında, dine, sosyal tabakaya veya etnik kökene dayalı bütün insanî bölünmeleri aşan en güzel aşk ve kadın anlayışı doğdu.

Gerçi İbn Davud, *İnci Kitabı/Kitâbü'l-Lü'lü'* adlı eserinde, “uzrî” aşkını, yani aşk çilesini göklere çıkarmıştı. Fakat o eserde ne İbn Hazm'ın *Güvercin Gerdanlığı*'ndaki cinsel duyarlılık vardı, ne de âşık olunan sevgilide ilâhî güzelliğin müjdesini gören İbn Arabî'nin atılğanlığı...

İbn Davud'un anlayışı İbn Arabî'ninkinden o kadar uzaktır ki, Hallâc Allah “aşkı”yla çılgılık atıyor diye onun idam edilmesini istemiştir. Çünkü İbn Davud'a göre, Allah aşkından söz etmek, Allah'ı insana benzetmek, O'na insanmış gibi âşık olmak demektir. Dolayısıyla da küfürdür. Zira Allah'ın aşkınlığı (müteâl oluşu, yüceliği) bir aşk ilişkisine imkân ve ihtimal tanımaz! Allah'a karşı takınılabilecek sadece şu iki tavır vardır: Ya kulca hamd ü senâlarda bulunmak ya da kölece boyun eğip teslim olmak.

Allah aşkı konusunda böyle (Hallâc'inki gibi) doruklara sadece *Mesnevî*'sindeki duyushlarıyla Mevlâna ve *Kitâb-ı Abher'ul-Âşıkîn/Âşıkların Yasemini Kitabı*'ndaki seslenişleriyle Ruzbihân-ı Şîrazî gibi büyük mutasavvıflar tırmanabilmişlerdir.

Endülüs şairlerinde kadına duyulan aşk, tabiatın veya hayatın diğer bütün güzelliklerinin bir süblimasyonu* olarak yaşanır. Kadın güzelliği, onlar için, başlarını nasıl döndürdüğünü uzun uzun şakıdıkları bahçelerin en narin çiçeğidir. Kurtuba evlerinin “iç avluları”nın en nazenin çiçeğidir. “Patios” denilen o iç avlular, hep aynı fısıkiyeleri, çiçekleri, rayihaları ve hatta sessizlikleriyle o bahçelerle sarmaş dolaş olan aşkların gerçek mücevher kutuları hâlinde hâlâ öylece durmaktadır.

Böyle bir aşk üslubu ancak –aşkı da, “Ehl-i Kitap”la evliliği de hor görmeyen Kur’ân’a ve kadınları seven ve onurlandıran Hz. Peygamber’in “Sünnet”ine dahi yabancılaşmış “fukahâ”nın lânetlemelerine rağmen– kadının başka hiçbir İslâm diyarında asla yararlanamadığı bir hürriyeti tanıyıp tattığı bir toplum içinde, yani Endülüs’te, boy atıp gelişebilirdi.

Kadına boyun eğmenin erkek için hiç de aşağılanma ve ayıp olarak görülmediği bu tasavvur işte orada doğdu ve gelişti. Nitekim Halife el-Hakem er-Remâdî diyordu ki:

*Aşkın kölesi (memlûk) olmak var ya,
Ne çok yakışır hür (hur) adama!*

Bu anlayış en köklü ve en yerleşik bir anlayıştı. Nitekim Halife Beşinci Abdurrahman (El-Müsterizbillâh) amcasının kızı Habibe ile evlenmek istediğinde şu mısraları yazar:

* Süblimasyon, engellenmiş, sosyal açıdan doğru olarak kabul edilmeyen arzu ve isteklerin toplumsal yönden kabul edilebilir kanallara yönlendirilerek tatmin edilmesidir, çev.

*Nikâh için işte ona benim şartım:
Kendisinin kulu kölesi olacağım,
Çeyiz olarak, canımı sunacağım.*

Halife Süleyman el-Müsteîn de, bir şaire verdiği cevapta aşkın kudretini şu beyitle dillendirir:

*Kınama kralını, aşkın önünde eğildim diye, ayıptır,
Aşkta tevazu, kudretin ispatı ve ikinci bir krallıktır.*

İbn Ammâr bu anlayışı en uç noktasına kadar götürür:

*Kudret (ızz) aramaya kalkmayın sizler asla aşkta (hubb),
Sadece hür erkeklerin köleliği makbuldür aşk şeriatında.*

İbn Hazm, Kur'ân'ın zahirine sıkı sıkıya bağlı bu fakîh, Allah'ın insanı ve insanın da Allah'ı sevdiğini söyler ve şöyle der:

*O keskin kılıç dönüştü tutsağa,
Esir ceylânsa büründü aslana!*

*Aşkta teslimiyet ayıplanmaz asla,
Gururlu erkek teslim olur maşuka.*

Kadına bu büyük saygı ancak, kadının hiçbir ayrımcılığa tâbi tutulmadığı ve fikrini erkekler kadar hür bir şekilde ifade edebildiği bir ülkede görülebilirdi.

On birinci yüzyılda, özellikle de merkeziyetçi halifelüğün çöküşüyle “fukahâ”nın nefes aldırmayan istibdadından bir nebze olsun kurtulma imkânı bulunduğu zaman, kadınlar toplumda ön plânda yerlerini aldılar.

Bunun en şaşırtıcı örneği Halife El-Müstekfî'nin kızı Vellâde tarafından verilmiştir: Aralarında en ünlülerinin de yer aldığı şair ve bilginleri bir araya getiren bir toplantı salonu vardı. Peçe takmazdı. Şiirlerinde aşkını açıkça dile getirirdi.

Sevgilisi şair İbn Zeydûn ona şöyle seslenir:

*İçten bir sevgiyle bana gönlünde yer verdiğinde,
Ruhla beden gibi oluruz sen ve ben birbirimizle.*

Vellâde de ona şu şiirle karşılık verir:

*Bana hissettirdiklerin öyle güçlü ki
Güneş hissetse bir daha doğmaz,
Ay hissetseydi bir daha görünmez,
Yıldızlar da geceleri göz kırpmazdı.*

El-Mutasım'ın kızı Prenses Ümmülkiram, Denialı (Dénia) genç bir nalbanta gönlünü kaptırır ve aşkını şöyle dillendirir:

*Benim biricik servetim var, o da sevdiğim,
Terk etse beni eğer, onunla gider yüreğim.*

Şüphesiz böyle bir kadın hürriyeti ancak aristokraside gerçekleşir ve bu aşk da bu tarzda ancak o aristokraside dillendirilebilir. Fakat kadına verilen bu değer ve aşk konusunda bu kadar yüksek bir duygu ve anlayış, Lâtin Avrupa'sında, özellikle de Fransa ve İtalya'da, gelenek ve göreneklerde, örf ve âdetlerde köklü bir değişim meydana getirerek yayılacak ve ışılayacaktır.

Zira Endülüs şiiri Batı'ya, ileride “baladı” doğuracak olan “zece” gibi yeni şiir ve söyleyiş formları ve yanında bir müzik âletini de, yani hâlâ Arapça “el-ûd” adını muhafaza eden “luth”u (ud'u) getirmekle kalmadı.

Endülüs şiiri, aşka bütün alanlarda tamamen yepyeni bir anlayış da kazandırdı. Meselâ kadına taparcasına saygı göstermeye ve namusluluğu yüceltmeye dayalı Oksitanya saz şairlerinin kibar aşkından tutun da, Dante'nin Beatrice olan aşkı gibi, kadın aşkının Allah aşkının bir müjdecisi ve ilâhî aşka ulaşmak için bir yol olduğu mistik aşka kadar pek çok alanda...

Bu kaynaklar üzerindeki polemik, Menende Pidal'in (Menendez Pidal) “Arap önyargısı/Araplara önyargılı bakış” dediği şeyle ahmakça damgalanır.

Bazıları, bizim saz şairlerinin terennüm ettikleri o “kibar aşkı”na en mantıksız, en akıl almaz kaynaklar bulmak için âdeta çırpınmışlardır. Kalktılar Katolik Kilisesinin ilâhîlerini kaynak diye gösterdiler, sanki Aziz Pavlus ve Kili-se Babalarından beri kadın fitnesine karşı temkinli olunması uyarıları yapılagelmemiş gibi! Ortaçağ'ın Hristiyan Katar (Cathares) hareketini kaynak diye göstermeye yeltendiler, sanki onların beşerî aşkın kitabından ilâhî aşkın şifresini çöz-meyi tam anlamıyla dışlayıp reddeden mezheplerinin radikal ikiciliğini (düalizmini) unutmuşuz gibi!

Kimileri de saz şairlerinin Endülüs'ün Arap şairleriyle doğrudan temas kuramayacaklarını ve ortada aşılmaz bir dil engelinin bulunduğunu ileri sürdü. Hâlbuki elimizde bu kültür melezleşmesinin o kadar çok örneği var ki!

Akitanyalı ilk büyük saz şairi Dokuzuncu Giyom'un hı-sımı olan (Guillaume IX d'Aquitaine, ö. 1127) Katolik Kral

6. Alfonso, Sevilla'nın (İşbiliye'nin) Müslüman Kralının kızıyla 1091'de tantanalı bir düğünle evlenir.

Vakanüvis İbn Heyyâm (v. 1076), bir Frenk Baron'un esir alıp evlendiği kızını fidye ödeyerek kurtarmaya giden zengin bir Müslümanın hikâyesini anlatır. Frenk Senyör fidyeyi reddeder ve "başını gözünü yarararak konuştuğu bir Arapçayla" ud çalıp şarkı söylemesini bilen bir başka Müslüman carie ister.

Dokuzuncu Giyom, yazdığı şiirlerin içine Arapça kıtalar sokuşturur, çünkü bu dili bilmektedir.

Ayrıca şunu da belirtelim ki, Arapça eserleri tercüme etmenin moda olduğu o dönemde bu tercümeler yalnızca bilim eserlerini kapsamıyor, felsefe, edebiyat ve sanatı da içine alıyordu.

Ueskali (Huesca) Yahudi yazar Piyer Alfons (Pierre Alphonse), Arapçadan *Kelile ve Dimne* romanını 1106'da çevirir.

Dante'nin âhiret âlemiyle ilgili bilgilerinin İslâm'dan alınma olup olmadığı konusundaki tartışmalar, Dante'nin esinlendiği Lâtince tercümeler keşfedilinceye kadar devam etti. Yani Asin Palasios'un (Asin Palacios) varsayımını ispatlayan delil ortaya konuncaya kadar sürdü. Evet, ispatlandı ki Bilge Kral 10. Alfonso, Hz. Muhammed'in göklerle çıkışını anlatan kitap olan *Miraçnâme*'yi doktoru Yahudi Abraham Alfakim'den İspanyolcaya ve Siyenli Bonaventura'dan da (Bonaventura de Sienne) Lâtinceye çevirmesini istemişti. Bu "noksan halka" hakkında ilk kesin ve net açıklama, Enriko Çerulli (Enrico Cerulli) tarafından, 1956'da, Floransa Vilâyet Sarayı'nda *Dante ve İslâm* konferansında sunduğu bildiriyle yapılmıştır.⁹

⁹ Tam metin olarak şu dergide yayımlandı: El Endülüs (Al Andalous), c. 21, s. 229-253, 1956.

Andre Şaplen'in (André Chapelain) 1186'ya doğru kaleme aldığı *Sevme Sanatı ve Haysiyet* adlı incelemesinde, kendisinden bir asır önce vefat etmiş olan İbn Hazm'ın *Güvercin Gerdanlığı*'nın değiştirilerek yapılmış bir kopyasını değilse bile, en azından tesirini görmemek için inat etmek niye?

1322'de ölen Matfr Ermango'nun (Matfre Ermengaud) 1288'de kaleme aldığı *Aşk Duası* kitabında İbn Hazm ile İbn Arabî'nin derin etsini görmemek de mümkün değildir.

Bu boş ve anlamsız tartışma şu asıl mesajı gölgelemelidir: Empedokles'in çok önceden görüp dile getirdiği gibi, aşk ile savaş arasındaki ilişkinin öteden beri sahnelendiği şu dünyada Endülüs şairleri, insanlığın gelişimine yepyeni bir katkıda bulundular. Çünkü onlar Batı'ya, insanın hem nefesine hâkim olmasını sağlayan, hem de kendisine Allah'ın ruhundan üflediğini ve ilâhî bir aş taşıdığını sevgiyle hatırlatan bir aşk ideali kazandırdılar.

Endülüs Musikisi

Diğer bütün kültür unsurları gibi, Endülüs'te musiki de, tâ kadîm zamanlardan beri, Doğu ile Batı'nın birbirini karşılıklı olarak beslemesinden doğmuştur.

Grek tarihçi Strabon kaydeder ki: "Tartessos halkı, bu yarımadanın en kültürlü halkıdır. Hem nesri vardır, hem de şiiri. Kanunları bile vezinli yazılmıştır, hem de bazıları altı bin yıllıktır." Aristo da onların "şarkı gibi okunan kanunları"ndan bahsederken bunu teyit eder. Kanunların bu şekilde ezberlenerek "hafızaya nakşedilmesi", o kanunların içselleştirildiğinin ve şehir devletinin kurallarının her ferdin sinesinde yer ettiğinin apaçık göstergesidir.

Önce Fenikeliler, ardından da Grekler, denizcileri ve tüccarlarıyla Akdeniz havzasının doğudan batıya birliğini sağladılar. Tıpkı Kartaca'nın ardından da Roma'nın kuzey ile güney sahillerini birbirine bağlaması gibi. Marsiyal (Martial), Genç Plin (Pline le Jeune) ve Jüvnal (Juvenal) "Şen Kâdis/Cadix"ın Roma'ya dansözlerini ve şarkıcılarını gönderdiklerini rivayet ederler.

Beşinci yüzyıldan yedinci yüzyıla kadar Bizanslılar muazzam bir âyin musikisi geleneği meydana getireceklerdir. Sanatın, tabiatın büyük ritimlerinin insanda ve sos-

yal hayatın kutsal metinler olarak içselleştirilmesinin bu dînî karakteri, Endülüs musikisinin bir sâbitesidir (değişmez değeridir).

Kilise müziğinin birleştirilmesinde (ki bu müziği tarihçiler kâh “izidorcu” ve “vizigotçu”, kâh “mozarab/Araplaşmış” diye adlandırırlar) önemli bir rol oynamış olan Se-villalı İzidor (Isidore de Séville, 560-636), bu kozmik bo-yuta ve musikinin bu ilâhî rolüne dikkat çekiyordu:

Musiki olmadan hiçbir bilim dalı mükemmel olamaz, zira hiçbir şey onsuz var olamaz. Ve sahiden de kâinatta her şey musikinin âhenk ve ritmi sayesinde bir araya geldiğinden, insan aklı bizzat eşyanın (nesnelerin) kendisine verdiği bu örneği takip etmeyi benimsemezlik edemez. O yüzden de in-sanın musiki matematiğini öğrenmesi gerekir, bunu bilme-mek alfabenin harflerini bilmemek kadar ayıptır.¹⁰

Musikinin Arap teorisyenleri farklı bir ruhî perspek-tif içinde o Sevilla Piskoposunun (İzidor’un) ve onun an-siklopedik eserinin temalarına benzer temalar geliştir-diler.

Sekizinci yüzyılın ilk yarısından itibaren İslâm bu ya-rımadaya nüfuz etmeye başladığında, Doğu’da çoktan zengin bir musiki teorisi edebiyatı vardı.

Daha önce, Şam Emevileriyle (660-750) birlikte, Süryanî geleneğinin etkisi altında, Arap musikisi devecilerin o il-kel tek düze müziği olmaktan çıkmıştı.

Mekke ve Medine’de iki ekol kendini göstermiş ve İslâm öncesinin ezgili kasidelerinin (“muallakât”) ötesine geçip

¹⁰ Se-villalı İzidor (Isidore de Séville), *Etimoloji/Etymologies*, kitap 3, bö-lüm 15.

(özellikle de sekiz heceli mısralardan oluşan) şiir beyitleri, lirik şiirler ve melodinin şiirin metnine nispetle bağımsızlığını kazandığı bir sanat şekli geliştirmişlerdi.

İktidarın, bilhassa da Halife Harun Reşid'in (sekizinci yüzyıl sonu), hanedanının kültürünü musikide gördüğü Abbasiler (750'den itibaren) zamanında, Bağdat'ta, muazzam Fars geleneğiyle zenginleşen musiki sanatının hem teorisi, hem eğitimi, hem de pratiği gelişti.

785'e doğru, Harun Reşid, Medine'nin en büyük üstadı Maabad'ın ekolünde yetişmiş İbrahim el-Mavsîlî (747-810) adlı büyük bir musikişinasa Bağdat'ta gerçek bir konservatuvar kurma görevini emanet etti. Bu konservatuvarda şarkı, diksiyon, şiir ve ud öğretiliyordu.

Oğlu İshak el-Mavsîlî (767-850), ses skalasında Öklid teorisini keşfederek babasının çalışmalarını devam ettirdi. Filozof el-Kindî (796-874) ile birlikte çalıştı. El-Kindî, Arap musikisiyle ilgili birçok araştırma kaleme aldı. Halife el-Me'mûn (818-833) zamanında yapılmış Grek yazarlarının tercümelerinden istifade ederek İskenderiye'nin Yeni-Eflâtunculuğunun, Aristo'nun ve Pisagor'un orfizminin* katkılarını bu musikiye dâhil etmesini bildi. El-Kindî musikinin ruhî ferahlık verici, konsantrasyon sağlayıcı ve teskin edici gücüyle heyecanlara hâkim olmadaki rolü üzerinde ısrarla durur.

İshak el-Mavsîlî ile el-Kindî, iki tel daha ilâve ettikleri udun imkânlarına bağlı olarak bir "tarz/üslûp" sınıflandırması yaptılar.

Bütün büyük İslâm filozofları, İslâm dünya görüşünün ve hayatın ilâhî boyutlarının önemli bir ifadesi olan musiki hakkında eserler kaleme almışlardır.

* Antik Çağ'daki Orfe/Orpheus efsanesine bağlı doktrin ve inanç, çev.

En dikkate değer kitap, el-Farabî'nin (872-950) *Büyük Musiki Kitabı/Kitâbu'l-Mûsikiyyi'l-Kebîr* adlı eseridir.¹¹

Farabî de musikinin heyecan verici gücünü ve başkasıyla iletişim kurmadaki rolünü tahlil eder. Çıkış noktası neredeyse biyolojiktir:

*İnsanlar ve hayvanlar, içgüdülerinin itişiyile sevinç veya korku gibi heyecanlarını açığa vuran sesler çıkarırlar. İnsan sesi bunları çok büyük bir çeşitlilikle (hüzün, şefkat, öfke) dilendirebilir. Notalarının farklılığıyla bu sesler, dinleyen kimselerde, duygularını yücelten, duygularına hâkim olan veya duygularını teskin eden tarzda çok az farklılıklarla aynı hisleri veya coşkuyu doğururlar.*¹²

Taklidin (mimesis) ön sırada rol oynadığı Aristo'nun *Poe-tika*'sındakinin aksine, bu ("insanî, fazla insanî!") nosyon Farabî'de yoktur. Çünkü Farabî'ye göre, Allah'ın Kur'ân'da belirtilen aşkınlığı, böyle bir insan biçimciliği (Tanrı'nın insan gibi görülmesini, insana benzetilmesini) dışlar.

Farabî'nin kitabının birinci cildi, müzikal kompozisyonla/besteyle ilgilidir. Aritmetik ve geometrik tarifleriyle birlikte ritmin ve fâsıların bir analizini ve ses değişimleri ve makam geçişlerinin biçimlerini ihtiva eder. Peşinden çeşitli çalgı âletlerini ve çok sesli bir koro içindeki işlevlerini inceler.

Farabî'den sonra, ondan ilham alarak İbn Sinâ (980-1037), sayı ile ilgili kitabında (*Eş-Şifâ*, bölüm 12) musikinin matematik teorisini geliştirir.¹³

¹¹ Bu eserden geriye kalanlar Rodolf Erlanger (Rodolphe Erlanger) tarafından tercüme edilip şu kitabının ilk iki cildine konmuştur: *Arap Müziği*, Geuthner Yayınları, Paris, 1930-1935.

¹² Age, c. 1, s. 14.

¹³ Erlançe'nin (Erlanger) kitabındaki Fransızca tercümesi daha önce zikredildi.

Nihayet büyük mutasavvıf İmam Gazalî (1059-1111) *Din İlimlerinin Diriltilişi/İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin sekizinci kitabını ("Kitâbu Âdâbu's-Semâ ve'l-Vecd") musikinin ve bestelerin ruhî hayat için nasıl iyi kullanılabileceği meselesine ayırır. On ikinci yüzyılın başında yazılmış olan bu eser¹⁴, musikinin ruhî açıdan dinlenmesi (semâ) konusundaki en önemli eserlerden biridir. Gazalî, Muhâsibî'nin (781-857) *Allah'ın Hukukunu Gözetme ve Yerine Getirme Kitabı/Kitâbu'r-Riâye li Hukûki'llâh ve'l-Kıyâmu Bihâ*¹⁵ adlı eserinde ileri sürdüğü fikirleri geliştirerek devam ettirir.

Âhenkli bir zikirlerle, ilâhîlerle ruhen coşup kendinden geçmek (Gazalî buna vecde gelmek der) sûflerin bir metodudur.

Hıristiyan mistisizmi ile İslâm tasavvufu (veya sûfilîği) arasındaki temel fark şudur: Tasavvuf, (aşılmazı, yani aşkınlığı, aşma imkânı veren) "insanın Allah ile birleşmesi"ni kabul etmez, oysa Hıristiyan mistisizmi kaynağını Allah'ın Hz. İsa'nın şahsında tecessüm etmesinden (ete kemiğe bürünmesinden, insan şeklinde ortaya çıkıp görünmesinden) alır ve mistik bundan hareketle İsa ile (yani Tanrı ile) bütünleşir*.

¹⁴ "Ruhî hayat üzerinde musikinin ve ezginin tesiri"ne ayrılmış bu sekizinci kitap, Duncan B. Mac Donald tarafından *Kraliyet Asya Derneği Dergisi/Journal of the Royal Asiatic Society*'nin üç fasikülünde İngilizceye çevrilmiştir, 1901, s. 195-252 ve 705-748; 1902, s. 1-28. Emile Dermenghem tarafından yapılan Fransızca bir tercümesi ise şu başlığı taşıyan derleme içinde verilmiştir: *En Güzel Arapça Metinler*, *Aujourd'hui Yayınları*, s. 252-267, Paris, 1979.

¹⁵ Bu eser İngilizceye Margareth Smith tarafından çevrilip (Shelder Yayınları, Londra, 1935) şu kitap içinde verilmiştir: *Bağdat'ın Erken Dönemlerinin Sûfisi; Hâris İbn Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı ve Öğretileri Üzerine Bir İnceleme*.

* Buna komünyon (communion) denir. Hıristiyan âyinlerinin sonunda oradakilerin ağızlarına papaz tarafından şaraplı ekmek konularak

Gazalî, musikiyi sadece duyguların hazzını hedefleyen musikiden ayırır. Ona göre yalnız birincisi ahlâken doğru bulunup savunulabilir. Bu birincisi, Kur'ân'ın basit bir tilâveti de olabilir. Dinleyen kimsenin mükemmel alıcı olabilmesi ve bundan etkilenmesi için onu pak bir kalple dinlemesi gerekir.

O zaman vecd, müphem (belirsiz) bir duygu değil de, Allah aşkının (muhabbet) gerçekten hissedilişi olarak gerçekleşir.

Bu vecdi doğurması için, der Gazalî, ezginin (gınâ) Kur'ân'dan daha da güçlü bir tesir icra etmesi gerekir. Bunun yedi sebebini de şöyle sıralar:

1- Bizzat aşkın/müteâl olmaları sebebiyle Kur'ân âyetleri, onları dinleyen (semâ) kimsenin o andaki ruh hâline her zaman denk düşmez.

2- Metne alışma, insanı kurtuluşa götüren o harikulâde coşkuyu (lehv) meydana getirmez.

3- Sesin tınısı (savt) belli bir vezinle verildiğinde bizi daha fazla etki altında bırakır. Şiir ile Kur'ân'ı birbirinden ayıran da budur.

4- Ritimlerin çeşitliliği müziğe metinden bağımsız anlamlı bir güç katar.

5- Melodi (lahn), çalgı takımıyla (melâhî) vurgulanır.

6- İnsanın heyecan ve tutkularını iletmede, ezgi (gınâ), Kur'ân tilâvetinin sahip olmadığı bir ifade hürriyetine sahiptir.

da Tanrı ile birleşmenin mistik olmayan bir türü gerçekleştirilir. Çünkü o ekmekli şarap Hz. İsa'yı (Tanrı'yı) temsil eder. Ekmek Hz. İsa'nın bedeni, şarap ise kanı olarak kabul edilir, çev.

7- Kur'ân Allah kelâmıdır. İnsanoğlunun ortaya koyduğu bir eser değildir. İnsan tarafından oluşturulan şiir ise, insanla daha fazla bir uyuma sahiptir

Bu ruhî dinleyiş (semâ) demek ki kendisinde şu dört unsur taşır:

- Şiir.
- Ondan kaynaklanan ritim.
- Kendisinin ifade gücüyle birlikte melodi.
- Ritmik (tamburla) ve melodik (ney veya udla) refakat.

Musikinin güzelliği, Allah'ın varlığının bir “işareti/âyeti/delili”dir. Fukahânın Endülüs'te 1064'te Gazalî'nin eserlerini yaktırması, onların Gazalî'nin bu yarımada'daki (İber Yarımadası'ndaki) etkisinden ne kadar ürktüklerini gösterir.

Kaynakların bu kısa tahlilinden sonra, Müslüman Endülüs döneminin musiki tarihindeki önem ve rolünü yerli yerine oturtabiliriz.

Maksadımız o dönemin teknik bir araştırmasını yapmak değil, kitabımızın asıl gayesine uygun olarak, sadece Müslüman Endülüs'ün musikisinin insanlığın gelişimine ne gibi yeni ve zenginleştirici katkılar yaptığını göstermektir.

Zaten Endülüs'ün musiki tarihinin bu teknik araştırması, şu üç sebepten ötürü, büyük ölçüde farazî olacaktır:

- Batı geleneğinden çok daha önemli olan doğaçlama icralar yüzünden yazılı müzik notalarının bulunmayışı;
- İspanya'nın Müslümanlardan geri alınışı sırasında Endülüs'ün El-Abaşî'nin *El-Eğâmî'l-Endülüsiyye* ve El-Aziz'in

Eğânî Ziryâb gibi teorik eserlerinin imha edilmiş olması; ki bu eserlerle ilgili olarak geriye sadece daha sonraki dönem tarihçilerinin yaptıkları imalar ve atıflar kalmıştır;

– İşbiliye (Sevilla), Kurtuba ve Gırnata gibi Endülüs’ün en önemli müzik merkezlerinin düşüşünden sonra, demek ki geriye kalan tek somut kaynak, Kuzey Afrika’da günümüze kadar devam edip gelen sözlü “nûbe” geleneğidir.

Endülüs musikisinin gelişmesinde, esas itibariyle, iki dönem göze çarpar:

1- Birinci Hakem’in hükümranlılığının sonuna, yani 822 tarihine kadarki dönem, Şark saraylarının, özellikle de Bağdat sarayının taklididir. O yüzden biz bu dönem üzerinde durmayacağız.

2- İkinci Abdurrahman (822-852) zamanında, Bağdat’tan İshak el-Mavsilî’nin rakip bir talebesi olan Ziryâb (Karakuş) lakabıyla meşhur Ebu Hasan Ali İbn Nâfih’in Kurtuba’ya gelişiyle birlikte kesin bir dönüm noktası gerçekleşir. Kendisi hakkında İbn Haldun şöyle der: “İspanya’ya miras olarak o, musiki bilgisini bıraktı.”¹⁶

Ziryâb, sadece Doğu’nun, Abbasilerin zirve dönemlerindeki Bağdat’ın zengin tecrübesini getirmedi, Endülüs sanatına yeni bir hayat ve yeni bir atılım da kazandırdı.

Onun katkılarını sadece yaptığı teknik buluşlarla sınırlandırmak kadir bilmezlik olur. Udu daha iyi çalmak için parmak yerine kartal teleğinden mızrap kullanmayı öğrettiği

¹⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, böl. 5, s. 31 (Monteil tercümesi, c. 2, s. 870).

doğrudur. Ses perdesini yaymak için değil de, çalgının sesini daha belirgin ve daha insanî hâle getirmek için uda beşinci bir tel daha ilâve ettiği de doğrudur. Zaten o teli de ilk dört telin dışına değil de, aralarına yerleştirmiştir. Babasının Bağdat'ta yaptığı gibi, Kurtuba'da Batı'nın ilk "müzik konservatuarı"nı kurduğu da bu doğrulardandır.

Fakat özellikle Endülüse Fars ve Bizans geleneğini getirerek, sadece yeni bir sanat şeklinin değil, yeni bir hayat tarzının da başlatıcısı oldu.

Batı'da Katolik âyin usulüne uydurulmuş ve ritimleri de Lâtin dilinin âhengine göre düzenlenmiş Gregoryen musiki tam anlamıyla hâkimken Ziryâb, burada profan (dinle ilgisi olmayan, lâdinî) bir musikinin öncülüğünü de yaptı.

Ayrıca hükümdar saraylarının halk doğaçlamalarına meydan okuyan ve hor gören, katı kurallı aristokratik musikisinin, bütün dinleyiciler tarafından koro hâlinde tekrarlanan nakaratlarıyla birlikte halk musikisiyle bütünleşmesini de gerçekleştirdi.

Bu yeni müzik sanatı, hem Müslüman Doğu'nun klâsizmine, hem de Batı'nın Katolik Kilisesinde egemen olan Gregoryen ezgisine karşı kendisini güçlü bir şekilde ortaya koyuyordu.

Gregoryen ilâhîsi (ki bu ilâhî hakkında Papa 10. Pi/Pie, 1903'te, "Roma Kilisesine has bir ilâhî" ve "kutsal musikin en yüce numunesidir" diyecektir) ile klâsik İslâm musikişi şu aynı gayeyi hedefliyorlardı ve şu aynı kökene sahiptiler: Âhenkli bir okuyuşla, kutsal metinler (biri için Eski ve Yeni Ahit, diğeri içinse Kur'ân) üzerinde derin bir tefekkür. Melodik seslerle zenginleştirilmesi ve değişik makamlarla bezenmesi ise, her iki durumda da, ruhî hayatın ifadesine bağımlıydı. Fakat

Gregoryen ezgisi, aslında Pepen le Bref (Pépin le Bref) ve bilhassa da Şarلمان (Charlemagne) tarafından otoriter bir şekilde düzenlenmiş, Batı Katolikliği kaynaklı bir musikiydi. J. Şele'nin (J. Chailley) dikkat çektiği üzere, asıl maksat, şu çok önemli bir siyasî meselenin halliydi: İmparatorluğun siyasi birlik ve bütünlüğünün sağlanması meselesi.

İktidarı sağlam olan Harun Reşid'in sarayında resmî musiki çok daha serbestiyete sahipti. O yüzden de iktidarın ıslamasına katkıda bulunuyordu.

Her iki durumda da bu muhteşem musiki siyasî bir işlev görüyordu: a) Roma İmparatorluğu'nun ve hiyerarşisinin mirasçısı Batı İmparatorluğu'nda, egemen bir ruhban sınıfının etrafındaki dîni bir birleşmeyi sağlayarak, iktidarın otoriter birlik ve bütünlüğe kavuşturulması rolünü oynuyordu; b) Harun Reşid'in en çarpıcı ve en az sofı temsilcisi olduğu Bağdat Halifeliğinde ise, dışarıya iktidarın itibarlı bir görüntüsünü sunma rolünü üstleniyordu.

Endülüs'te musiki sanatı, hem Gregoryen ezgisine, hem de Arap müziğine mesafeli durarak, daha büyük bir bağımsızlığa kavuşur ve insanileşir.

Eğitimin gereklerine ve iktidarın baskılarına (Gregoryen ezgisinden ve Arap müziğinden) daha az bağımlı olan bu musiki, mesajı açık bir şekilde taşıyan güfteye nispetle bestenin giderek artan bir önem kazandığı seyir izler. Kişisel duyguların ifadesi, halktan kopuk soyut şekillerin aşkınlığına gitgide daha galip gelir.

Hem edebî, hem de müzikal bir olay olan “muvaşşah”, klâsik Arap şiirini Endülüs'ün Lâtin folkloruna bağlamak için yapılan ilk teşebbüstür. Zecel, iki musikiyi yanyana koyma çabalarından ve sentez yapma denemelerinden sonra,

iç içe geçişin (entegrasyonun) ve orijinal bir sanatın doğuşunun bir üst derecesini temsil eder.

“Küçük emirlikler/mülûku't-tavâif” döneminde İbn Bâcce (1090-1139), Saragosa'da bir konservatuvar kurar. Ne var ki bu konservatuvar artık ileriye ve yaratıcılığa dönük değil de, şanlı mazinin tadını çıkararak mest olunan bir yerdir.

13. yüzyılda, Muhyiddin İbn Arabî ile, *Cevaplar Kitabı/Kitâbü'l-Ecvibe* adlı eserinde, Endülüs musiki teorisi, İslâm'ın içselleştirilmesini bir kere daha tasavvufta bulup ondan beslendiği için, ihtişamının son parlıtısıyla parlayacaktır.

Kurtuba'nın 1031'de düşüşü, Endülüs'te musiki yaratıcılığının durma noktasını işaretler. Gırnata'nın 1492'de düşüşü ise, “nûbe”nin Kayrevan'dan, Cezayir ve Fes'e kadar bütün Kuzey Afrika'ya sürülüp dağılıp saatinin çaldığı saattir.

Bu arada 1258 yılındaki Moğol Hülâgu'nun ordularının istilâsıyla birlikte, nehrin suları üzerinde yığılan o kitap dağları, Dicle'nin mecrasını tıkar. Bağdat'ta yaktıkları yangınla yanansa koskoca bir medeniyettir.

Bununla beraber, Müslüman Endülüs'ün o harikulâde gelişimi, bütün Avrupa'yı etkisi altına alır.

İbn Arabî, Kur'an'ı dillendirip yaymak için “zecel” formunu kullanmıştı. Kastilya Kralı Bilge 10. Alfonso, 1252'den 1284'e kadar, Hz. Meryem'e Galiza (Galicien) lehçesinde ilâhiler bestelemek için ne “muvaşşahlar”ın kullanılmasını hor görür, ne de “zecelleri” küçümser.

İtalya'da Asizli Aziz Fransuva'nın (Saint François d'Assise) talebesi Yakopone de Todi (Jacopone de Todi) Umbria bölgesi gibi bir yerde, “zecel” formunu kullanarak ilâhiler besteler (102 ilâhiden 52'si bu formdadır) ve bunlar halk tarafından koro hâlinde söylenir.

Fransa'da saz şairlerinin ilki olan Akitenya Dükü Dokuzuncu Giyom (Guillaume IX, 1071-1127), babasının Endülüs'ün sanat iklimini yaşatan sarayında yetişti. Sekizinci Giyom (Guillaume VIII), İspanya'da yaptığı savaşlardan, bilhassa da Barbastro muharebesinden (1064) dilleri Arapça olan çok sayıda esir getirmişti. Dokuzuncu Giyom, çocukluk ve ilk gençlik yıllarını onların arasında geçirdi. Nitekim kendisinden bize ulaşan on bir şarkısından beşi "zecal" şeklindedir. Ayrıca Serkamon'un (Cercamon) sekiz şarkısından birinin, Markabrü'nün de (Marcabru) kırk üç şarkısından yedisinin bu formda olduğunu görürüz.

Şüphesiz ki edebiyatta ve sanatlarda, Kurtuba'dan Floransa'ya giden yolu bütün safhalarıyla çizip göstermek zordur. Fakat Dante'ye ilham veren Marsile Ficin'in (Marsile Ficini) *Eflâtun'un Şölen'i Üzerine Yorumlar*'ını okurken, Yeni Eflâtuncu bir dilde, İran'daki Ruzbihân-ı Şirazi'ninkine ve Endülüs'teki İbn Arabî'ninkine benzer bir yol alışını keşfediyoruz.

Marsile Ficin şöyle der:

*Bizim duyular yoluyla edinebileceğimiz şey, aşkın peşinde koştuğu Güzellik değil, fakat bedenın ötesinde başka bir güzelliştir. O hâlde biz güzelliğe üç aracı yardımıyla yaklaşabiliriz: Ezgiler, bedenler ve ruhlar. Bizler ezgilerde ve bedenlerde parıldayan güzellik sayesinde, sanki bir yolu izliyormuşçasına ruhun güzelliğini arayıp bulabiliriz.*¹⁷

Avrupa'nın yenileşmesinin öncüleri olan Oksitanya saz şairleriyle bir aktarma, bir değişim ve dönüşüm ger-

¹⁷ Marsile Ficini, *Eflâtun'un Şölen'i Üzerine Yorumlar*; I. Nutuk, 9-1'den 9-5'e kadar olan defterler.

çekleşir. Bu sayede de güzellik, özellikle kadın güzelliği, Tanrı'nın yerini alır.

Dolayısıyla da karşımıza Avrupa'nın yaşadığı iki “rönesans” çıkar: a) 13. yüzyılda kaynağını İspanya'dan ve Kurtuba'dan alan ve İbn Arabî ile birlikte Allah'a iman esasına dayanan rönesans ve b) 16. yüzyılda İtalya'da ve bilhassa Floransa'da ortaya çıkan ve insanın aşkın/müteâl boyutunu (Allah'a olan inancını) gitgide köreltip dumura uğratmaya koyulacak olan Rönesans!

Endülüs 'te Bilim

Peygamber Hz. Muhammed'in vefatını takip eden yüz-yıl boyunca İslâm'ın yayılışı, büyük kültürlerle sahiplik etmiş ülkelerde gerçekleşti:

Eski Yunan ve Roma'nın mirasçısı Bizans İmparatorluğunda... Mezopotamya'da... Hint ve Çin medeniyetleri gibi dünyanın en eski kültürlerinin mirasçısı Sâsâni İmparatorluğunda...

Yedinci yüzyılda, bu büyük medeniyetler çöküş hâlindeydiler. Kendilerini tecrit ettikleri (dünyadan soyutlayıp tek başlarına kaldıkları) için bu duruma düştüler. Çünkü kendi içlerine kapanmış, büyük imparatorluklarının sınır-larına barikat kurup bu barikatların arkasına sığınmış ve bitmez tükenmez savaşlarla kendi kendilerini bitirmişlerdi (Bizans ve Pers imparatorluklarının durumu aynen böyleydi). İnsanlığın bu parçalanması ise, beşeriyetin büyük yaratıcı dönemlerinin en dikkate değer özelliği olan iki tarafın gayretlerinin karşılıklı verimlileşmeyi sağladığı o evrensel bilim topluluğunun hür oluşumunu engelliyordu.

Meselâ insanlık Milâttan Önce altıncı yüzyılda en harikulâde çiçeklenişi yaşadı. Hem de aynı zamanda dünyanın dört bir noktasında insan bütün ihtişamıyla doğrulup kendine geldi ve şu hayatî soruları sordu:

Hayatın anlamı nedir? Ölümün anlamı nedir? Tarihin anlamı nedir?

Üstelik de bunu evrensel bir bakış açısıyla yaptı: Tek bir asır içinde Lao-Tsö'nün sesi ile Konfüçyüs'ün sesi Çin'de, Upanişadlar ile Buda'nın sedaları Hint'te, Zerdüşt'ün hitabı Pers'te, Hezekiel ile Yeşeya'nın seslenişleri Verimli Hilâl'de, Heraklit ile Pisagor'un haykırıışları Grek dil havzasında çınlayıp yankılandı.

Asırları aşıp gelen bütün bu ilâhî ilhamları soluyor hâlâ insanlık.

O ilâhî ilhamlar aracılığıyla, insan, bu devasa senfonik çeşitlilik içinde, hayatın birliğinin ve evrenselliğinin anlamını kavradı. Çünkü bu mesajlar özünde tek ve aynı ilâhî mesajdı. Sadece her halkın diline ve kültürüne göre sunulmuştu o kadar. İster Çin'in ve Hint'in bilgelikleri, ister Persli veya İbrânî peygamberlerin vahiyleri, isterse İyonya düşünürlerinin kalbî keşifleri olsun, hepsi de sınırlı değil, sınırsız bir topluma sesleniyor ve insana insan olmanın ne anlama geldiğini açıklıyorlardı. Bazıları insana kâinattaki bütün varlıkların tamamıyla bir ve bütün hâlinde olduğunu öğretiyor, bazıları diğer insanlarla münasebetlerinde uyması gereken kuralları ona bildiriyor, nihayet bazıları da Bir olan Allah'ın mesajlarından onu haberdar ediyordu.

İşte bu halklardan her birinin hakikate tek kendisinin sahibi olduğu kuruntusuyla ve bu hakikati sınırlar ve silâhlarla savunabileceği iddiasıyla kendi içlerine kapanmalarıyla ki çöküşler başladı.

Çin Seddi'nden Roma İmparatorluğunun "tahkimli sınırları"na, bir "seçilmiş millet" in varlığına çılgınca inanmaktan, "barbar"ı, yani Grekçe veya Lâtinceyi bilmeyeni, hor görmekten Pers ile Bizans arasındaki iki tarafı da tü-

keten savaşlara kadar süren bu kendi içine kapanmalarla dünya, çarpışan imparatorluklarla paramparça oldu. İnsanların kader birliğinin şuuru ve anlamı, bu rakip kendini beğenmişliklerin kaosu içinde kayboldu.

İndüs nehrinden Atlas okyanusuna bir yüzyıl içinde İslâm'ın şimşek hızıyla yayılışı, eğer mesajının şu karşı konulmaz kudretini oluşturan asıl nokta dikkate alınmazsa, hakkıyla kavranamaz: Gerçek şu ki, tam bir çözülme ve kokuşma hâlindeki o dünya, İslâm mesajı sayesinde birliğine ve anlamına yeniden kavuşuyordu.

Söz konusu olan, daha önce de belirtmiştik, dünyanın askerî bir yolla fethi değildi.

Tam aksine, o ilk dönemlerin İslâm'ı, bütün halklara hayatın bir anlamı olduğunu vurgulayarak onlara kendi inançlarını yeniden kazandırıyor ve evrensel bir toplumun ufuklarını açıyordu.

Yeni bir mesaj değildi bu, sadece unutulmuş hakikatlerin hatırlatılmasıydı ve o da şuydu: İster dağlar ve denizler, ister gök ve yıldızlar, ister insan çehresi, isterse de peygamberlerin sözü söz konusu olsun, bu kâinatın her realitesinde, hayatı değiştirip güzelleştiren o güzelliğin diliyle, bize seslenen aynı Allah'tır.

Hayat yeniden çiçeklenmeye başlıyordu. Umut da. Derken yeniden hayat bulup yeni bir hız kazandı bilimler ve sanatlar.

Müslümanlar bir iman getiriyor, fakat hiçbir kültürü dayatmıyorlardı. Sadece eski kültürlerle, kendilerine bir zamanlar ilham vermiş olan inancı yeniden yeşerterek, onlara anlamlarını tekrar kazandırıyorlardı.

Bilim ile İslâm arasındaki münasebetler sorunu denilen şey, sahte bir sorundur.

Her şeyden önce bu, İslâm'a özgü bir durum değildir. Çünkü bilimler ile iman arasındaki ilişkiler sorunu, bütün dinler için söz konusudur. Meselâ Hıristiyanlık tarihi, bu sahte çatışmayı açıkça gözler önüne serer.

Sahte bir çatışmadır söz konusu olan. Çünkü bu çatışma ancak bilim "bizâtihî gaye/başlı başına gaye" olduğu iddiasına kalkıştığı zaman patlak verir. Yani bilim, insanın mahvolması için değil de, gelişip serpilmesi için gerekli vasıtaları temin etmek olan asıl gayesinden uzaklaştığında kavgaya patlak verir.

Evet, sahte bir çatışmadır söz konusu olan. Çünkü bu çatışma ancak bir dinin önceden hazır/basmakalıp bir bilime sahip olduğu iddiasına yeltendiği zaman kendini gösterir. Yani mazide kalmış, ölmüş bir bilgiyi, Allah'ın bize gösterdiği hedeflere erişmenin en etkili *vasıtalarını* keşfetmek için her an canlı ve diri bir araştırmanın yerine geçirmeye kalkıştığı zaman, evet, işte o zaman çatışma çıkar.

Kur'ân'da bilgi edinmeye asla günah nazarıyla bakılmaz. Tam aksine... Kur'ân'ın yedi yüz elli âyeti (Kitab'ın yaklaşık sekizde biri), müminleri incelemeye ve araştırmaya teşvik eder. Böylece de inananlar astronomi, fizik ve biyolojide, yanı sıra da matematikte veya toplumların incelenmesinde, onların gelişmelerinin veya çöküşlerinin araştırılmasında, Allah'ın bize seslenen "âyetlerini" bulur, görür, keşfederler.

Bu heyecan verici araştırma tek bir halkın işi değildir. Bilim hiçbir adamın ve hiçbir halkın malı değildir. Dahası bilim, bir kitapta toplanmış, hazırlop, tamamlanıp ortaya konmuş da değildir. Onun için Hz. Muhammed, müminleri "Çin'de bile olsa" ilmi gidip aramaya, öğrenmeye davet ediyordu.

Bağnazca her türlü kendi içine kapanmaya karşı, ilk yüzyılların Müslümanları, peygamberlerinin milletlerarası bir bilim topluluğunun oluşturulması yolundaki bu çağrısına tam anlamıyla riayet ettiler.

İslâm'ın yayılışı üç kıta üzerinde ışık saçan bir inanç toplumu meydana getirir getirmez, halifelerin, özellikle de El-Me'mûn'un (786-833) ana kaygısı bu oldu. Hükümranlılığı sırasında (813'ten 833'e) bir tercüme okulu kurar. Burası önce Farslı, Cundişapurlu, biri olan Yahya bin Mâsûye tarafından yönetilir. Cundişapur'da eskiden, yani Sâsânîler devrinde, Fars, Grek ve Hintli bilginlerin birlikte çalıştıkları bir tıbbî araştırmalar merkezi vardı.

Tercüme okulu daha sonra Huneyn tarafından idare edildi. Kendisi sadece Hipokrat, Câlinus (Gallienus) ve Diskorides'in tıp kitaplarını tercüme etmez, aynı zamanda matematikçilerin, astronomların ve tabiat bilginlerinin eserlerini de aktarır. El-Fezârî, el-Me'mûn'un emri üzerine, Hint astronomisinin elkitabı olan Brahmagupta'nın Siddhanta'sını çevirir ve uyarlar.

Araplar, Çinlilerden kâğıt imal etme tekniğini (ilk kâğıt imalâthanesi Bağdat'ta 800 yılında kuruldu) öğrendiler. Batı ise bu tekniği Araplardan ancak dört asır sonra öğrenecektir. Bütün İslâm dünyasında kütüphanelerin sayısı arttı. Halife el-Me'mûn, 815'te, Bağdat'ta, bir milyon eserle dopdolu "Bilgelik Evi"ni (Dâru'l-Hikme'yi) kurar. 891 yılında bir seyyah, Bağdat'ta yüzden fazla halk kütüphanesinin bulunduğunu kaydeder. Onuncu yüzyılda Irak'taki Necef gibi küçük bir şehrin bile kırk bin cilt kitabı vardır. Merağa rasathanesinin müdürü Nâsıreddin Tûsî, dört yüz bin eserlik bir koleksiyona sahiptir. Oysa bundan dört yüzyıl sonra, Bilge, yani bilgin olarak ünlenen Fransa Kra-

lı Beşinci Şarl (Charles V), ancak dokuz yüz kadar kitap cildini bir araya getirebilecektir. Bu arada hiç kimse Kahire'deki Halife el-Aziz'le aşık atamaz. Çünkü onun kütüphanesinde 6.000'i matematik ve 18.000'i felsefe kitabı olmak üzere 1 milyon 600 000 cilt eser bulunuyordu.

Eski İran, Çin, Hint ve Grek kültürlerinin bu ilk özümleme çabası ve bu kitap aşkı, hiçbir şekilde seçmeci (özgün bir çalışma ortaya koymak yerine başkalarından en iyi gördüklerini derleme gibi) bir nitelik taşımaz. O zengin mirasa kucak açan, onu yeniden canlandıran ve kendi dünya görüşlerinden hareketle onu yenileyen Müslümanlar, zenginleştirdikleri ve dönüştürdükleri o mirastan İslâm'ın bakış açısıyla uyuşabilecek olanları seçip ayırırlar.

Müslümanlar evrensel kültüre en zengin katkıyı, imanlarıyla yapmışlardır.

İlk ve asıl safiyeti, yani Kur'ânî saflığı içinde bu iman, insanlar arasında kökenlerine göre yapılabilecek her türlü ayrımı reddediyordu. Bu iman toplumunda, imaninki (takvâ) dışında başka hiçbir hiyerarşi yoktur. Bilim alanında bu durum kendisini, bütün ırklardan, bütün halklardan ve hatta bütün dinlerden araştırmacılara kucak açmasıyla gösterir.

Mütercimler akademisinin müdürlüğünü yapan Huḡeyn, Hıristiyandı. Akademisinde Yahudiler ve Hıristiyanlar da bulunuyordu. Bu açılım öylesine verimli ve bereketliydi ki, evrensel kültürü bir araya getirmek için, Müslümanların her zaman doğrudan kaynaklara gitmelerine bile gerek kalmıyordu. Meselâ Müslümanlar, (Atina Okulu'nun Hıristiyan İmparator tarafından feshedilmesiyle üstatları dağılan) Greklerin mirasını, ancak Mısır aracılığıyla elde edebilmişlerdi. Çünkü Yeni Eflâtuncular ve Hı-

ristiyanlar, Helen kültürünü kendi tarzlarına göre orada, yani İskenderiye'de yorumlamışlardı.

Hint bilimi konusunda da aynı şey oldu. El-Bîrûnî, 11. yüzyılda, kendi tecrübesinden ve Sanskritçe bilgisinden hareketle, Hindistan coğrafyası gibi, Hint dinleri, bilgelikleri ve ilimleri hakkında gerçek anlamda bir ansiklopedi yazıncaya kadar, genellikle mütercimler Hint bilimini ancak Pers aracılığıyla tanıyıp öğrendiler.

Bütün kültürlerin müktesebatının ve organik bütünlüğü içinde bilimin yeniden düşünülmesi için yapılan sentezin özümsemesi uğrunda gösterilen bu devasa gayret, düşüncenin en muhteşem bir şekilde filizlenişinin ve çiçeklenişinin kalkış noktasını oluşturmuştur.

Bu organik bilim anlayışı, günümüzde fikrî parçalanmışlıkla mücadele bakımından son derece değerlidir. Her bilimi kendisine anlam kazandıran organik bütünlüğünden ayırmak, bilginin insanî bir gelişimine değil, tam aksine kısmî bilgilerin kanser gibi hızla bölünüp parçalanarak çoğalmasına yol açar. Sonuçta da, kendilerine bir anlam veren bütünle münasebetlerinden ve de insanî gayelerinden kopuk ve şuursuz böylesi kısmî bilgiler, körü körüne serpilir giderler.

İmanın hakikati, bütün bilimleri organik bir bütün hâlinde toplar, zira hepsinin de konusu dünyadır. Dünya ise, bütünlüğü içinde, bir "tecelli"dir, yani Allah'ın âyetlerinin bir tezahürüdür. Kâinat, içinde Bir'in çokluk içinde bin sembolle tezahür ettiği bir görüntüdür.

Bu birlik, yani *tevhid* prensibinden doğan İslâm ilminin temel özelliklerinden biri, bilimlerin kendi aralarında karşılıklı bağımlılığın olmasıdır. Bir yandan, tabiat ve gözle görünen şeylerin bilimleri arasında, diğer

yandan da ilâhiyat veya sanatlar arasında bir ayırım yoktur. Matematikten coğrafyaya kadar çeşitli bilimler arasında da öyle geçişi engelleyen su sızdırmaz bölmeler bulunmaz. İslâm kültüründe çok sayıda ansiklopedik dâhilerin (her bilimde zirveye tırmanmış güçlü beyinlerin) ortaya çıkmış olmasının sebebi de budur.

Bu birlikçi bakış açısı, İslâm medeniyeti tarafından bilimlerin sınıflandırılmasına neden önem verildiğini de açıklığa kavuşturur. Var olan (varlık) ile bilginin birliğini apaçık sergileyerek, kâinatın birliğinin derinlemesine düşünülmesinden ilâhî birliğe gidilir ki zaten tabiatın birliği, ilâhî birliğin bir suretidir.

Böylece camiden *medrese*ye geçiş bir kopma ve kırılma olmadan gerçekleştirilir. Çünkü *medresede* de Allah'ın birliği ile tabiatın birliğinin öğretimi, her türlü bilginin temeli olarak kalır. Fas'ın Fes şehrindeki Karaviyyin (cami ve medresesi), Tunus'taki Zeytuniye ve Kahire'deki Ezher ile Smerkant veya Kurtuba üniversitelerinin durumu böyledir. Bu kurumlar, ilki Emevi halifesi Abdülmelik tarafından 707'de Şam'da inşa ettirilen ister rasathaneler olsun, isterse aynı zamanda tıp fakültesi görevi de gören hastaneler olsun, diğer eğitim ve araştırma kurumlarıyla bir kopukluk yaşamamıştır.

Söylenti ve vakıa bir yana, İslâm ilminin şu veya bu buluşunun (ki bu buluşlar, falan veya filân Eski Yunan ve Batılı bilginine hoyratça ve gülünç bir biçimde atfedilmiştir) tartışma götürmez önceliği de bir yana, İslâm ilminin asıl etkisi, Helenizm ile “modernlik” arasında basit bir halka olmaktan çok daha öte bir şey, hâlihazırdaki Batı bilimini hazırlamış olmaktan çok daha fazla bir şeydir: İslâm ilmi, modern denilen bilimin hiç de arkeolojisi (tarih öncesi) ol-

mayan bir bilgi anlayışıdır. Bizim mazimizde kalan değil, istikbalimize ait bir hikmettir o.

Çünkü İslâm ilminin tarihte neler ortaya koyduğuna bakmakla yetinmeyip de asıl onun ruhunu kavrayabilirsek, o anlayış, şu an maruz kaldığımız bilimcilikten yakamızı kurtarmamıza da yardım edebilir. Bilimcilik, bilimi bilgelikten (yani gayeler üzerinde tefekkür etme vasıtalarının tanziminden) koparmıştır. Bilim, insanın gelişip olgunlaşmasını sağlaması gereken asıl boyutunu da budamıştır. Sonuçta bilimcilik, bilimin yegâne mutlak değer olduğunu iddia etmiştir. Ve bu mutlak değer adına, etkililiğin dışındaki her meseleye, kudret ve büyüme dışındaki her türlü değere artık insanımız sırt dönmektedir.

Biz burada kendimizi Endülüs'teki bilimlerin kendine has karakter ve gelişimi hakkındaki incelemesiyle sınırlandırırken bu coğrafi alanı, ne büyük dünya kültürlerinin mirasını kendisine Bağdat'tan getiren uçsuz bucaksız ilim topluluğundan soyutlayabiliriz, ne de bütün araştırmacıların gayretlerini Endülüs'e üç asır boyunca ilham veren bilgelikten ve imandan tecrit edebiliriz: Bilim birdir, çünkü dünya birdir; dünya birdir, çünkü Allah Bir'dir.

Bu birlik (tevhid) ilkesi, İslâm dünyasının diğer bütün kesimlerinde olduğu gibi, bu zirve dönemindeki Endülüs'te de bilimlerin bütün bakış açılarına yön verir.

Böyle bir panoramayı ana hatlarıyla çizmeden önce, o üç altın asır boyunca Endülüs'te nasıl bir eğitim ve öğretim yapıldığını hatırlatmak gerekiyor.

Bu konuda bulabileceğimiz en iyi şahit, *Mukaddime*'sinin (Evrensel Tarihe Giriş'inin) üçte birini bilimlerin öğretim metotlarına ayıran ve bu arada Endülüs'teki eğitimden defalarca söz eden İbn Haldun'dur.

İbn Haldun, her şeyden önce, –günümüze değin hayli zamandır unutulmuş– şu apaçık hakikati hatırlatır: “Hz. Muhammed bize Şeriatı bildirmek üzere gönderilmiştir, tıbbı veya diğer başka herhangi bir bilimi öğretmek için değil.”¹⁸

Öğretim metotları meselesiyle ilgili olarak İbn Haldun, tenkitçi ve yaratıcı düşüncenin aleyhine olarak hafızayı şişirdikçe şişiren Endülüs Mâlikî fukahâsının uygulamasını yerden yere vurur: “Bu metot, eğitim ve öğretimin gelişmesi açısından zararlıdır (...). Gerçekten de bu yöntem, öğrenciyi sonuçlara hazırlamadan önce kendisine sonuçları önceden vererek onu tam bir kafa karışıklığına sürüklüyor.”¹⁹

Öğrencinin “üzerinde çalıştığı kitabın içeriğini anlamasına” yardım etmek yerine, öğrenci o içeriği “ezberlemeye” mecbur ediliyor.²⁰

İbn Haldun, eğitim ve öğretime diğer her çeşit ilimden önce Arap dili ve şiirinin öğretilmesiyle başlanmasını tekliף eden Kadı Ebubekir ibn Arabî’nin adını övgüyle anar. “Şeyhülekber” İbn Arabî’yi de, kendisinin şu sözlerine yer vererek, zikreder:

*Vatandaşlarımızın tutumu ne kadar da düşüncesizce!
İşe Kur’ân’la başlıyor, anlamadıkları şeyleri okuyorlar!
Fakat, diyerek ilâve eder:
Görenek son derece güçlü!
Bu görenek her şeyden evvel Kur’ân’ı öğretmeyi önceliyor!*²¹

¹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, böl. 4, s. 24 (Monteil tercümesi, c. 3, s. 1081).

¹⁹ *Age*, c. 3, s. 1217, 1218.

²⁰ *Age*, s. 1219 ve 1220.

²¹ *Age*, s. 1226.

Mâlikî fukahâsının İspanya'da yüzyıllar boyunca iktidara bağlı "ruhbanlığa" denk bir din adamları sınıfı oluşturması ve her türlü yaratıcı kültür ve fikir hareketini daha baştan sapkınlıkla (bidatle) damgalayarak öldürmesi –zaten Katolik Kralların haçlı saldırılarına karşı koymada Müslümanların acze düşmelerinin baş sebebi de budur–, Endülüs açısından çok acı olmuştur!

Şu hâle bakın: İbn Meserre, gönüllü sürgünlüğe veya bir dergâha çekilip gizlenmeye mecbur kalıyor! İbn Hazm, fukahâ tarafından Mayorka'dan kovuluyor! Gazalî'nin eserleri yakılıyor! İkinci Hakem'in o dünya çapındaki kütüphanesinin kitapları nehre atılıyor! Tıpkı Hülâgu'nun Moğol askerlerinin Bağdat halifelerinin kitaplarını attıkları gibi! İbn Rüşd ile İbn Tufeyl sürgün gidiyorlar! İbn Arabî kovuluyor!

Budur işte o "fukahâ"nın eseri: Onlar Batı'daki İslâm'ı katlettiler!

Bereket versin, o "ruhban" sınıfının etkisi dışında kalan yerlerde ve o sınıfa rağmen, İslâm düşüncesi Endülüs'te ilmî araştırmayı bütün alanlarda geliştirip zenginleştirdi.

Biz burada sadece Endülüs'ün evrensel kültüre yaratıcı bir katkı sağlamış olan yollarını hatırlatmakla yetineceğiz.

Astronomide ilk sıra, elbette dünyanın çapını takdire şayan bir kesinlikle ölçen el-Bîrûnî'ye âittir, fakat Mesleme el-Mecrîtî de, el-Harizmî'nin çalışmalarına dayanarak, Kurtuba'nın enleminden hareketle astronomi cetvellerini hazırlayan kişidir. Adelar dö Bas (Adélar de Bath) tarafından Lâtinceye çevrilen bu cetveller, hem tecrübî, hem de matematik kesinlikleriyle İslâm dünyasında da, Lâtin âleminde de çok büyük bir tesir icra etmiştir.

Aynı Mecrîti, Bağdat'ta düşünce hürriyeti için mücadele veren "İhvân'us-Safâ/Saflığın Kardeşleri"nin ansiklopedik bilgiler içeren risâlelerini Endülü'se sokmuştur.

Ez-Zerkeli (Azarquiel), usturlaba öyle yenilik ve mü-kemmellikler kazandırmıştır ki bunlar, dört asır sonraki o "büyük keşifler"ın gerçekleştirilmesini sağlamıştır.

Ez-Zerkeli'nin en büyük buluşu, usturlabıyla ekvatora ve tutulum çemberine (ekliptik) ait birer üç boyutlu izdüşümü birlikte aynı düzlem üzerinde gerçekleştirebilmesidir.

El-Bitrûcî, Batlamyus sistemine karşı Endülüs gök bilimcileri arasında, 12. yüzyılda, doğan hareketin içinde yer alarak, "episikller/épiciycles"* konusundaki tenkidıyla Kopernik'in öncüsüdür.

Bu astronomi araştırmaları, coğrafyacıların ve haritacılığın büyük ilerlemeler kaydetmelerine imkân vermiştir. İspanya'nın Seuta (Ceuta) şehrinde 1099'da doğan, fakat tahsilini Kurtuba'da yapan el-İdrisî (Palermo'da 1166'da vefat etmiştir), Sicilya Kralı İkinci Roje için bir dünya haritası yaptı. Bu haritada İdrisî, Yeryüzünün yuvarlaklığından bir düzlem üzerine geçişte, kendisinden beş asır sonra gelecek olan matematikçi ve haritacı Merkator'a (Mercator) öncülük etmiş ve Merkator'dan Rönesans dönemine kadar olan yansıtma metotlara çok yakın yöntemler kullanmıştır.

Tıpta, gerçek bir hanedan olan İbn Zühr hanedanı, kendi aralarında en büyüğü olan ve Sevilla'da doğmuş ve ölmüş (1091-1161) Ebu Mervan Abdülmelik ibn Ebî'z-Zühr'ü (Lâtinlerin deyişiyle Avenzoar) ortaya çıkarmıştır. Tıp, kendisine en az şu üç önemli eseri borçludur: Perhiz (diyet) üzerine bir inceleme *Gıdalar Kitabı/Kitâbü'l-Ağzi-*

* Bir gök cisminin dünyanın çevresinde çizdiği ve merkezi başka bir gök cisminin çizdiği dairenin merkezini belirlediği varsayılan daire, çev.

ye; Kozino Bonomo (Cosino Bonomo) ve Diaçinto Çistoni (Diacinto Cestoni) tarafından (dört küsur asır sonra) 1687'de uyuz hastalığının sebebi olarak kabul edilen "uyuz böceğinin" ilk tarifi; ve son olarak da, ruhla beden ilişkileri üzerine yaptığı ve bugün bizim "psikosomatik" diye adlandırdığımız gerçek bir inceleme.

Fakat Endülüs tıbbının sembol ismi, Kurtuba civarındaki Zehre'de dünyaya gelmiş olan Ebu'l-Kâsım ez-Zehrevî'dir (936-1013). Kendisi bütün zamanların en büyük cerrahlarından biridir. İkinci Hakem'in, ardından da Üçüncü Abdurrahman'ın saraylarında hekimlik yapmıştır. Cerrahlıkla ilgili kitapları, hem kendisinin icat ettiği âletlerin çizimlerini, dağlama uygulamasını, göz hekimliğinden kadın hastalıklarına kadar uzanan ameliyatların klinik tanımlarını, hem de kırık çıkıkları yerine yerleştirmenin bir yöntemini ihtiva eder. Jerar dö Kremon (Gérard de Crémone) tarafından 1497'de Venedik'te, ardından 1519'da da Augsburg'ta (Augsburg) tercüme edilen bu eserler, beş yüzyıldan daha fazla bir zaman boyunca bütün Avrupalı cerrahların başvuru kitapları olmuştur.

Karın dikişlerinde kedi bağırsaklarını ilk kullanan o oldu. Pörsivıl Pat'tan (Percival Pott) yedi asır önce omurga tüberkülozunun (Pott hastalığının) teşhis ve tedavisini yaptı. Onun nefes borusunu yarıp açma uygulaması ise günümüze kadar devam ettirile gelmiştir.

Fizikte İslâm ilminin en önemli katkısı, Greklerin spekülâtif anlayışlarının tam zıttı olan deney metodu olmuştur. Nitekim Racır Beykân'ın (Roger Bacon), *Önemli Eser/Opus Majus* adlı kitabının beşinci bölümü sistematik bir kopyadan, bazen de İbn Heysem'in *Optik* adlı eserinin basit bir tercümesinden ibarettir. Batı'da bilimlerdeki de-

ney metodunun babası olarak görülen Bacon'ın bizzat kendisi de gerçek bir ilim adamı tevazuuyla şu itirafta bulunur: "Arapçayı ve bu dille aktarılan bilimlerini bilmek, insanı gerçek bilime götüren tek yoldur."

Çoğu zaman Aristo, İslâm âlimlerinin düşüncesini (tıpkı daha sonra da Avrupalıların düşüncelerini olduğu gibi) ağır bir şekilde etkilemiş olsa bile, bu boyunduruğun sarsılmadığı, onun ağır baskısından kurtulunmadığı doğru değildir.

El-Bîrûnî şöyle yazar:

İnsanların pek çoğunun Aristo'nun fikirlerine aşırı bir saygı göstermeleri acınacak bir durumdur. Onun fikirlerinin tartışma konusu yapılamayacağına inanıyorlar. Hem de onun hiçbir zaman Allah'ın koruması altında olmak veya hatadan uzak bulunmak gibi bir iddia taşımadan fikirler ürettiğini bildikleri hâlde!"

Ancak İslâm ilminin asıl katkısı, sadece bu deney metodu ve onca göz kamaştırıcı buluşlarından ibaret de değildir. Çok daha önemlisi, tabiata (ve de insanlara) egemen olmak için bize o kadar güçlü *vasıtalar* sağlamış olan bu deney metodu ile *gayeler* üzerinde kafa yormak demek olan *bilgelik* ve bu bilimin ve onun doğurduğu tekniklerin sınırlarının ve ön kabullerinin bilincinde olmak demek olan *iman* arasında kurduğu bağıdır.

İslâm'ın altın çağlarının âlimleri jeoloji, botanik ve zooloji araştırmaları yaparken, bu çalışmalarını daima tabiatın dengelerinden sorumlu olduklarının bilinciyle (Kur'an'da denildiği gibi "Allah'ın yeryüzündeki halifeleri" olarak) yaparlardı. Çevrebilim/ekoloji, bir Müslüman âlimi açısından, dînî bir zorunluluktur.

Tabiat bilgisinde hayvanların incelenmesi bile, tabiatın birliğinin anlamıyla birlikte, Allah'ın Yaratmasındaki hikmetinin bazı sırlarını hayvanlardan öğrenme sevdasına dayanır. Bu anlayış çerçevesinde sanat, bilimden ayrılmış değildir: Nitekim İslâm tezyinatının ve girişik süslemelerinin asıl gayesi, tabiatı olduğu gibi taklit etmek değildir. Aksine bir bitkinin boy atışının veya bir hayvanın hareketinin Allah'a yönelişindeki, o kuvvet çizgilerini gözler önüne sermektir. Aynı şekilde (La Fonten'in 'La Fontaine' fabllarının birçok konusunu iktibas ettiği) "Kelile ve Dimne" gibi bir edebî eserde de asıl gaye, kesinlikle (La Fontaine'in yaptığı gibi) insanların erdemlerini, kusurlarını veya hilelerini hayvanlar âlemine yansıtmak değildir. Tam tersine, hayvanların davranışlarında, Allah'ın hayatın kozmik düzenindeki hikmetinin bazı "işaretlerini" keşfetmektir.

Matematik, müslüman bir bilgini vahdet üzerinde düşüncelere daldırır. Bu, etkin bir tefekkürdür. Matematik yoluyla yapılmış buluşlar da sanki birer güzellik kraliçesi gibidir. Meselâ H. Poincaré'ye göre bir denklemin incelik ve yalınlığı o denklemin doğruluğunun bir işaretiydi. El Harizmî'den Aynşatay'na (Einstein) kadar bu böyle ola gelmiştir. İslam sanatının estetiğine de matematik ve geometrinin bu kutsal niteliği egemendir.

Astronomi, insanın, aslında oldukça mütevazı olan, kâinattaki gerçek yerine konmasını sağlar.

Fizikte İbn Bâcce'nin (Avempace) hareket ile ilgili analiziyle²² yalnızca Galile'nin öncüsü olduğunu söylemek

²² Bkz: E. A. Moody, "Galile ve İbn Bâcce/Galilee and Avempace", şu kaynakta: *Fikirler Tarihi Dergisi/Journal of the History of the Ideas*, c. 12, nu. 2, 1951, s. 163-193 ve nu. 3, 19 (L s. 375-422).

doğru olmaz. İbn Heysem'in sadece Öklid ile Kepler arasındaki dönemin en büyük optik fizikçisi olduğu da doğru değildir. İbn Heysem, parlak ışınların yol alışıyla ilgili araştırmalarında, Allah'ın göklerin ve yerin nuru (ışığı) olduğunu ve nur (ışık) üzerinde araştırma yapmanın da bir tür ibadet olduğunu hiçbir zaman aklından çıkarmamıştır.

Endülüslü teknisyenler tarafından (Avrupa'ya o zamana kadar bilinmeyen bazı meyve, sebze ve çiçeklerin sokulmasıyla birlikte) tarım bilgisinin ve bilhassa da su mühendisliğinin geliştirilmesi, Rönesans'ın büyük İtalyan mühendislerinden Juanello Türriyano'nun (Juanello Turriano) çalışmalarıyla gözler önüne serilmiştir. Bu mühendis, 11. yüzyılın Endülüs'ündeki Müslüman ziraat ve su mühendislerinin yaptıkları buluşlardan yola çıkarak, 16. yüzyıl İtalya'sının kendine has problemlerini çözme imkânı bulmuştur.

Endülüs'ün ziraat ve su mühendisliği (o dillere destan "Mürsiye bahçeleri" ile birlikte), insanla tabii çevresi arasında ekolojik bir denge kurmak için ilâhî buyruklar doğrultusunda yönlendirilmiş tekniklerin çarpıcı misalleridir.

Hipokrat ile Câlinus'un (Gallien) denge ve âhenk ilkelere kendi dünya görüşlerine dâhil ederek tıp ile dini birbirine bağladıklarında, aynı denge ve âhenk prensipleri Endülüs İslâm âlimlerinin araştırmalarına da ilham verir. Perhizle ilgili önemli eserlerinin konusu, insanın ve tabiatın birliği düşüncesine dayanan koruyucu bir sağlıklı beslenmedir. Psikosomatige ve musikinin tedavi edici rolüne verdikleri önem, onların ruhla beden arasındaki ilişkilerin iki ci/düalist olmayan anlayışlarından ileri gelir. Bu anlayış, be deni kamyon gibi tamir edilebilen bir makine olarak gö-

ren bazı “modern” (yani pozitivist) tıp anlayışlarının tam tersi bir anlayıştır. Buna karşılık, İslâm tıbbının ayırıcı özelliği, insanı bir bütün olarak görmesi, dolayısıyla da insanı kendi tabîi veya sosyal çevresinin dışında asla ele almaması ve hiçbir zaman da ruhla bedeni birbirinden ayırmamasıdır.

Deney metodunu bilgelikten de, imandan da kesinlikle ayırmayan tam (kusursuz, kâmil) bilim, Endülüs'te ve onun atan kalbi olan Kurtuba'da işte böyle gerçekleşti.

İbn Arabî ve onun tilmizi el-Cîlî ile bu bilim, bir “evrensel insan/kâmil insan/el-insânü'l-kâmil” (yani yer-yüzünde “Halifesi” olduğu Allah'a teslim olup kâinatla yekvücut hâline gelmiş insan) anlayışıyla doruk noktasına yükselecektir.

Taştan Şahitler

O altın çağların taştan şahitleri şimdilerde bile hâlâ dimdik ayakta. Biz bunlardan iki zirve eseri, iki şaheseri yâd etmekle yetinelim.

Biri, Endülüs'ün can çekişme ânında bile kültürünün zarafetine ve güzelliğine hâlâ tanıklık eden ve beş yüzyıl sonra dahi bizde uyandırdığı olağanüstü cazibesiyle ve nostaljik şiiriyle o kültürü bezeyip süsleyen: Gırnata'daki Elhamra Sarayı.

Diğeri ise, İslâm'ın ana mesajını, hem ilk dönemlerinin canlılığıyla, hem de doruk noktasındaki kudretiyle özetleyen: Kurtuba Camii.

a) Gırnata'nın Elhamra'sı

Kulelerinin altın başları ve güneşte balkıyan surlarıyla Elhamra, gökle yer arasında, Sierra dağlarının karlarına âdetâ bir avîze gibi asılmıştır. Işığı yakalamak ve kırıp yansıtmak için tasarlanmış bir avîze...

Üstte dağın ilk kollarının esmer ve çıplak taş dalgaları, ebedî bir tehdidin seli içinde, hücumla kalkmışa benzer.

Altta serviler, batmakta olan güneşin yeşil alevleriyle tutuşan kollarını, bronz mumlar misali, kaleye, dağa ve semaya doğru yalvarırcasına uzatır.

Nasrî kralların ölü şehri El-Bâisîn'den bakılınca görülen Elhamra'nın bu manzarası, onun kaderinin ve sürekli yenilenen sihrinin bir sembolüdür.

İspanya'daki son Müslüman devletini ortadan kaldıran Kral Ferdinand ile Kraliçe İzabella'ya, son Emir Ebu Abdullah'ın şehri teslim ettiği 1492 yılının o gününden beri, –ki Kristof Kolomb'un başka bir diyarda yeni bir kanlı Haçlı Seferi başlattığı yıl da yine 1492 yılıdır– İmparator Şarlken ile onun kaba askerleri ve kör mimarları tarafından çehresi bozulan o “Kırmızı” (Elhamra=kırmızı), tıpkı Ormanda Uyuyan Güzel gibi, kendi taş uykusuna yattı. Bir ara orasını kışla yapan Napolyon'un mağlûp askerlerince kuleleri dinamitlendi. Daha sonra orası, Goethe ve Şatobriyan (Chateaubriand), Victor Hugo ve Lord Bayrın (Lord Byron), Lamartin (Lamartine) ve Vaşingtın İrving (Washington Irving), Gırnatada'da katledilen Garsiya Lorka (Garcia Lorca) ve bu ölümü aşağıdaki gibi dile getiren Antonyo Makhado (Antonio Machado) ile tekrar rüyalar pâyi-tahtı hâline geldi:

*Gırnatada bir cinayet işlendi!
Haberiniz var mı bundan?
(...)*

*Zavallı Gırnata, zavallı şehir!
(...)*

*Yapın bana dostlarım,
Elhamrada yapın,
Bir mezar
Taştan ve rüyadan!*

*Bir mezar kazın bana,
Hani suyu hıçkırarak akan
Orada bir çeşme var ya,
İşte tam onun yanına!*

Daha sonra da Aragon, *Elsa'nın Mecnunu* adlı şiir kitabında, "Gırnata'nın İstilâsının Arifesi"nde, o rüyalar top-rağında, Elhamra'yı yeniden yeşertir. Bu şiirde Elhamra, ça-ğımızın bizzat anlamını ve çağın kendisinde ebediyen mu-hafaza ettiği şeyin, yani tahribin kıyameti ile aşkın tahrip edilemezliğinin bir sembolünü temsil eder.

Kör surlar, kibirli ve duygusuz kuleler bize dışarıdan sa-vaşı, hâkimiyeti ve ölümü haddinden fazla hayal ettirebi-lir. Oysa bir Arap binasının asıl cepheleri içeridedir. O an-cak içeriden bakılınca görülebilir... Duvarlarının ve ru-hunun içinden... İslâm mimarisinin ve estetiğinin ana özel-liği de zaten budur: Güzellik ancak içeriden, evlerin mah-remiyetiyle ve imanın içtenliğiyle keşfedilir.

Elhamra dinî bir yapı değil de bir kraliyet sarayı olsa bile, o bir iman âbidesidir. Ona özgün bir hava kazandıran sû-filik ile dünyevîliği mezceden bu şaheserin asıl kısmı Bi-rinci Yusuf (1333-1354) ve Beşinci Muhammed (1354-1391) zamanında inşa edildiğinde, mimarları yedi asırlık imana ve mimarî araştırmalara sahiptiler. Gerileme döneminde dikilen bu kraliyet sarayları, bu tecrübenin bütün zenginliklerini kendilerinde özetlerler. Hıristiyan krallar tarafından ele geçirilen İspanya'nın her yerinde İslâm'ın geri çekildi-ği o hüznünlü dönemlerde, bu saraylar o İslâm'ın son dev-letinde ve son başşehirinde manevî kimliğinin umutsuzca dillendirilen son güç gösterileridir.

Kalenin tam da kalbinde, kraliyet saraylarında, yani Meş-var, Komares ve Aslanlar adlı üç sarayda, Arap-İslâm mi-

marisinin laytmotifi, yani Hz. Peygamber'in Medine'deki evinin yapısının şu ana teması üç kere tekrarlanır: Bütün binanın düzenleyici unsuru olan üstü açık avlu, üstü örtülü, fakat avluya açık bir revak ve evin bütün çevreye dizilmiş çeşitli odaları...

Melodi budur. Elhamra bu melodiyi âhenklerin en ihtişamlısı ve en cazibelisiyle Batı'da son kez yeniler: Merkezdeki avluların ortalarında aynalar gibi sessiz veya kaynaklar gibi şırıldayan havuzlar vardır. Narin sütunlar ormanıyla girişler ve nakışlı kemer ayağı tablalarının yaprak yaprak tezyinatı o iç avluları çevreler ve oraları kemerlerinin hurmalıkları altındaki vahalara dönüştürür. Odaların kubbeleri, kubbe tavanları içinde kaybolur. Yine de bu yapı şeması akılda tutulmazsa, söz konusu üç önemli sarayın yapısı anlaşılamaz.

Birinci saray, içinde beylerinin veya kadılarının âdil hükümler verdiği rivayet edilen Meşvar sarayı, tahrip edici hayli fazla restorasyon ve galiplerin zevkine göre yapılan değişiklikler sonrasında; İmparator Şarlken'in mimarı Maçuka (Machuca) tarafından yapılan ve onun adını taşıyan iç avludaki sütunlu girişlerden, şapelin (kilisenin) göbeğine, tırabzanıyla birlikte büyük salonun iç balkonuna ve imparatorun ve nedimlerinin kasıtlı armalarına kadar en sonunda ne idüğü belirsiz karma bir yapıya dönüşmüştür.

Dört narin sütun yerinde kaldı, fakat anlamlarından yoksun bir hâlde, çünkü onların taşıdığı kubbe yıkılıp yok edildi.

Şarlken'in sarayına yer açmak için cami de ortadan kaldırıldı, lâkin Nasrî Kralların her duvara naksettirdikleri şu "*Lâ gâlibe illallah/Allah'tan başka galip yoktur!*" vecizesiyle Allah, Elhamra'nın dört bir yanında hâzır ve nâzırdır. Da-

hası, iç avluların ve odaların büyüleyici güzelliğinde, mermer fiskiyelelerden dökülen suların şarkısında ve özellikle de her yerde yakalanan, bırakılmayan veya ışıldayan yahut mermer parmaklıklar arasından süzülen, havuzlarda balkıyan, ya da fiskiyelede parıldayan, ayın ve güneşin dönüşüne göre bütün kubbelerin mukarnaslarını canlandıran veya kımıldatan ışığın göz kamaştırıcılığında hep O var.

Bu yaldızlı sarayın ahşap kapı sundurmasında, eşğin şu gururlu vaadini okuruz:

*Ben bir taca benzerim ve bir kavşaktır benim kapım.
Benim aracılığım la Doğu Batı'ya gıpta eder.*

Hayal burada başlar. Mersinlerle dolu bu iç avluda. Komares kulesinin karşısındaki revaktan, bize görünmez varlıkların sessizliğini hissettiren, kendisinin ötesindekileri düşündüren bir görüntü belirir.

Bütün avlu, yalancı mermerin küçücük dalgalanışları; mukarnaslı, arabesk tezyinatlı ve Kur'ân'dan âyetler oyulmuş kemer ayağı tablaları; yapraklı, kıvrımlı ve iç içe geçmiş çiçeklerle süslü sütun başlıkları ve kemerleri, hurma dallarını andıran hurma ağaçları gibi yükselen sütunlarla bezeli büyük bir kemerle çevrilidir.

Ötede, fiskiyelelerin sessiz akışının hafifçe olsun dalgalandırmadığı durgun sulu havuz yer alır. Onun hareketsiz sessizliği bize, Hz. Süleyman Peygamber'in sarayının "bronz denizini" hatırlatır. Öyle mükemmel bir şekilde parlatılmıştı ve öylesine su şeffaflığını andırır hâle getirilmişti ki, Saba Melikesi ıslanmasın diye yerlerde sürünen eteğini yukarı çekmişti. Karşıdaki sıra sütunlar ve kemeraltının sıra kemerleri orada öylesine mükemmel bir berraklıkla

yansır ki, insan eşiği geçer geçmez âdeta havada yüzdüğü duygusuna kapılır.

Havuzun yan duvarlara yansımaları, sarmaşık cinsinden bitkilerin taç yapraklarının titreyişlerine titreme katar.

Mersin öbekleri bu oluşumun eksenlerini emredercesine çizerler. O eksenlerin hepsi de adımlarımızı ve bakışlarımızı, bu biricik manzaranın, daha doğrusu kaderin kaçınılmazlığının taş üzerinde hüküm sürdüğü bu trajedinin arka plândaki dekoru Komares kulesine çevirir.

Kefen beyazlığı ve katılığındaki kıyısı ayaklarımızın altına serilen bu havuzun hangi yanını seçersek seçelim, her yandan diğer üçünün arasına konulmuş büyük zafer tâkı bizi kapıverir. Bizi Kayık Salonuna sokar. Burası bir bekleme odasıdır. Adını da ters çevrilmiş geminin karinası şeklindeki tavanından alsa gerektir. Her zaman çok iyi yönlendirilerek çizilmiş bir desen hâlinde, üst üste binmiş ve iç içe girmiş kirişlerinin mozaîğiyle bu süslü ahşap kirişli tavan teknesi, mutlak bir birlik ve bütünlük izlenimi verir. Belki de burada söz konusu olan *bereketlilik*dir. Allah'ın himayesi veya inayetinde oluştur. Mısraları Elhamra'nın bütün duvarlarına nakşedildiğine göre, dünyanın en çok baskısı yapılmış şiirin şairi İbn Zembrak'ın birkaç dizesi, 1369'daki Algesire (Algeciras) zaferinin ardından Melik Beşinci Muhammed'e haddinden fazla abartılı medh ü senâ ile şöyle seslenir:

*Dalları bile rüzgârın esintisinden korudun,
Gökteki yıldızların da korkularını giderdin!
(...)*

*Senin korkundan titrer yıldızların ışıkları,
Sana minnet ve şükranla eğilir söğüt dalları!*

Ötede... Daha ötede "Elçiler Salonu" denilen taht salonu bulunur: Bitişik iki kemerle işaretli merkez oyuğun önünde, Rio Darro'nun ötesinde, yoksul Elbâîsîn mahallelerine tepeden bakan bu Komares kalesinde, Gırnata Sultanının tahtı vardı. Göz hizasına işlenmiş Kur'ân âyetleri, bu salonun görevine şahitlik ederler:

De ki:

Sığınırım ben yükselen şafağın Rabbine!

Felâk, 113/1

Bir diğeri:

O'nundur göklerin ve yerin mülkü.

O'dur öldüren ve yaşatan!

Hadid, 57/2

Kubbenin altını da şu âyetler çevreler:

Kimdir yedi kat göğü yerinde tutan

ve yüce kudret tahtında hükümran olan?

... Kimdir her şeyin yönetimini elinde tutan?

... Allah'tır!

Mü'minûn, 23/86-89

İbn Zemrak'ın şiiri, Kur'ânî ifadeleri Sultan Birinci Yusuf lehine çevirerek yorumlar:

İnsanın bedeni ve organları için kalp neyse,

İşte oyum ve onların ortasındayım ben.

Güç ve kuvvet sadece kalpte yer alır,

Cesaret ve gayret gücünü kalpten alır.

Dolayısıyla bu salon kozmik bir anlama sahiptir: Tavanın tezyinatında, altı yıldız dizisi ve merkezdeki küçük bir kubbeyle yedi kat sema remzedilir. Duvarların tezyinatı amber rengin hâkim olduğu bir ipek halı dokumasına benzer ince işleme, sanki havada altın tozlarından bir bulut yüzüyormuş gibi ışığı titretir. Zemine yakın yerde, geometrik desenli karolarla, çiniden bir subasman (temelüstü), hava gibi hafif bu yapıya bir madde ve bir ağırlık kazandırır.

Geriye sadece kendisine adını veren mukarnaslı kemerleri kalan, 18. yüzyılda bütünüyle elden geçirilmiş bir salondan masalsi “Aslanlı Avlu”ya gireriz. Hepsi de bizi on iki aslan tarafından taşınan mermer havuzun üstündeki o fışkıran kaynağa çeken hurma ağaçlarını andırır yüz yirmi dört sütunuyla taştan bir vahadır burası. Tevrat’ta ve Kur’ân’da tasviri yapılan bir tür cennette, dört ırmaklı bir bahçedesinizdir.

Bu Aslanlı Avlu’ya, ters çevrilmiş bir Partenon tapınağı denilse yeridir, yani konkav olarak oyulmuş ve içeriden görülmek üzere tasarlanmış bir Partenon...

Münavebeli olarak basit ve ikiz sütunlar, büyük kemerlerin çiçek süslerinin ve onların tabla ve ayak çıkma-larını süsleyen arabesklerin birbirine kavuştuğu iki pavyonda koruluk şeklinde toplanırlar. Merkezdeki fıskiye-nin sularının kavislerini ve düşüşlerini âdeta kopya eden, sanatkârâne eğim ve meyillerle tabiatın hareketlerini, hurma dallarının bükülüşleriyle kemerlerin ve çiçeklerin bükümlerini birleştirip uzlaştıran sonu gelmez bir çiçek tacıdır söz konusu olan. Fıskiye-nin ve oradan suyun dökülüşü, çiçeklerinin ağırlığıyla kavislenmiş dalın dizilişi içinde bu yavru kemer, sanki annesi olan kemerin yanında duruyor gibidir.

Kuzeyden, –bir ihtimal Fransa'dan– gelme sanat anlayışının etkisiyle büyütölmüş minyatür süslemeleriyle sultanların kabul salonu, aslanlar ve benzerlerinden oluşın diğer tezyinat tarzından tamamen farklıdır.

Ay veya güneşin gümüş veya altına dönüştürdüğü mukarnaslarıyla bu büyüleyici mağara, ne kadar güzel olursa olsun, binadaki âhengin bozuk bir melodisi gibi sırtıyor.

Buna karşılık, mukarnaslarının bal peteği gözlü ve bilür prizmalı tavanlarının kubbeleri ile Serrâc Oğulları (Benî Serrâc/Abencerages) Salonu ve İki Kız Kardeş Salonu, bize Elhamra'nın büyüleyiciğilinin ve bütün sihrinin sırrını verir: Bu salonların yalancı mermerleri ve taşları, ışığın simyasının kendilerine kazandırdığı bir ruha sahiptirler.

Güneşin doğmak üzere olduğı aydınlıkta, öğle vaktinde, gün batımı zamanında, ay ve yıldızların aydınlığında bu çatılar altında ışığın değişim, dönüşüm ve başkalaşımına şahit oluruz. Her saatin kendine has bir rengi, her görüntünün kendine özgü gölgeleri vardır, öyle ki geceyle gündüzün, akşamla sabahın devr-i dâimi ve güneşle yıldızların durmaksızın dönüşü, kubbeyi kendi başkalaşım ve çekimlerine iştirak ettirir. Mimari, kozmik harekete katılır. İbn Zembrak'ın her iki salonun duvarlarına nakşedilmiş kasidesi, işte bu raksı, yani ışıklar giyinmiş sü-tunların raksı ile gök cisimleri misali, şafak havuzlarında, kâinatın temel ritimlerine göre dönen kubbelerin raksını yâd ettirir.

Nakışların bolluğı, şekillerin içi içe girmesi, sıra kemerlerin arabesklerinin veya kemer iç yüzeylerinin dantelâlarının önceden kestirilemeyen bükölüşleri, bütün bunlar ancak güneşin üzerlerinde yansımasına veya gölgele-
rin zaptedilişine mekân olup fırsat verdiklerinde bir an-

lam taşırlar. Bütün İslâm mimarisinde olduğu gibi, röl-yefler/kabartmalar mümkün olduğunca incedir. Koyu göl-geli çukurlara veya aydınlığın sert girinti çıkıntılarına hiç yer yoktur, buna karşılık sarı aşı boyasından kızıl aşı bo-yasına, nüansları azaltılmış renk yelpazeşiyle, aynı ren-gin tonunun bir çeşitlemesi söz konusudur. O yüzden de bir gölcüğün yüzeyinde bir dalgacığın dalgalanması ka-dar hafif bir zıtlığa rastlanır.

Elhamra'ya büyüleyici zarafetini kazandıran, işte bütün yüzeylerin bu hârelenmesi, bütün köşelerin bu yumuşak-lığı, siluetlerin ve konturların bu pastelleşmesi, şekillerin bu kadınsı narinliğidir.

Akan ve şakıyan, ardından donan ve billurlaşıp sessiz-leşen su, içinde bulunduğu yerin renginden başka rengi ol-mayan su, güneş, yer, gök, ayrıca ağaçlar ve çiçekler, işte El-hamra'da bütün bunları özetleyip kendisinde toplayan bir mekân vardır: Tavanının iki büyük mümas (kırık) keme-ri, tezyinatının bol oluşundan dolayı kurt yeniğini andıran yalancı mermerleri, şekillerin başka bir gür bitki örtüsü-ne, yani bahçenin bitkilerine açılan çifte pencereleriyle şu Lindaraja gözetleme kulesi...

İçle dış ve tabiatla sanat arasında geçiş, son derece hoş bir şekilde gerçekleşir. Artık kapalı mekân yoktur, ölçüle-bilir zaman dilimi de. Sadece yaşanan ve tadılan bir ebe-diyet ânı... Minik bir gelin odası misali bu kuleden parıl-dayan veya gelip onun sinesinde yoğunlaşan hudutsuz bir mekân...

Hissî hazzın ve mistik vecdin, estetik anlamıyla “zara-fet” ve dînî anlamıyla da “lûtf-u ilâhî”nin en huzur verici şu ânında, zaman ve mekânın dışındaki bu gerçekliğe ilâ-hî tezâhür adından başka ne ad verebiliriz?

Biz Elhamra'da İslâm sanatının mükemmelliğinin zirve noktasını, aynı zamanda da kuğusunun son ötüşünü (ölümünden önceki son şaheserini) buluruz.

Elhamra'nın surları, savunma görevinden ziyade sembolik bir anlam taşırlar: Aynı halkın iki ayrı dünyası, iki hayat tarzı, iki ruh arasındaki ayrımın sembolüdür onlar. Gündelik hayatta insanlar Elbâisîn semtinin sokaklarında sürünürken, tasavvuf (manevî hayat), hükümdarların bahçe ve saraylarında şahsî haz ve zevkler içinde buharlaşır gider. Bu berikiler ne kadar da çabuk, ne kadar da fazla doyumsuz bir ruh hâli edinivermişler!

İslâm, farklı kanunlara tâbi iki âlemin bu düalizmini/ikiciliğini kabul edemez.

Tıpkı bütün büyük iman eserleri gibi Elhamra da sadece bize vâdedilen (o mutlak ebedî) güzelliğin habercisi, bir “işaret”tir. Tıpkı onca sanat ve iman şaheserleri gibi, o da bir başka dünyanın mümkün olduğu “müjdesini” verir.

Gelecek, derin uçurumlar misali, başımızı döndürür. Kendisinde İslâm estetiğinin özünün dillendirildiği Elhamra, bizde işte böyle bir tatlı baş dönmesi uyandırır.

Elhamra'nın mesajıyla ilgili olarak *İslâm'ın Vadettikleri* eserimizde şöyle yazmıştık: Burada hiçbir şey, ışığın ve gölgenin sonsuz âhengi içinde, tam olarak olduğu gibi görünmez: Yapısı ve ritmi, başka bir âlemle, farklı ve daha üstün bir hayatla bizi mükemmel bir birliğe kavuşturan başka bir mekâna ve başka bir zamana alıp götürür.

İslâm sanatının nihâî mesajı, yani görünmeyen ancak görünenin “işaretleri” aracılığıyla –asla da bu görünür işaretlere indirgenmeksizin– kavranabileceği bir dünyanın birliğine imanın mesajı bize işte böyle verilir.

b) *Kurtuba Camii*

Gözle görülür hâle gelmiş bu musiki, en ihtişamlı besmesini Kurtuba Ulu Camii'nde bulur.

Bu cami bir rüyadan, her şeyden önce de bir özleminden doğmuştur. Ailesini ortadan kaldıran yeni Abbasi hanedanının kuyumundan kaçıp kurtulan son Emevi prensinin özleminden... Abbasiler o katliamı, 750 yılında, halifelîğe el koyup merkezini Şam'dan Bağdat'a nakletmezden önce yaptılar.

Bu camiyle birlikte, Müslümanların İspanya'ya gelişinden (711) yetmiş beş yıl sonra, 785 yılında İspanyol-Müslüman sanatı başladı. Müslümanların İspanya'da bu kadar kısa bir süre içinde yayılması, bunun askerî bir fetih değil de, bugün kullandığımız tabirle bir "kültür ihtilâli" olduğunu gösterir.

İspanya'dan Pirenelere kadar, birkaç ayda, (Kayrevan'dan gelmiş diğer 18 bin kişinin de katılmasıyla) bir avuç insanın ülkeyi bir uçtan öbür uca kat etmesi, halk tarafından onların istilâcılar olarak değil, aksine kurtarıcılar olarak karşılandıklarını ispat eder. Nitekim onlar açgözlü derebeylerinin elinden köylüleri kurtardılar ve önemsiz bir vergi olan cizye karşılığında onları kendi çalıştıkları toprakların sahipleri yaptılar. Ülkenin yönetimini de, tam bir çöküş ve tükeniş hâlindeki Vizigot kral bozuntularının elinden aldılar. Son olarak da, Baba Tanrı ile "Biricik Oğlu" İsa'nın "cevherinin birliği" ile ilgili dokunulamaz dogma konusunda İznik Konsili'nde resmen ilân edilen Grek felsefesine dayalı içinden çıkılmaz mantık, delil ve yöntemlerini bir türlü anlayamadıkları için suçlu durumuna düşen Hıristiyanları; "Aryusçular", "Prissillenciler" ve "sapmışlar" diyerek aforoz eden papazların zulmünden kurtarıp onları inanç hürriyetine kavuşturdular.

Bütün bu despotlukları kökünden kazıyıp atan İslâm idaresi, Yahudilerin havralarını ve Hristiyanların kiliselerini tam bir serbestlik içinde bırakıyordu. Hiçbir ayırım yapmadan Yahudi veya Hristiyan, her kim olursa olsun herkesi “İslâm Yurdu”na kabul ediyordu. İslâm kendisini, ataları Hz. İbrahim’den gelen ve Hz. Peygamber tarafından yeni vahye göre şekillendirilen bir din anlayışıyla takdim ediyordu. Bu din, şu kaçınılmaz yükümlülükten başka bir şeyi de emretmiyordu: Yaradan, Rahîm ve tek olan Allah’ın çağrısına cevap vermek ve evrensel insan topluluğunu ve insanın çevresini saran tabiatı ilâhî hikmete uygun olarak şekillendirmekten sorumlu “halife” olmak...

Yahudi veya Hristiyan toplulukların kitleler hâlinde İslâm’a geçmeleri için (dinde zorlama Kur’ân tarafından açıkça yasaklanmış olduğundan) “zorlama”ya ihtiyaç yoktu. Onlar dinlerinden “dönme” duygusundan ziyade İslâm’da kendi gerçek dinlerini bulduklarına inanarak bu dine giriyorlardı.

Tarık bin Ziyâd’ın bir avuç askerinin karaya çıkışından üç çeyrek asır sonra, bütün İspanya topraklarında milyonlarca müminin namaz kılmasına imkân verecek büyük camilerin inşasının nasıl gerekli ve mümkün hâle geldiğini işte bu derin, ama özü itibariyle barışçı değişim, yeterince izah eder.

“Katolik Krallar”ın “Rekonkista/Yeniden Ele Geçirme”sinin o ağır tahribatından yakasını kurtarabilmiş Sevilla (İşbiliye) Camiinden kalan tek iz olan “Giralda” kulesi, Gırnata’nın Elhamra Sarayı, Toledo (Tuleytila)’daki Bâbü’l-Merdum Camii, Saragoassa’nın Aljâferiye Sarayı gibi Kurtuba Camii de, evet daha niceleri arasında, o büyük medeniyetin izlerini silip atma taassubundan ya-

kasını kurtarabildiği için, bugün hâlâ o medeniyetin en anlamlı şahidi olarak orada duruyor.

O Ulu Camii'n revakları altında yer alan Kurtuba Üniversitesi, en zirvede olduğu dönemlerde, bütün Avrupa'da kültürün ışıldamasının odağını oluşturdu. Arapların geri çekilişine yol açan o ilk savaşın kazanıldığı İspanya'nın kuzeyindeki Kovadonga (Covadonga) mağarasının duvarlarına "İspanya burada başladı!" yazısı kazındığında, İspanya'nın İslâm'a karşı verilen yedi yüz yıllık bir mücadeleye sonunda ortaya çıktığına insanlar inandırılmak istendi. Oysa böyle bir iddia, İspanyol kültürünü inanılmaz derecede yoksullaştırır. Çünkü Endülüs İslâm'ı, İspanya kültür mirasının tamamlayıcı bir parçasıdır. Dahası bu, bütün Avrupa kültürünün kolunu kanadını kırmak demektir. *Çünkü "ilk Rönesans" 16. yüzyılda İtalya'da başlamadı, tam aksine ondan dört asır önce İspanya'da, Kurtuba Üniversitesi'nde başladı.* Beykın (Bacon), deneysel bilimin ilk ilkelerini oradan öğrenip almıştı. Yine orada, Toledo piskoposu Raymond'un teşvikiyle gerçekleştirilen Arap yazarların eserlerinin tercüme edilmeleri sayesinde de antik kültür gün yüzüne çıkarılabilmisti.

Artık ihtişamının ilk hâliyle göremesek bile, Kurtuba Camiinin taşlarının musikisini hissedebildiğimizde, müşterek tarihimizin bu derin hakikati bütün haşmetiyle karşımıza çıkar. Bu Ulu Cami, "Sürgün" I. Abdurrahman tarafından 785'te inşa ettirildi. Haleflerince 832-848, sonra 912 ve bilhassa da göz alıcı mihrabını ve kubbesini borçlu olduğu II. Hakem tarafından 961'de büyütülüp genişletildi. Halife el-Mansur, 987'de, sadece camiye genişletmekle kalmadı, namaz kılınan mekânı neredeyse iki kat büyüttü ve burası altı yüz sütunlu muhteşem bir me-

kân oldu. Bu Ulu Mâbed, Kastilyalı III. Ferdinand'ın 1236'da Kurtuba'ya girmesiyle birlikte ve binanın âhengini bozan küçük kiliselerin buraya dahil edilmesiyle ilk yarayı aldı. Hristiyan din adamlarının 1523'te caminin göbeğine mutlaka büyük bir katedral kondurulmasını istemeleriyle de, insanlığın bu şaheseri en ağır darbeyi yedi, çünkü bina mahvedildi. Nitekim bizzat İmparator Şarlken'in (Charles Quint) bile yapılan tahribata üzülmekten kendisini alamadığı söylenir.

Çevre duvarının üstünde taştan dantelalar çizen testere dişli mazgal dendanlarında veya duvar boyunca ilerlemeye imkân veren at nalı kemerli kapılarında, ya da avlu ve revaklarında ve bugün dahi portakal ağaçları dikili ana mekânında olduğu gibi, kendisinin ana yurdu Suriye'nin hatıralarını yaşatma arzusunu ve bir sürgün olarak duyduğu özlemi hatırlatan dış detaylar üzerinde fazla durmadan, namaz kılınan sahnın büyümlü atmosferine hemen dalmak istiyoruz.

Öylesine kalabalık bir cemaate ayrılması gereken bir alanın inşasının mimara çıkardığı problem, Şam'daki Ümeye Camiinininkiyle aynıydı: Bir daralma ve sıkılma hissi (bizim kapalı otoparklarımızın tavanları altında hissettiğimiz gibi!) vermemek için binanın devâsâ genişliğiyle orantılı yükseklikte bir çatı koymak...

Çözüm, Şam'dakinden ilham alınarak bulundu. Tekrar kullanıma sokulan mermer sütunlar dört metrelik yüksekliği aşmadıkları için, bunu en az iki katına çıkarmak ve bunun için de, Şam'daki gibi, üst üste bindirilmiş kemerler tekniğine başvurmak gerekiyordu.

Fakat Kurtuba'daki uygulama şaşırtıcı bir cesaret örneğidir. Soklların boyutu üzerinde oynayarak mermer sü-

tunların yüksekliğini eşitledikten sonra mimar, sütun başlıklarının üzerlerine sütunların ebadını haydi haydi aşan dikdörtgen ayaklar koyar ve tepede bunları, Şam'da olduğu gibi, at nalı kemerlerle birleştirir. Mimarlık tarihinde örneği olmayan ve zaten Kurtuba'dan sonra da bir daha hiç denenmeyen böyle bir uygulama, dengeye ve yer çekimine karşı gerçek bir meydan okumadır. Çünkü en büyük ağırlık tepede, kalın dikdörtgen ayaklar ve onların kemerleri üzerindedir ve taşıdıklarına nispetle ince ve silindirik şeklindeki sütunların üstüne biner.

Böyle bir aykırılık, çökmeye veya en azından üst kemerleri eğip alttaki sütunların dengesini bozarak yana kaymaya yol açabilirdi. Yapı ustası bu riski, ara kemerleri çoğaltarak halletmiştir. Pek de cüretkâr bir yapı tekniğine sahip olmayan birçok camide görülen o kaba demir askıların yerini alan bu ara kemerler, karşılıklı olarak birbirini dengeleyen ve binanın bütününe destekleyen bir eksenler ağı meydana getirir.

Birçok arkeolog, Kurtuba mimarisine daha önceden bilinen kemer kompozisyonlarını ilham etmesi mümkün olan Roma yapısı Merida sukemerî "örneği"ne dikkat çekmiştir. Ne var ki arada çok köklü bir fark bulunmaktadır. Çünkü Romalı inşaat mühendisi, yer çekimi mantığını dikkate almıştır, o yüzden de üstteki kemerler, taşıyıcı unsurlardan daha hafiftirler. Bu eserin Müslüman mimarı ise, bu ilişkiyi tersine çevirmiştir. Niçin?

Bu soruya cevap vermek için, daha önce dile getirilen *teknikleri* bir yana bırakmak ve asıl dikkati, Kurtuba'nın o üstat mimarının asıl önem verdiği Müslümanın namaz kılma alanının *sembolik* ifadesi üzerinde toplamak gerekir. Kullanılan tekniğin seçimi işte bundan kaynaklanır.

Asıl maksat, mimarî bir keşifte bulunmak değildi, (bu gerçekten de bir mimarî keşif olmasına rağmen), yeni tip bir mekân meydana getirmekti.

Her şeyden önce de bunu, ona âhenk kazandıracak unsurların şekliyle yapmak gerekiyordu. Sırf “tepeden başlama” olayı ve onu narin bir alt yapıyla kütleleri bir bakıma “kaldırtma” ustalığı bile, bize engin bir nefes alışın, yukarıya doğru bir yükselişin ve bir yayılışın gözle görülür ve elle tutulur izlenimini verir. Üsttekilerin dairevî (beşik) kemerlerden ve alttakilerinse at nalı kemerlerden oluşması da bu hissimizi kuvvetlendirir. Çünkü bu genişleyen bir dairedir, tıpkı yükseldikçe şişen balon gibi.

Buna karşılık, üst yapıların genişliği ile taşıyıcı sütunların incelikleri arasındaki bu garip ilişki, suyun akıntı gücünün yukarıda bölündüğü ve gittikçe incelişip şeffaflaşan su sızıntılarını andıran bir şelâle izlenimi verir.

Ama bizler kendimizi ürkütücü bir çağlayanın altında ezilmiş gibi hissetmeyiz. Çünkü başımızın üzerinde üst kemerler ile bağlama kemerleri ağı yayılır. Yoğunluğuna rağmen taştan gerçek bir dantela vardır. Ve biz yürüdükçe, mekânların farklılaşması ve kemerlerle kavislerin kesişmeleriyle, sürekli değişen farklı desenli bu tezyinat sonsuzca uzar gider.

Dairevî kemerler, at nalı kemerler, çiçek süslerinin dalgalarını yayan dilimli kemerler, sütunların uçlarında kenger yapraklarının, duvardaki süs çıkıntılarının, bütün geometrik şekillerin ve bütün çiçek tezyinatının bitimsizce halkalanışı... Sütunlar ve kemer arasındaki kavşak alanlarında bütünün birliğini bozmaksızın bunların zarif taç yapraklarının çeşitliliği sergilenir durur... Bütün bunları ancak bir rüya, bir hayal üretebilirdi...

Mimarının kendisi arabesk süsleme ve tezyinata dönüşür, denge ve barış duygusunu asla zedelemekten bizi alır o sonsuz hareketinin içine dâhil eder. Çünkü bu hareket ve bu mekân, bütün İslâm mimarisinde ve daha genel olarak da bütün İslâm sanatında olduğu gibi, âhenkli ve sütunların tekrarlanmasıyla ritimlidir. Sütun gövdelerinin çokluğu veya tavanları unutturan kemerlerin hurma bahçesini andıran görüntüsü yüzünden kaybolup giden sınırlarını hiç farketmesek bile, bu büyümlü ormanda bizler hiçbir zaman kaybolmuş hissine kapılmayız.

Bütün büyük camilerde olduğu gibi bu hudutsuz, kendisi de ışık serptiren avluya açılan bu, namaz ihtiyacına göre ayarlanmış, o yüzden de tam bir Müslüman alanı olan bu mekân, aynı zamanda hem yüce Allah'ın ululuğunun mekânıdır, hem de insanın kemale erişişinin tören alanıdır. Çünkü insana Allah'ın orada hâzır ve nâzır oluşunu daha da fazla hissettirmek için renk burada şeklin nöbetini devralır.

Hâkim rengi gri olan, fakat koyu kırmızı veya deniz yeşili damarlı bu bin yüz mermer sütun ormanı, gözlerimizin hemen dibinde tan sökümü ışıltıları yansıtırken, daha ilerilerdeki hâkim ton olan gece mavisine pek de hissettirmeden geçer.

Mermer taş parmaklıklar ve kubbeler bugün denizlerin derinliklerindeki bir ışık yayıyorlar. Ne var ki alaca somaki, alacalı donuk akık ve kızıl somaki süslemelerin ve mihrapta hâlâ kalabilmiş olanlara benzer altın zeminli mozaiklerin, devâsâ avizelerin ışıltılarıyla tutuşan duvarlara nasıl yansıdıklarını ancak hayalimizde canlandırabiliyoruz. Bir sütunun, bir sütun başlığının veya bir kemerin şeklini olduğu gibi nakşeden veya tam aksine mer-

merin bütün yanardönerliklerini ve parıldamalarını daha bir canlandıran o ışıklı gölge oyunlarını artık ancak zihnen tahayyül edebiliyoruz.

Titüs Bürkar (Titus Burckhardt), *İslâm Sanatı*²³ adlı muhteşem eserinde, Müslüman sanatçının, varlığın ve Allah'ın birliğini ifade etmek için kullandığı şu vasıtaları benzersiz bir sentezle bir araya getirmiştir: Mekânda birliği dilendiren *geometri*; bu birliği zaman perspektifinde sergileyen ve temaların düzenli tekrarıyla mekâna da taşıyan *âhenk* ve hudutlu varoluşların görünür şekillerini veren *ışık/nur*. Nitekim Kur'ân'da buyrulur: "*Allah, göklerin ve yerin nurudur*" Nur, 24/35. Her bir şey ancak kendisini karanlıklardan çekip alan bu nura katılması nispetinde gerçek varlığa dönüşür.

Müslüman mimarın, taşı ışığa dönüştüren bu siyasy hakkında bugün biz Kurtuba'nın ancak mihrabına bakarak şöyle böyle bir fikir edinebiliyoruz. Bunu da, eskinin yüz avizesinin oluşturduğu aydınlıktan daha etkili bir projektör tuttuğumuzda onların mihrapta, tıpkı vitrayda olduğu gibi, içerden aydınlatılıyormuşçasına çok şeffaf bir şekilde görünmeleriyle anlayabiliyoruz.

Mihrap, bir tür tezahür veya tayf gibi, kendisi bir ışık kaynağını andırır. Genellikle bir adam boyunu pek aşmayan diğer camilerdeki mihraplara nispetle şaşırtıcı bir büyüklüğe sahip bu mihrap, engin denizin havasını soluyarak genişleyen bir göğüs gibi, bize doğru büyük bir at nalı kemer şeklinde ilerler ve sonsuza açılır. Aynı zamanda da bu kemer, denge ve ölçüdeki temel anlayışa bağlı olarak, bu genişlemeye bir sınır çizen dikdörtgen bir silmeyle çevrelenir.

²³ Titus Burckhardt, *Art of Islam*, 1976.

Duru beyazlıklarıyla kemerin ve çerçevesinin çevresi, bir frizle işlenmiştir. Bu frizde canlı bir geometri ve stilize çiçekler bitimsizce uzanır gider. Burada ışık yakalanır ve levhalar üzerinde ışıldar. Levhalarsa, ekseninde stilize bir hurma ağacı bulunan bir yelpaze şeklinde dizilir ve bir çeşitlilik sergilerler... Altın zeminli mozaikler üzerinde helezonlar, süs kıvrımları ve hurma dalları tarzı süsler içinde sonsuz bir çeşitlilik içinde, Allah hakkında tefekkür gibi, uzadıkça uzarlar.

İşıltılı ve mutlu sonsuzluğun bu sundurmasının gerisindeki derin oyuğun, tavan olarak beyaz mermerden midye (deniz) kabuğu şeklinde bir süslemesi vardır. Bu açık ve hafif renkler senfonisi içinde bize tek başınaymış gibi görünen ise, beyaz silmenin üstünde, Allah'ın birliğini ilân eden kûfi karakterle yazılmış siyah yazılı bir hüsnühattır.

Nakşedilen yazı gibi siyah mermerden olduğu için, mihrabın ön plânında yer alan iki narin sütunla da bize bu hat işaret edilir.

Allah'ı bütün cemal (güzel) vasfının hatırlanmasıyla taçlanan bu ziyaretten hafızamızda kalan son hatıra, gözlerimizi yukarı kaldırdığımızda keşfedeceğimiz mihrap önündeki 10. yüzyıldan kalma kubbenin görüntüsüdür.

Birbiriyle kesişen kaburgaları tonozun kavisine bağlanan iki altın kare, merkez sekizgeni çizer. Tam orada, kûfi karakterdeki bir yazı içine yerleştirilmiş semavî bir çiçeğin tacı açar. Aynı altın zeminli mozaik üzerindeki bu geometrik çiçeğin her taç yaprağı, sekizgen yıldızın dalları arasındaki her köşe süsü, yelpaze şeklindeki hurma dalları, yıldızları ve diğerleri de zambağı andırır çiçekler gibi, kusursuz ve narin bir geometrik düzene bağlı sarmaşıkların sonsuz ağı içine serpiştirilmiştir. Bu mo-

zaiğın yaldızlı gölü içindeki şekillerin karınca gibi kaynaşması, kamaşıp kapanmış bir gözdeki ışık görüntüleri misali, bizimle görüntü arasındaki her türlü mesafeyi ortadan kaldırır. Onun bizim içimize girdiği gibi biz de onun içine gireriz.

Belki de burada gördüklerimiz, büyümlü manzaraların altın sarısı kumların yansımalarının doğduğu çölden gelmiş ve inancı gereği tam bir teslimiyetle Allah'ın sürekli yaratıcı eylemine hep katılma özlemi duyan bir halkın gözünde, sanatçının uyandırmak istediği bir seraptır.

SONUÇ

Kurtuba Camii, Endülüs İslâm'ının evrensel mesajını kendisinde taşır. Bugün Kurtuba camii'nin bir hurmalığı andıran sütunları arasında zamanı arayan kişi sonsuzlukla karşılaşır.

Uçsuz bucaksız bir alanın mavimtırak loşluğunda, tuğlanın kahveye çalan kırmızısının ve taşların beyazlığının birbirini takip ettiği kemerler, adımlarımızın önünde, tezyinatlı kavislerini genişleterek, açılır ve büyürler.

Kemerlerin göğe doğru bu kanatlanışı, taşın kalp atışıdır. O bize varlığını sinesinde her an hissettiği hayy (diri) olan Allah'ı hatırlatır ve bizi kendi ritmiyle bütünleştiren taşın bu nabzı, bize O'nun denizinde bir dalga olduğumuzun duygusunu ve bilincini verir.

Bu caminin doğuşunun bin ikiyüzüncü yılının kutlandığı 1986'nın o ilkbaharında, Kurtuba Piskoposu Monsenyör Infantes Florido, bu âbidede aynı Allah'ın her daim yâd edilegeldiğini hatırlatarak bu duyguya tercüman oluyordu. Belediye Başkanı Herminio Trigo da Kurtuba'nın Yahudi, Hristiyan ve Müslüman olmak üzere "üç kültürün şehri" olma vasfına dikkat çekiyordu.

Majesteleri İspanya Kralı da o gün (28 Mayıs 1986) Kurtuba Camiinin mihrabının önünde şöyle diyordu:

Bu şehir, her şeyden önce iki dünyanın manevî birliğini kendisinde toplamış bir şehirdir... Camisi ise, Doğu ile Batı'nın anlaşıp kaynaşmasının anahtarıdır.

Kral, bu önemli olayın manen ve ahlâken ne gibi anlamlar taşıdığını da kısaca özetleyerek şunu ilâve ediyordu:

İnsanlık, eğer Allaha olan imanın bütün halklarda meydana getirdiği o insancıl sıcaklıktan ve manevî değerlerden vazgeçebileceğine inansaydı, insanlığın geleceği diye bir şeyden asla söz edilemezdi.

Üç dinin barış içinde yaşadığı o ruhaniyetin bu yüce mekânında, herkes, geleceğin görüntüsünü geçmişin aynasına yansıtarak, Doğu ile Batı'nın o rûhî birlik ve birlikteliğinin hayalini kurar.

Bu yüzyılın en büyük şahitlerinden biri olan Muhammed İkbal, Kurtuba Camiinde şiiirinde şöyle haykırıyordu:

*Ey Kurtuba Camii, aşktandır varlığın senin!
(...)
Allah'ın varlığını nakşediyorsun kalplerimize.
(...)*

*Cebraîl'in kanatlarını açışdır minaren,
Müslüman asla kaybolmayacak senden,
Çünkü yayıyor hâlâ onun ezanları,
Hz. Musa ve Hz. İbrahim'in sırrını.*

*Ufku uçsuz bucaksız, sınırsız toprağıyla,
Vâdiülkebîr'in suyu bir dalga denizinden,
Akıyor hâlâ Dicle, Nil ve Tuna gibi canlı.*

İkbal'in mısraları, mimarların Mesihvârî elini* çağırıştırır. Gerçekten de bunlar Tanrı'nın elleridir. Çünkü bu eller, Allah'ın bütün âyetlerine, yani ağaçlara, insan eliyle yapılmış mâbedlere, peygamberlerin sözlerine varlık kazandıran aşkın harekete geçirdiği ellerdir. Taşın şahitliğinden de öte, İkbal ona güzelliğini zihninde şekillendirerek vermiş kimsenin aşkına dikkat çeker: "Ey Kurtuba Camii, aşk-tandır varlığın senin!" Ve "Aşk, Allah'ın mesajıdır" der. Bu mesaj, insanların hayatının mayasıdır. "Zira" diyerek hatırlatmada bulunur İkbal: "Hayat, ancak yenilendiğinde, başkalaştığında, değiştiğinde hayattır."

Biz Kurtuba'dan, camisinden ve Endülüs İslâm'ından söz ederken, niyetimiz anlı şanlı bir ölüye bir türbe dikmek değil... Aksine, aşkın kılavuzluk ettiği o ellerden nöbeti devralmak... Allah'ın kılavuzluk ettiği (bir şairin yazdığı gibi, en muazzamı "kültür" olmak üzere "dört harika" meydana getirmiş olan) o aşkı duyumsamak ve hâlihazırdaki tarihin kaosu içinde bir yol bulmanın gücünü oralardan derlemektir. Günümüzde son derece güçlü, fakat kör ve insanî istikametten yoksun teknikler birbiriyle amansızca çarpışıyorlar. Bireylerin, grupların ve milletlerin bu "terör dengesi" içinde, güç, büyüme ve her ne pahasına olursa olsun dünyaya egemen olma iradelerinden başka gayeler gözüküyor.

İnsanî birlik ve birlikteliğin ve de evrenselliğin mesajını yeniden yaşatmak, hiç de hayaller diyarında bir serap oluşturmak değildir. Tam tersine bu bakış açısı, İbn Hazm'dan İbn Arabî'ye ve Ramon Lule'ye (Ramon Lulle, 1233-1316) Endülüs'te bin yıllık bir ülküdür.

* Mesihvârî el ile, tıpkı eliyle dokununca hastaları iyileştiren, körlerin gözünü açan, ölüyü diriltiren Hz. İsa'nın eline benzer mucizeler ortaya koyan el kastediliyor, çev.

Hıristiyan keşiş Ramon Lulle, 13. yüzyıl ortasında, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman olmak üzere üç toplulukla birlikte yaşadığı Mayorka adasında, *İnançsızın Kitabı ve Üç Bilge* adlı eserini Arapça olarak kaleme alır. Bu kitapta biri Yahudi, diğeri Hıristiyan ve üçüncüsü de Müslüman olan üç bilge tarafından, bir “inançsız”ın (tanrıtanımazın) umutsuzluktan nasıl kurtarıldığı anlatılır*. Üç bilge de kendisine şu aynı mesajı verir: İnsan yalnız değildir ve dünyanın bir anlamı vardır.

Birinci kitapta Allah’ın var olduğu, ilk ağacın çiçeklerinin onda olduğu ve bir dirilişin olacağı ispatlanır.¹

Ardından üç bilge imanlarını, “otorite yoluyla”, yani kendi dinlerinin kutsal metinlerine dayanarak değil de, Allah’ın varlığının “delillerini/işaretlerini/âyetlerini” O’nun ağaç-

* Ramon Lulle’nin bu mistik hikâyesinin konunuzla ilgili bölümünün özeti şöyledir: Ölüm ve yok olup gitme korkusuna kapılan dinsiz bir filozof yollara düşer ve engin bir ormana varır. Orada üç dinin üç bilgesiyle karşılaşır. Onlar kendisini imana kavuştururlar. Bu arada o üç bilge, ormanın ortasındaki bir çimenlikte, bir pınar yanında, çiçeğe durmuş beş ağacın altında Akıl Hanım’la karşı karşıya gelirler. Akıl Hanım’a kendisiyle, ağaçlarla ve çiçeklerle ilgili sorular yöneltirler. O da onlara bazı yorumlarda bulunur. Akıl Hanım’ın sözleri onların ufkunu açar ve birbirlerinin din ve inançları üzerinde sorgulamalara başlarlar. Akıl Hanım’ın yorumları birinci kitapta beş bölümde incelenir. Bu beş bölümün her biri, beş ağaç ve çiçekleri şeklinde işlenir. Her bölümde inanca bağlı olarak ahlâki davranışlar ele alınır. Bir fikir vermek için ilk iki bölümün ana ve alt başlıklarını veriyoruz. Birinci Ağaç: İyilik ve Büyüklük, Büyüklük ve Ebediyet, Ebediyet ve İktidar, İktidar ve Bilgelik, Bilgelik ve Aşk, Aşk ve Olgunluk, İyilik ve Ebediyet, Büyüklük ve İktidar, Ebediyet ve Bilgelik, İktidar ve Aşk, Bilgelik ve Olgunluk. İkinci Ağaç: İyilik ve İman, Büyüklük ve Umut, Ebediyet ve Yardımseverlik, İktidar ve Adalet, Bilgelik ve Tedbirlilik, Aşk ve Kuvvet, Olgunluk ve Mizaç, çev.

¹ Ramon Lulle, *Seçme Metinler*, s. 97, Aubier-Montaigne Yayınları, Paris, 1967.

larından ve o ağaçların çiçeklerinden okuyarak “ispatlayıcı ifade ve kesin kanıtlarla”² açıklayıp takdim ederler.

Lulle bize şöyle der:

*Her biri (Yahudi, Hristiyan, Müslüman), diğerlerini onurlandırmak ve söze başlama şerefini karşısındakine vermek istiyordu.*³

Lulle, her biri kendi Şeriatının üstün olduğunu ispatlamak isteyen üç bilgenin konuşmalarını takdire şayan bir objektiflikle anlatır. İnançsız ikna edip, ona hayatın anlam ve sevincini yeniden kazandırınca, o kişinin “ibadetinin asaletine...” tam anlamıyla “hayran kalırlar”.

Kendilerini “suçlu”⁴ hissediyor ve “bu üç Şeriattan hangisini seçeceklerini”⁵ bilmeyi bile reddediyorlardı, zira onlar imanlarının derin birliğinin ve bölünmelerinin günahının farkındaydılar.

Bilgelerin her biri konuşur ve Lulle bize artık konuşanın Yahudi mi, Hristiyan mı, yoksa Müslüman mı olduğunu söylemez, çünkü üçü de aynı ifadeleri kullanırlar:

*İnsanlar kendi dinlerine, ebeveynleri ve atalarının kendileri için seçtikleri inanca öylesine kökten bağlanırlar ki, onları ondan söküp almak imkânsızdır.*⁶

*Bu, ağaçların şartlarına aykırıdır... Her biri diğerlerinden onun Şeriatına karşı ağzından hakarete varan bir söz çıkmışsa affını diledi. Ve birbirlerini affettiler.*⁷

² Age, s. 101.

³ Age, s. 103.

⁴ Age, s. 125.

⁵ Age, s. 126.

⁶ Age, s. 127.

⁷ Age, s. 128.

Nihayetinde bu üç bilge, İbn Hazm'ın Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nden İbn Arabî'nin Peygamberlerin Bilgelikleri'ne (Fusûsu'l-Hikem) kadar üç kültürün Endülüs'teki birlikteliğinin en kıymetli mirasını oluşturan şu ortak sonuca varır:

Ormanda yaşadığımız bu maceradan faydalı bir netice çıkarmamız gerek. Akıl Hanım'ın bize verdiği ilkelere uygun olarak, günde bir kere beş ağaç metodunu, on çiçek şartından hareketle aramızda tartışalım. Üçümüz de tek bir iman ve tek bir şeriata sahip oluncaya kadar bu şekilde tartışacağız. Çok daha çabuk bir uzlaşmaya varabilmek için de birbirimize saygı göstermeyi ve birbirimizin hizmetinde bulunmayı taahhüt edeceğiz. Ne dersiniz? Zira insanların tek bir inançta birleşmesini engelleyen; savaş, ıstırap, kötü niyet, insanların hay-siyetiyle oynama ve karşısındakine zarar vermedir.

Diğer ikisi bu tekliften memnun oldu. Tartışma yer ve saatini, ayrıca birbirlerine saygı gösterme, hizmet etme ve tartışma konusunda neler yapacaklarını belirlediler. Aynı inançta bir araya gelir gelmez de Allah'ın adını birlikte bütün dünyada hamd ve şükranla yâd etmeye karar verdiler. Onlardan her biri kendi evine çekildi ve vaat ettiği söze sadık kaldı.⁸

Ütopya değildir burada söz konusu olan, aksine fukahânın dar kafalılığına rağmen ve Katolik Engizisyonu ile İkinci Filip'in ırkçı kanunlarından önceki Endülüs'te üç asır boyunca yaşanan bir durumdu bu.

İbn Hazm bu konularda kafa yoran kimselere şu hatırlatmada bulunuyordu:

⁸ Age, s. 1/129.

Elbette bütün dünya dinleri arasında birinin hak olması gerekir, fakat bu hak din herkese açık ve net olarak kendini göstermez, o yüzden de Allah kimseyi o dini ille de kabul etmeye zorlamaz.⁹

Bu “Zâhirî”ye (lâfza sıkı sıkıya bağlı olan Zâhirî mezhebinin kurucusu İbn Hazm’a) göre, bu kanaat, Kur’ân’ın mesajıyla bire bir örtüşür:

Biz, her biriniz için (farklı) bir sistem ve (farklı) bir hayat tarzı belirledik.

Eğer Allah dileseydi, hepinizi bir tek topluluk yapardı.

Ama indirdikleri aracılığıyla sizi sınamak için (başka türlü diledi).

O halde hayırlı işlerde yarışın!

Hepinizin dönüşü Allah’adır;

O zaman Allah, ayrılığa düştüğünüz şeyleri size bildirecektir.

Mâide, 5/48

Kur’ân’ın, son derece açık ve net olarak Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed’in aynı Allah’ın elçileri olduklarını defalarca ve ısrarla vurgulamasından hareketle İbn Arabî, peygamberlerin getirdikleri mesajların kaynağının tek ve aynı kaynak olduğu bilincini nihâî noktasına kadar götürmüştü.

Dolayısıyla İbn Arabî, o kendisinin harikulâde aşk şii-ri *Arzuların Tercümanı/Tercümânu’l-Eşvâk*’ta şöyle yazar:

*Benim kalbim her an şekilden şekle girmektedir,
Kalbin asıl anlamı da zaten an be an değişmedir.
(...)*

⁹ Asin Palacios tercümesi, s. 302.

*Kalbimin duyguları her an çeşit çeşittir,
O da ilâhî tecellilerin çeşitliliğindendir.¹⁰*

Bu konuda daha da ileri giderek çok çarpıcı bir ifadeyle şu kudsî hadisi hatırlatır:

*Ben ne göklerime sığabilirim, ne de yerime,
fakat alır beni mümin kulunun kalbi içine.*

Ve ilâve eder:

Bir zamanlar komşumu, dini benim dinime uygun değil diye ayıplıyordum. Ama bugün kalbim bütün suretleri karşılar hâle geldi: Ceylânlar için otlak, keşiş için manastır; putlar için tapınak, hacı için Kâbe. Ayrıca kalbim şimdi hem Tevrat levhaları, hem de Kur'ân sayfaları.¹¹

Bunun anlamı hiçbir şekilde bütün ibadet tarzları aynı kefeye konur demek değildir, ancak her şeyden önce önemli olan, bir insanın kendi din ve inancıyla ilgili söyledikleri sözler değil de, o din ve inancın o insanı ne yaptığı, ne hâle getirdiğidir. Çünkü bir adamın bir dinin bütün ibadetlerini yerine getirdiği hâlde bu şekli dindarlığın onun hayatını hiçbir değişime uğratmaması pekâlâ mümkündür. Hiç meyve vermeyen bu dış takvâ, o zaman kuru, hem de kupkuru bir ibadettir. Buna karşılık, hiçbir ilâhî vahiyle karşılaşmamış ve Allah'ın varlığının “âyetlerini/ delillerini” saf bir yürekle görüp O'na kalben bağlanmış bir insan, bu inancı uğruna ve kendi toplumunun yararına fedakârlık ve feragatte bulunabiliyorsa, kendi ifade gücü ve anlayış kabiliyeti çerçeve-

¹⁰ R. A. Nicholson çevirisi, s. 67, Londra, 1911.

¹¹ İbn Arabî, *Arzuların Tercümanı/Tercümânü'l-Eşvâk*'ın Şerhi, s. 39, 40, Beyrut, H. 1312.

sinde o, çoktan ve çok daha fazla Allah'a yönelmiş bir insandır. Eğer Ramon Lulle'nin "bilgeleri" gibi birbirimize kendi din ve inancımızı daha derinden yaşamamız için yardım edemiyorsak, kabahatli insanlar olduğumuz, din ve inancımızın gereklerini yerine getirmediğimiz içindir.

Endülüs'ün altın asırlarındaki hoşgörü, başkalarının "akıl hastalıkları"nı kabul etmekle yetinmiyor, onların dinine de kucak açıyor ve onlardan bir şeyler öğrenmeye bakıyordu.

Yahudi Juda Hallevi'nin (1075-1141) "Kuzari" adlı kitabında demek istediği de işte bu idi. Hristiyanların baskısı yüzünden 1109'da Kurtuba'ya sığınmak zorunda kalan bu büyük Yahudi şair, 1140 yılında *Horgörülen Dini Muzaffer Etmek İçin/Kitâbu'l-Hucce ve'd-Dahîl fî Nasreddîni'l-Zelîl* adlı eserini Arapça yazdı. Bu kitabında, tarihte vahiyle kendini tanıtmış Allah'ın, Hristiyanlığın ve İslâm dininin bahsettiği Allah'ın, Musevî geleneğinden kaynaklandığını belirtir.

Diyalog şeklinde kaleme alınan bu eser, Hazarlar* (Kuzari) kralının 8. yüzyılda Yahudi dinine geçişini hikâye eder. Din meselesi zihnini meşgul edip ruhunu iyice bunalttığında kral, sırayla bir filozofa, bir Hristiyan ilâhiyatçısına ve bir Müslümana sorular yöneltir, sonunda bir hahamla tartışır ve haham onu Musevi yapar. Juda Hallevi, Hristiyanlığı da, Müslümanlığı da reddetmesine rağmen, yine de bu dinlerin Mesih'in** gelmesine katkıda bulunduklarını düşünür.

* Hazarlar, Museviliği seçmiş tek Türk kavmidir. Hazar Hanlığı, Karadeniz ve Hazar Denizi ile bağlantılı olarak bunların üst kesimindeki bölgede bulunuyordu, çev.

** Burada kastedilen Mesih, Yahudi inancına göre Hz. Davut soyundan gelecek ve Yahudileri zilletten kurtaracak ve dünyaya hükümlan yapacaktır. "Kurtarıcı" anlamında kullanılan Mesih'in gelmesini Yahudiler hâlâ beklemekteler, çev.

Daha evvel –ve Asizli Aziz Fransuva'dan (Saint François d'Assise) önce–, Endülüslü Yahudi İbn Pakuda (11. ve 12. yüzyıl) şöyle yazar:

*Hahamlar derler ki: Bir kimse bilgece bir söz söylese, kendisi inançsız biri olsa dahi, o kimsenin bilge kabul edilmesi gerekir.*¹²

Bilge Kral 10. Alfonso'nun çıkardığı kanunlarda olduğu gibi, *Neşîdeler*'inde de aynı hoşgörü ruhu hâkimdir. Bu Katolik Kralın *Partidas*'ında* Yahudilerle ilgili şu maddeyi okuyabiliriz:

Sinagog Rabbin adının yüceltildiği yer olduğundan, bir Hristiyanın orayı yıkma, oradan bir şey gasp etme ve oradan zorla bir şey alma cüretinde bulunmasını yasaklıyoruz. (7. 24. 4)

Ve Müslümanlarla ilgili madde:

Mağriplilerin, bizim dinimize hakaret etmedikleri müddetçe, kendi dinlerini muhafaza ederek Hristiyanlar arasında yaşamaları serbesttir. (7. 25. 1)

Aynı kralın düzenlettirdiği Aziz Meryem *Îlâhileri*'nde Allah'a yakarılırken şöyle bir ifade geçer:

*Hristiyanı, Yahudiye ve Mağripliye bile,
Rahim olan Allah bağışlayabilir elbette.*

¹² Kalbin Vazifeleri/*Duties of the Heart*, Hyamson Yayınları, s. 16, Londra, 1925.

* Yedi Giriş veya Yedi Bölüm de denilen *Partidas*, Kastilyalı Bilge Kral 10. Alfonso tarafından hazırlatılan kanunlar bütünüdür, çev.

*Yeter ki onlar hâlis düşünce ve duygularla
Topluca samimiyetle yönelsinler Allah'a!*¹³

Ramon Lulle, *Evast ile Blakern'in Kitabı/Livre d'Evast et de Blaquerne* adlı eserinde bir manastırın başrahibine “kâfirlerin” dualarımızı hak ettiklerini söyler: “Dualarımızda kâfirleri unutmayalım, zira onlar bizimle aynı kan ve tabiattandır. İmanı ve ilmi bilmiyorlar, çünkü hiç kimse onlara bunları öğretmedi.”¹⁴

Bu hoşgörü ruhu, Endülüs'te üç dinî topluluğun imanından doğmuş, daha sonra da Batı Rönesansı sırasında, hümanist rasyonalizm bunu kendi buluşuymuş gibi sahiplenip sunmuştur. Meselâ Giyom Postel (Guillaume Postel) 16. yüzyılda Kur'ân ile İncilleri bağdaştırmayı dener ve şu adla bir eser kaleme alır: *Kur'ân veya Muhammed'in Kanunu ile İnciller Arasını Bağdaştırma Kitabı/Alcorani seu Legis Mahometi et Evangelistarum Concordiae Liber*, Paris, 1543. Bu eserde söz konusu olan, kesinlikle eklektizm (seçmecilik) veya fikrî uyumluluk değil, aksine hayatın bütününe kapsayan diriltici bir âhenkti.

İspanyol tarihçi Americo Castro şöyle yazar:

*İspanya dehasında en orijinal ve en evrensel olarak var olan şeyler, kaynağını, Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm'ın asırlarca birlikte yaşamasıyla oluşturulan bir hayat tarzından alır.*¹⁵

¹³ Bilge Alfonso'nun *Neşideler'i* (Floransa Kütüphanesi Elyazmaları Bölümü, Folio 43, R.

¹⁴ Ramon Lulle, “Livre d'Evast et de Blaquerne”, *Dua*, böl. 40, s. 118, P. U. F. Paris, 1970.

¹⁵ Americo Castro, *İspanya Gerçeği/Réalité d'Espagne*, s. 92, Klincksieck Yayınları, Paris, 1963.

İspanya hakkındaki bu oldukça önemli değerlendirme, sadece İspanya'nın evet evet, öncelikle ve özellikle İspanya'nın gerçeğidir.

Nitekim Rahip Asin Palacios, en üst mistisizm olan Aziz Jan dö la Kruva'nın (Saint Jean de la Croix) mistisizminin bütün anlamını İbn Arabî ve Rondalı İbn Abbâd gibi İslâm sûfilerinin geleneğinden aldığını gözler önüne sermiştir. Bu sûfilerde, tıpkı İskenderiye mistiklerinde olduğu gibi, her varlığın kökeni ilâhî aşktı (ki işte İspanyalı Aziz Jan dö la Kruva da bu duyguyu onlardan devşirmişti). Bu aşk, cennet mükâfatının da, cehennem cezasının da çok ötesinde bir aşktır. İşte o aşkladır ki insan, Allah'a dönüş için duyduğu şevk ve heyecanla, hiç ölmek üzere ölür.¹⁶

Hıristiyan olmuş bir Yahudi ailesinde dünyaya gelmiş olan (yine İspanyol) Avısalı Azize Tereza (Sainte Thérèse d'Avila) için de aynı durum söz konusudur.

Servantes (Cervantes) de *Don Kişot*'unda bu hikâyesini bir Arap hikâyeci olan Sidi Ahmed ibn Engeli'den aldığını sık sık tekrar ediyorsa, bu asla ne bir kapristir, ne de bir rastlantı. Bu hayalî hikâyenin konusunu Cervantes elbette bir Arap yazardan almamıştır, kitabının içinde geçen olaylar da kendisine aittir. Ancak İnebahtı deniz savaşında çarpıştığı, Osmanlı'ya esir düştüğü ve Cezayir'de esir hayatı yaşadığı için İslâm'ı tanıma fırsatı bulan ve eserini o sıralarda kafasında oluşturan Cervantes, mümkün ve ideal olanın ortadaki gerçekten çok daha sahih olduğunu düşünen kimselerle derin bir "duygu alış veriş" içinde bulunuyordu. Bunlar öyle kimselerdi ki, kendilerini eşyada

¹⁶ Miguel Asin Palacios: *Hıristiyanlaşmış İslâm/L'Islam Christianisé* (İbn Arabî tasavvufu üzerine inceleme), Maisnie Yayınları, böl. 13, Paris, 1982.

ve eşyayı kendilerinde hisseder ve hayatta olduğu gibi şiirde de bütün varlıklarını onların içinde bulurlar.

Endülüs sûfilere ile ilgili kitabında İbn Arabî, kendisini tasavvufa intisap ettiren ve manevî evlâdı gibi gören Nûne Fâtıma binti ibn el-Müsennâ'dan bahseder. Bu hanımefendi İbn Arabî için şöyle der: “Diğerleri beni varlıklarının bir parçalarıyla görmeye gelirlerdi (...) Hâlbuki evlâdım İbn Arabî (...) beni ziyarete geldiğinde bütün varlığıyla gelirdi (...). Varlığının hiçbir parçasını başka yerde bırakmazdı. Tarîk de (manevî yol da) zaten işte budur.”¹⁷

Bütün varlığıyla... Ve dünyayı ve dünyanın sorumluluğunu kendisinde taşıyarak... Don Kişot'un yüceliği, işte tam da burada değil midir?

Unutmayalım, İspanya'nın ve İspanya'nın manevî zirvelerinin ötesinde, bu Endülüs İslâm'ı, bu evrensel İslâm, Okzitanya saz şairlerine, bu arada da Dante'ye, aşkın mistik boyutunu öğretir. Dante'nin *İlâhî Komedya*'sındaki manevî yücelişte olduğu gibi, “Yeni Hayat” ve “Aşkın Sadıkları” eserlerindeki mistik boyutlar da hep o İslâm'ın eseridir.

O İslâm Goethe'ye de ilham verir. Mektuplaşmalarında veya Ekarman (Eckermann) ile sohbetlerinde sık sık şunu tekrarlar: “Ben düşüncelerimin en iyi ve en net ifadesini İslâm'da buluyorum.”¹⁸ Ayrıca şöyle de diyordu: “Yaşamının anlamını ve gücünü hangi yolla ararsak arayalım, bizler hepimiz İslâm içre yaşıyoruz.”¹⁹

Tevrat'ın “yedinci gün dinlenmesi”ne itiraz eden Goethe, Kur'an'daki her zaman aktif ve ilk yaratışla birlikte her

¹⁷ İbn Arabî, *Endülüs Sûfileri*, s. 160, 161, Sindbad Yayınları, Paris, 1979.

¹⁸ Goethe, Zeller'e 20.9.1820 tarihli mektup, şurada: *Studio Islamica*, c. 33, s. 151.

¹⁹ Goethe, Schopenhauer'a 19. 9. 1831 tarihli mektup, *age*.

gün ve her an durmadan yaratmakta olan (Hadîd, 57/4) Allah'a hayrandı.

Goethe, Hz. Muhammed'de ilk ve tabîî dinin (fıtrat dininin) peygamberini görür. Goethe'ye göre insanlık, ancak Doğu ile Batı'nın senteziyle gerçek insanlığına kavuşacak ve kemale erebilecektir.

İnsanlığın diğer manevî kutbunda yer alan ve kendisini seve seve "Hind'in rindi" olarak adlandıran İkbâl, Kurtuba'yı ve Endülüs'ü dînî bir coşkuyla ziyaret ediyor ve dilinden şu mısralar dökülüyordu:

*İspanya! Müslümanın kanı sana emanet edildi!
Mescid-i Haram kadar kutsalsın sen benim katımda...
Yeryüzüne hükmeden semanın şeriatıdır İslâm,
Zamanın devrimidir o, dur durak bilmez...
Kargaşayı sona erdirmektir bizim tek hedefimiz...²⁰*

Unutmayalım ki Endülüs, İspanya'nın da, kıtaların da ötesinde, hâlâ geleceğe seslenmektedir.

Endülüs'ün, özellikle de onun çarpan kalbi olmuş olan Kurtuba'nın asıl gayesi, problemleri ve yeni devirleri dik-kate alarak, 13. yüzyıldaki bir Rönesans'ın öncüsü olma-ktı. Yani, İtalya'da başlayan ve tam anlamıyla zıt bir yönelişle gelişen Rönesans'tan üç yüz yıl önceki o Rönesans adımı-nın öncüsü olma-ktı...

16. yüzyılın "Rönesans"ı Tanrı'ya karşı yapılmıştır. Çün-kü temel hedefi, hayatın bütün alanlarını dünyevileştirip la-ikleştirmek ve dinden koparmaktır. Nitekim Makyavel'le bir-likte siyaset, evrensele ve mutlak değerlere her türlü referansı reddeder. Millet, Tanrı'nın yerine konan en yüce değer olur.

²⁰ Muhammed İkbâl, *Cebraîl'in Kanadı/L'Aile de Gabriel*, s. 90-92.

Ekonomi, 16. yüzyıldan itibaren servet edinme hevesini insanın âhiret selâmeti için bir engel olarak gören ve faizi haram sayan bir din anlayışından soğuyup uzaklaşır. Yeni dünya görüşünde ekonomik başarı, (Max Weber'in gözler önüne apaçık serdiği gibi), Allah tarafından seçilmiş insanın, seçkin milletin delili olarak algılanır. 18. yüzyılda geldiği yeni bir aşamada ekonomi, ahlâk ile olan her türlü bağına da koparır. 19. yüzyılda ise, nesneler ve eşya arasında geçerli olan zorunluluğu, insanlar ve insan toplumları arasında da geçerli olabilen zorunluğa tıpatıp benzeterek, mekanik veya fizik gibi kendini saf "bilim" olarak gösterir ve bu iddiayla ortaya çıkar. Ekonomik büyüme, insan hayatının gayeleri üzerine her türlü tefekkürden bağımsız, başlı başına bir gayeye dönüşür.

"İnsanî bilimler" denen öteki bilimler de, insanlar arasındaki ilişkileri nesneler arasındaki ilişkilerle bir tuttukları için, gerçek deneyimden değil, fakat başlangıçta ortaya atılmış ön kabullerden doğan sonuçlara varıyorlar. Yani yapılar kendilerini ortaya atan ve doğuşlarını meydana getiren tarih, kurumlar ve yaratıcı fiiller birbirlerini bütünleyişleri içinde incelenmiyor, bunun yerine insan, (lissandan kanun koymalara kadar) kendisinin meydana getirdiği kurumlara indirgeniyor; derken, önce Tanrı'nın ölümünden, ardından da insanın ölümünden dem vuruyorlar. (Aslında bu insanî bilimlere *gayri insanî bilimler* dense daha doğru olur, çünkü o bilimler insanda tam anlamıyla insanî ne varsa hepsini yani insanın kendi geçmişinden sorumlu olmasını ve insanın tabiat karşısındaki aşkınlığını, bütün bunları bir yana itiveriyorlar).

Tabiat bilimleri nihâî/ilâhî gayeyi dışladılar. Bu bir "laikleşme" modeli oldu. Böylece de bilginin gözlemleme-

sinin, deneyiminin ve akılcı düzenlenmesinin yokluğunu perdeleyen sözlü ve uyduruk açıklamaları ortadan kaldırdılar. Lâkin onların (uyduruk izahların) yerine gerçek bir “*vasıtalar dini*” ikame ettiler. Olayları tembelce ilâhî hikmetlere bağlayıvermektense onları (o fenomenleri) açıklığa kavuşturmak ve analiz etmek elbette yerindeydi. Ama o zaman tabiat bilimleri bin bir dala bölünerek, Dekart’ın (Descartes) *Metot Üzerine Konuşma* eserine göre, bizi “tabiatın efendileri ve sahipleri yapmak” için bizzat kendi başlarına *gayeler* imiş gibi ortaya çıktılar. Sadece kudret iradesi (dünyaya egemen olma hırsı) olarak görülüp değerlendirilen o bilim ve teknikler, bu pozitivist bakış açısı içinde bizi bugün tabiata hâkim olmaya değil de, tabiatı tüketmeye ve kirletmeye götürmekte. Evrensel bir insanî gayeye göre düzene konmamış olan git gide daha güçlü hâle gelen vasıtaların anarşik ve kanservârî bir şekilde hızla artıp çoğalmasıyla, insanın özgürleşmesine ve gelişip yücelmesine değil de, yıkımına, yanlış yönlendirilmesine ve yabancılaşmasına yol açmaktalar.

Her şey sanki bizim hâlihazırdaki medeniyetimiz, şu zım-nî (üstü örtük) ön kabule dayanıyormuş gibi cereyan ediyor: İlmen ve teknik yönden mümkün olan şeylerin hepsi gereklidir ve arzu edilir.

Gayeler probleminin bu kökten dikkate alınmayışı, büyük felâketlere yol açıyor. Ve bu felâketler bizi, bütün insanlık için öldürücü nitelikteki o ön kabulü reddetmeye ve nükleer enerji, uzayın fethi ve biyolojide genlerle oynama gibi meselelerin ahlâkî boyutları üzerinde derinlemesine düşünme gereği konusunda, adeta ölümle tehdit edercesine, bizi bilinçlenmeye ve duyarlı olmaya zorluyor.

16. yüzyılın “Rönesans”ının iç mantığının ve onun “Faustçu” ilhamının insanlığa verdiği temel parolanın ne olduğunu, daha 16. yüzyıldan itibaren Marlov (Marlowe), *Doktor Faust’un Trajik Hikâyesi* kitabında şöyle açıklıyordu: “İnsan, muktedir dimağınla sen bir Tanrı ve bütün unsurların sahibi ve efendisi ol!”

Beş yüzyıllık tecrübeden sonra, İtalya’da 16. yüzyılda başlamış bu Rönesans’ın aldığı yolun bilânçosu, şu 20. yüzyılın sonunda, insanlığın doğrudan doğruya bekasını bile tehlikeye sokan tam bir iflâsın, yani hem manevî, hem de maddî bir iflâsın tutanağıyla kapanıyor.

Bu “Rönesans”ın ilkelerini ve onun doğurduğu medeniyetin gizli ön kabullerini tekrar temelden ele alıp düşünmek artık kaçınılmaz hâle gelmiştir.

İspanya’da, 10. yüzyıl ile 13. yüzyıl arasında, yani Endülüs İslâm’ı denilen dönemde, Yahudi ve Hıristiyan unsurlarının da katkısıyla doğan o Rönesans’ın yeni bir değerlendirilmesinden hareketle bunu yapmak pekâlâ mümkündür.

Bunun (Endülüs Rönesans’ının), tarihin “kaybedilmiş bir fırsatı” olduğu kesinkes doğrudur. Çünkü dar kafalı “fukahâ”, Endülüs İslâm’ının yaratıcı hamlesini mâlesef durdurmasını bildi. Aynı “fukahâ”, Murâbıtlara müdahale etmeleri için çağrı yaparak, İslâm’ı artık kendi kültürüyle ıslıl ıslıl ıslılatmak yerine, İslâm dinini yabancılara silâhlarıyla savunmaya yöneldi. Böylece Papalık tarafından canla başla istenen “Haçlı Seferleri”ne çanak tutmuş ve düşmanın eline altın fırsatları sunmuş oldu:

1097’den itibaren Papa İkinci Ürben (Urbain), Haçlı Seferi çağrısında bulunur.

1120'de de Papa İkinci Kalikst (Calixte), İspanya Haçlılarına, Kudüs'ü Müslümanların elinden kurtarmaya giden Haçlılara tanınan imtiyazların* aynılarını verir.

1147'de Klervolu Aziz Bernar (Saint Bernard de Clairvaux) ikinci Haçlı Seferi çağrısını yapar. 1197'de de Papa Üçüncü İnosan (Innocent), Endülüs müslümanlarına karşı üçüncü Haçlı Seferi için çağrıda bulunur.

Derken Gırnata'nın düşüşünün (1492) ardından Yahudilere karşı zulümler başlar ve 1609'da da sıra "Mağriplilerin" yani Müslümanların İspanya'dan sürgün edilmesine gelir.

İspanya'dan çıkıp Avrupa ülkelerine yönelecek bir Rönesans hareketi ve imkânları böylece suya düşer. Bir biri ardınca baş gösteren bağınazlıklar ve dar kafalılıkların ezip yok etmeleriyle büyük bir umut sönüp mahvolur gider.

Batı'daki, yani Endülüs'teki İslâm'ın en verimli katkısı, onu temsil eden en büyük dehalarının da ifade ettikleri gibi, Kur'an'ın evrensel mesajı ile İslâm ümmetinin şu veya bu kesiminin gelenek ve folklorlarıyla karıştırılmamasıdır.

Kur'an'ın mesajı evrenseldir. Çünkü İslâm, kendisini asla 7. yüzyılda doğmuş *yeni* bir din, diğer dinler arasında her hangi *bir* din olarak görmez, aksine kendisini ilk ve tek temel din olarak takdim eder: Allah'ın "ruhundan insana üflediği"nden, yani Hz. Âdem'den beri devam edip gelen dindir İslâm; Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed de işte bu aynı dinin peygamberleridir.

* Bu imtiyazlar, Haçlı Seferine katılıp da gerek yolda, gerekse çarpışarak ölen ve savaşıp geri dönen herkesin bütün günahlarının affedilmesi ve doğrudan cennete girmeleri gibi manevî, ayrıca toplum içinde saygın kişiler olacakları şeklindeki maddî ayrıcalıklardı, çev.

İslâm, bu evrenselliğin anlamını kaybetmediği için Endülüs'te, evrensel İslâm'ın ruhunu oluşturan bu kültürün hazırlanmasında Yahudilerin ve Hristiyanların katkıda bulunmalarını sağlayabilmiştir.

Bizim bu kitapta Mâlikî fukahâsının yaptığı kötülüğü ve verdiği zararı çok sık dile getirmişsek, ne kadar değerli ve takdire şayan olursa olsun, onların İslâm ümmetinin sadece bir kısmının geleneği olan bir geleneği, bu evrensel mesajın yerine ikame etmeye kalkışmış olmalarındandır.

O fakihler (fukahâ), İmam Mâlik'in (ve şerhçilerinin) hüküm ve fetvalarına, Allah'ın Sünneti olan Kur'ân'dan ve Hz. Peygamber'in Sünnetinden daha fazla başvurur hâle gelince ve İslâm'ın evrensel niteliğini karartan yabancı bir geleneği dayatmak için yabancı ordulara çağrı yapacak kadar ileri gidince, İslâm'ı köhneleşmeye ve gerilemeye mahkûm ettiler, dolayısıyla da İslâm'ın düşmanlarına bekledikleri o fırsatları altın tepsilerde sunmuş oldular.



Bu umut tekrar doğabilir mi?

Bahsettiğimiz bu rönesans sadece mümkün değil, zaruridir de.

Çünkü İspanya'da, 13. yüzyılda, ıslıl ıslıl bir vaat olan o Rönesans; 16. yüzyılın İtalyan, 17. yüzyılın İngiliz, 18. yüzyılın Fransız ve Batı'nın son iki yüzyılının Rönesans'ının aksi bir istikamete sahipti.

İnsanın aşkın boyutunu, diğeri gibi, budayarak ortaya çıkmıyordu o Rönesans. Aksine bütün dinî tekelliklere rağmen, Tanrı'nın evrenselliği bilinciyle, yani bütün in-

sanlığın Tanrı'sının aynı Tanrı olduğu inancıyla hareket ediyordu.

Yahudilerin en büyük filozofu İbn Meymûn'un 1204'te, Müslümanların "Şeyhülekber"i İbn Arabî'nin de 1240'ta sürgünde ölmeleriyle, yine Bilge Kral Alfonso'nun "Katolik" krallar arasındaki iç savaşta 1284 yılında vefat etmesiyle bu ruh, 13. yüzyılda ölür.

O başarısız olmuş rönesansı, evet, eğer biz onun ruhunu yeniden canlandırabilirsek, o ruh, şu ikinci bin yılın sonunda, çağımızın çok önemli sorunlarına tam anlamıyla cevap verebilir, altından kalkılmaz meselelerine de kesin çözümler getirebilir.

Aklın o kusursuz kavrayışını, Endülüs'ün ve Kurtuba'nın o kâmil akıl anlayışını ihya etmek, yüzyılımızın şu iki öldürücü hastalığına savaş açmak demektir:

–Bilim ve tekniği bilgelik ve imandan ayırarak, bilgelik ve imandan yoksun toplumların hizmetine (o ateş tanrısı) Prometevârî kudret ve imkânlar sunan *pozitivizm* karşı...

–“Terör dengelerine” yol açan *bireyciliğe* karşı...

Bu önemli mesele, şu iki şartla gerçekleştirilebilir:

1- Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'dan oluşan “İbrahîmî” inancın üç ruhî geleneğinin buluşmasını yeniden sağlamakla.

2- Çağımızı evrensel çapta bir intihara götüren pozitivizm ve bireyciliğe karşı, Endülüs'ün ve Kurtuba'nın yükselişini ve yücelişini sağlayan o aşkınlığın ve toplumun insanî ve ilâhî boyutlarını muzaffer kılmakla.

Her toplulukta her insana kendisinde taşıdığı bütün yetenekleri hakkıyla ve tam olarak gösterme imkânı verecek

ekonomik, teknik, siyasî ve kültürel şartlar ancak bu şekilde oluşturulabilir.

Bireylerin, grupların ve milletlerin kısmî ve cüzî menfaatlerine karşı, bütün bir insanlığın maddî ve manevî ihtiyaç ve arzularını önceleyip galebe çaldırmak da ancak böyle gerçekleştirilebilir.

Endülüs ve de Kurtuba, kendisinin o altın çağlarının, yani evrensel bir medeniyetin mesajını dünyaya bir kere daha verecektir.

GARAUDY'nin
Yayınevimizden Çıkan Diğer Eserleri

Geleceğimizde İslâm Var



Yaşanmış Şiir Don Kışot



İlâhî Mesajlar Toprağı: Filistin



Medeniyetler Diyalogu



Amerikan Efsanesi



Şahitlerim



İnsanlığın Medeniyet Destanı



Hatıralar: Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum



İslâm'ın Aynası Camiler

Roger Garaudy

Endülüs'te İslâm

DÜŞÜNCENİN BAŞKENTİ KURTUBA

Endülüs hâlâ gönüllerde yaşayan bir destan ülkedir. Medeniyetin, ilmin ve fikrin destanı yazılmıştı orada.

İbn Rüşd, İbn Hazm, İbn Tufeyl ve İbn Arabî gibi devler orada yetişti. Daha sonra Selâhaddin-i Eyyûbî'nin özel doktoru olan ve Museviliğin İkinci Musa'sı diye bilinen dâhî insan Musa İbn Meymûn (Maimonides) bütün bilgisini orada edindi.

Batı'da deneysel bilimin kurucusu olarak bilinen Roger Bacon, eğitimi Endülüs'te aldı.

Sonradan İkinci Syvestre adıyla papalık koltuğuna oturan Aurillac'lı Gerbert tahsilini orada yaptı.

Batı Rönesans'ının temelleri orada atıldı.

Bir altın çağ, kutlu bir medeniyet, ideal bir insanlık buluşmasıydı Endülüs.

Yazar bu eserinde o efsaneleşmiş Endülüs Medeniyetini bütün yönleriyle gözler önüne seriyor.



9 789756 186893