

İSLAM ORTODOKSLUĞUNUN SINIRLARI*

Norman CALDER

Çeviren: Muammer İSKENDEROĞLU**

Öncelikle bu makalede neyi tartışmayacağımı izah ederek başlamak istiyorum. 'Ortodoksluk' terim olarak 'doğru oğreti' demektir; fakat bir gözlemci olarak Sünnîlik ve şilik'ten hangisinin ortodoks hangisinin ortodoks olmayan bir gelenek olduğuna karar verecek bir pozisyonda değilim. Benim düşünceme göre gerek Sünnî gelenek gerekse de şi gelenek içinde olan şudur; her gelenek bir anlamda kendisine bir dize doğru inançlar belirlemede ve bu inançların otesine gitmemektedir. Burada benim sormak istediğim soru şudur: Sünnîlere göre doğru inancın sınırları nelerdir?

F. M. Denny *İslam'a Giriř* (N. York, 1985) adlı eserinde 'Ortodoksluk' teriminin İslam'ı karakterize etmede iyi bir terim olmadığını; doğru amel anlamındaki 'ortopraksi' terimini kullanmanın daha uygun olduğunu iddia etmekte. Bunun doğru olduğunu kabul etmiyorum. Bir sosyolog olarak bakıldığında herhangi bir Müslüman toplumda, o toplum tarafından reddedilen davranışların var olduğu doğru olabilir. Fakat herhangi bir Müslüman toplumun davranışları Müslüman olmanın ołs olan ortopraksiyi temsil etmez. Hatta teolojik açıdan Sünnî geleneğin Müslüman tanımını yaparken amellere itibar etmediği açıktır. Müslüman için kurtuluşa ermenin yolu bir şekilde doğru inanca sahip olmaktır. Eđer bir kiři doğru inanca sahipse, yanlış davranışlar o kişinin kurtuluşa ermesine engel değildir. Bu kiři kısa bir süreyle cehennemde kalabilir, fakat bütün zamanlar ebedilikle karşılaştırıldığında kısıdır, ve inancı olan -burada sınırların nerede olduğu konusunda emin değilim- bütün Müslümanlar, veya bütün Sünnî Müslümanların, belki kendi kötü amellerinin cezasını çekmek için kısa süreli kaldıkları cehennemden niht olarak cennete varacakları garanti edilmiştir. Fakat Müslümanların kötü amelleri onları Müslümanlıktan ıkarmaz. Söz gelimi Müslüman fakihler günde beř vakit namaz kılmayanlar ile -ki bunlar Müslümanlıktan çıkarmazlar- günde beř vakit namaz kılmamanın gerekliliğini inkr eden ve mürted olma ihtimali olanlar arasında ayırım yapma gereği duyarlar. Sonuç olarak İslam'ın gerek sosyal

* Dr. Norman Calder, 'The Limits of Islamic Orthodoxy', in *Intellectual Traditions in Islam*, (Ed. F. Daftary, London: I. B. Tauris, 2000).

** Yrd. Doğ. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi miskenderoglu@hotmail.com

davranış gerekse teolojik ve entelektüel gelenekleri açısından bir ortopraksi dini olduğunu düşünmüyorum. Sünnî İslam'ın içinde bir şekilde, Şîî İslam'ın içinde de farklı bir şekilde tanımlanmış olarak bulabileceğimiz bir doğru öğreti vardır.

İslam'da doğru öğretiyi bulabilmek için bakabileceğimiz yerlerden biri Arapça'da 'akîde' veya 'akâid' olarak adlandırılan kitaplardır. Bu kelime 'öğreti' anlamında olup, bu kitaplar (çoğu zaman kitapçık veya broşür, hatta başka bir konu ile ilgili kapsamlı bir kitabın içinde bir bölüm de olabilir) Müslüman olmayı karakterize eden inanç konularını izah ederler. Hem Sünnî hem de Şîî gelenek tarafından üretilmiş bu tür eserler vardır. Şimdi bir an İslam'ı bir tarafa bırakıp Roman Katolik geleneğine dönelim. Roman Katolik Kilisesi'nin bir öğretisi, bir dize inançları vardır; her gün ayinlerde okunan 'Ben tek Allah'a, Baba'ya, inanıyorum v.b.'. Bu öğreti 4. ve 5. asırlarda yapılan değişik konsillerde şekillenmiştir. Hıristiyanlığın ilk beş asrında Hıristiyan olmak için nelere inanılması gerektiği konusunda tartışmalar vardı ve nihayet, Kadıköy Konsili'nde diyelim, konsilin ve konsili toplayan Papa'nın otoritesiyle bu öğretinin formu kabul edildi. Bu tarihten itibaren bu öğreti aynen muhafaza edildi. Geçen 1500 yıl boyunca günler haftalar ve asırlar boyunca ayinlerde aynı öğreti okundu. Katolik Kilisesi bu çeşit odaklaşmayı ve devamlılığı başardı. Çünkü Katolik Kilisesi Papa, Kardinal, Başpiskopos, Piskopos ve Papaz'dan oluşan ve inanç esaslarını belirleme ve onları ifade etmede son ve kesin kararı vermek için bir araya getirilebilecek kişilerden oluşan resmî bir hiyerarşiye sahiptir.

Hıristiyan geleneğin aksine İslam böyle bir otorite sistemine sahip değildir. İslam'da konsil denen şey hiç olmadı ve İslam kesin olarak belirlenmiş hiyerarşik yapıya da sahip değildir. Hatta biz, bütün Müslümanlar tarafından kabul edilen bir İslam (veya Sünnî İslam) akîdesi bulamayız. Belki de yüzlerce İslam akîdesi vardır; örnek olarak verirsek, Manchester Kütüphanesi'nde kesin düzinelerce akîde bulunabilir. Her bir akîde belli bir fakih tarafından yazılmıştır; örnek olarak biz Tahâvî Akîdesi, İbn Teymiyye Akîdesi, Eş'arî Akîdesi, Ebû Hanîfe Akîdesi gibi akîdeler bulabiliriz. Bu akîdelere bakarak biz, Müslümanların doğru inancının ne olduğunu sorabiliriz. Bu soruya cevabımız tek bir inancın olmadığı gibi görünüyor. Doğru inancın ne olduğu hakkında Eş'arî'nin, Tahâvî'nin, İbn Teymiyye v.b.'nin görüşü vardır. İslam tarihi boyunca bir çok âlim tarafından değişik akîdeler yazılmıştır. Önemli akîdeler tartışma geleneği içinde ve Roman Katolik hiyerarşisinin resmî prosedüründen çok farklı bir şekilde gayri resmî olarak birtakım değerlerin genel kabulüyle ortaya çıkmıştır.

İslam'da bu prosedür sonucu üretilen akîdeler tabii olarak sadece Allah'ın birliği ve Muhammed'in onun elçisi olduğu inancından oluşan şahadetin iki esasını değil, birçok ortak noktayı içerir. Bu iki esasa ilaveten daha derin inançlar da vardır. Örnek olarak, Sünnîler için Allah'ın hakikî sıfatlarının olduğu, Kur'an'ın Allah'ın yaratılmamış kelimesi olduğu gibi. Akîdelerin temel odak noktaları vardır, fakat herhangi bir inancın nasıl ifade edileceği kişiden kişiye değişir. İnancın gündemindeki belli maddeler zaman zaman değişebilir. Bazen bir asırda çok önemli görülen bir mesele zamanla yer değiştirir, listenin sonuna doğru kayar, ve hatta tamamen listeden çıkabilir. Örnek verecek olursak, erken dönem İslam akîdeleri amellerin imandan bir cüz olup olmadığı konusunda birçok şey söylerler. Bu mesele çok tartışmalı bir meseleydi, fakat sonunda yerleşik farklı modeller ortaya çıktı. (Her ne kadar Allah'ın rahmeti ve Peygamber'in şefaati de önemli olsa da) amellerin cennete daha hızlı ulaşmada önemli olduğu, fakat kişinin kurtuluşa erip ermemesi meselesinde amellerin hesaba katılmadığı konusunda uzlaşma olduğu ortaya çıktı. Sünnî geleneğe göre sadece iman kurtuluşu garanti eder

ve imanın sınırı şirk veya çoktanrıçılıktır. Şirkten sakınanlar sonunda cennete gireceklerdir.

Sünnî geleneğin içinde dahi imanın tanımı ve bu tanımın sonuçları hakkında önemli farklılıklar devam etti. Fakat bu soru önemini kaybetti, ve bu soruna her akîdede değinilme gereği de kalmadı; hatta sonraki dönemin bazı akîdelerinde bu soruna hiç değinilmedi. Buna rağmen akîdeler devamlı ve muteber bir literatür geleneği oluşturdıklarından, bu mesele her zaman gözden geçirilip ona yeni bir anlam yüklenebilir. Bu Müslüman gelenekteki esneklik modellerinden biridir; inancın gündemindeki bazı maddeler önem sıralamasında aşağı veya yukarı kayabilir, belki önemlerini de kaybedebilirler. Fakat bu maddeler daha sonra tekrar önem kazanıp yeniden ifade edilme ihtiyacı gerektirebilir, ve bu durumda literatür geleneğinin varlığıyla çatışmayacak bir şekilde bu maddelerin yeniden ifade edilmesi gerekebilir.

Her Müslüman Allah'ın bir olduğunu kabul eder, fakat bunu nasıl ifade eder? İbn Sînâ, veya Orta Çağ Avrupasında bilindiği şekliyle Avicenna, Allah'ın felsefî tanımını Sünnî teolojik çevrelerde hemen kabul görmeyen bir ifadeyle zorunlu varlık (*vâcib el-vücûd*) olarak ifade etti. Fakat filozofları takdir eden âlimlerin etkisiyle, özellikle de doğru inancın sözcülüğü gibi şüpheli statüsüne rağmen İbn Sînâ'nın eserlerinden büyülenen Fahreddin Râzî'nin (v. 1209) etkisiyle zorunlu varlık olarak ifade edilen Allah kavramı Sünnî İslam'da kabul edilir oldu. Sünnî gelenekte dahi daha sonraki akîdelerde Allah sadece bir değil, aynı zamanda zorunlu varlıktır.

Görüldüğü gibi doğru inancın ifade edilmesinde gelişme modelleri ve toplum içinde kabul edilmiş tartışmalı alanlar vardır. Hem gündemdeki ilgili maddeler hem de bu maddeleri ifade ediş şekli zamanla değişebilir. Böyle olunca ortodoksluk tam olarak nerede? Ortodoksluk akîdenin bu veya şu ifade şeklinde, bu veya şu asırda, bu veya şu terminolojide mi yatmakta?

Meseleyi basitleştirmek için bir anlık ortodoksluğun akîdeleri yazan fakihlerin tartışma geleneğinin içinde yattığını söyleyelim. Gördüğümüz gibi burada daha önce İslam'ı Roman Katolikliğiyle karşılaştırırken sunduğum bir dizi fikre geri döndüm; şöyle ki, Müslümanlar bir tartışma sürecinin içindeler, devam eden kendi mazilerini yorumlama süreci. Müslümanların 1500 yıl sürececek bir formül oluşturmaya değil, geçici bir formül oluşturmaya çalıştıkları görülmekte -ve bu büyük bir avantaj olabilir. Bu veya şu âlimin ifade tarzı ne kadar ateşli, güçlü, veya teferruatlı olursa olsun, hatta ne kadar etkili olursa olsun, bu ifade tarzı son ifade tarzı değildir. Toplumun âlimleri birbirlerine danışarak, birbirlerini dinleyerek, akîdeyi yavaş yavaş geliştirmekte, değiştirmekte -ve belki çok fazla olmasa da- iletmekte. Bununla birlikte inancın özü devamlı orada durmakta: Allah'ın bir olduğu inancı, Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu, ve bir anlamda anlaşılması zor da olsa Allah'ın isimlendirilebilir sayılabilen sıfatlarının olduğu.

Müslümanların Allah'ın sıfatlarından ne anladıkları meselesi her zaman zor bir mesele olmuştur. Âlimlerin bu inancı anlayış tarzlarını nasıl ifade ettiklerini burada izah etmek mümkün değil. Belki de daha zor olan Kur'an ve onun statüsü ile ilgili, bir anlamda onun Allah'ın yaratılmamış kelimesi olduğu meselesidir. 19. Asırdan itibaren Kur'an'ın Allah'ın yaratılmamış kelimesi olduğu meselesinin gündemden düştüğüne, hatta hepten terk edildiğine dair bazı deliller var. Hatta günümüzde bir çok Sünnî Müslüman bunun akîde sistemlerinin önemli bir maddesi olduğunu dahi bilmiyorlar. Gerçekten de bazı önemli yazarlar, Kur'an'ın herhangi bir anlamda Allah'ın yaratılmamış kelimesi olduğunu iddia etmenin sadece önemsiz değil, aynı zamanda da gereksiz

bir madde olduğunu öne sürmekte. Buna rağmen bu madde geçmişte değişik zamanlarda akîdenin en önemli ve kıdemli maddelerinden biriydi.

Böylece genel bir noktaya varmış bulunuyoruz; şöyle ki, akîde kendilerini ortodoksluğun özü olan tartışma geleneğiyle meşgul edip kendilerini bu geleneğe adanmış âlimler tarafından hazırlanmış bir dize inançlardan oluşur. Fakat bu ortodoksluğun dış sınırları nelerdir? Söz gelimi kişi ne zaman bu sınırın kenarından düşüp Sünnî Müslüman olmaktan çıkar? Bu noktada yukarıki sorudan vazgeçip farklı bir yaklaşım denememe müsaade edin. Çünkü akîde literatürü geleneğinin ortodoksluğun özünü temsil ettiğini kabul etsek bile bu kabulde tatminkâr olmayan bir şey var. Bir şeyin dışarıda bırakıldığı görülüyor: Fıkıh kastediyorum. Açıkça görülüyor ki İslam, esas teolojik özelliği fıkıh olan bir dindir, buna rağmen akîdeler nadiren fıkıh zikrederler. Şu bir çarpıcı gerçektir ki bir çok fıkıh kitabı (hem *furû'* hem de *usûl*) akîdeyle ilgili ifadeler içerir, ama akîdeler fıkıhla ilgili ifadeler içermez. Ortodoksluğun dış sınırlarıyla ilgili sorumuz bağlamında bu ifade ettiğimiz gerçekte belki de önemli bir sembolizm vardır. Fıkıh kitapları akîdeyle ilgili ifadeler içermekte olduğu halde bunun tersi doğru değildir (Allah'a ve onun peygamberine itaatle ilgili emir ifadeleri fıkıhla ilgili ifadeler olarak görülürse bunlar istisna).

Eğer biz ortodoksluğun tanımını arıyorsak en azından fıkıh bazı referansları da içeren bir tanım aramalıyız. Bu nedenle buraya kadar söylediğim her şeyi sınırlandırıp değişik açıdan tekrar başlamak istiyorum. Tamamen teorik bir bakış açısıyla, bütün zamanlarda tüm insanların dinî inançlarını sınırlı sayıda kategorik başlık altında sınıflandırabiliriz. Bu yönde bir gayret göstermeme müsaade edin. Hatta bu makalenin sınırlı maksadı nedeniyle şu iddiada da bulunacağım; mümkün olan bütün dinî inanç formları aşağıdaki beş başlık altında incelenebilir: Metin, toplum, irfan, akıl ve karizma.

Bazı insanlar Allah hakkında bilgi edinmenin yolunun metin aracılığıyla, yani Allah'ın bizim metin veya vahiy diye isimlendirdiğimiz bir dizi yazılı metinler vasıtasıyla kendi varlığını bize bildirmesiyle olduğunu iddia etmekte. Diğerleri şunu iddia eder; Allah'ın kendini insana bildirmesi vahiy yoluyla değil, veya özellikle vahiy yoluyla değil, fakat toplum vasıtasıyladır. Şöyle ki, belirli bir toplum Allah tarafından seçilip, bu toplum içinde doğru inanç ifade edilip muhafaza edilir, çünkü bu toplum Allah'ın garantisini altında olup hatadan korunmuştur. Üçüncü bir grup, Allah hakkında bilgiye giden yolun irfan vasıtasıyla olduğunu iddia eder -irfan kelimesini burada mistik bilgi için kullanıyorum. Şöyle ki, belli bir şahıs, mübarek bir insan, dua veya riyâzî eğitimle Allah ile vasıtasız iletişim kurmayı başarabileceğini iddia eder. Dördüncü bir grup, Allah'ı anmanın yolunun akli kullanmak olduğunu ve insan aklının Allah hakkında tam bir bilgiye ulaşmak için yeterli olduğunu iddia eder. Belki de Müslüman filozoflar bu bakış açısının temsilcileridir. Son olarak bazı toplumlar, Allah'ın mesajını ifade edip korumak için nesiller boyunca belli bir şahsı tayin ettiğini söylerler. Bu gruplar belki de bu şahsın özel bir karizmaya ve Allah hakkında bilgiye sahip olduğunu, ve bir şekilde bu şahsın Allah tarafından korunup doğru inancın ona verildiğini iddia ederler.

Şimdi burada benim yaptığım, en azından teoride, nazarı kategoriler olarak batabileceğimiz beş kategori resmetmek. Teorik olarak, Allah'ın kendini insana bildirmesinin tek yolunun, söz gelimi, karizma olduğunu iddia eden bir din olabilir. Bu bildirme, toplumun lideri olan ve topluma Allah hakkında bilgi ve toplumun Allah'a karşı vazifelerini bildirecek belli bir şahsın seçimiyle olur. Fakat pratikte çoğu din beş kategorinin karışımına sahiptir. Dinler hem Allah'ın vahiy olan metne, ve belki de toplum

içinde devamlı doğru inancın olduğunu iddia eden bir teoriye, ve de belki de buna ilaveten toplum içinde Allah ile mistik yolla vasıtasız irtibat kuran insanlar olduğunu iddia eden teoriye sahiptir. Gerçekte Hinduizm, İslam ve Hıristiyanlık gibi dünyanın büyük dinî gelenekleri değişik oranda bu beş unsura sahiptir. Bu gerçek İslam'ın içindeki iki büyük ortodoks gelenek olan Sünnîlik ve Şîîlik için de muhtemelen doğrudur. Buna ilaveten büyük bir dinî gelenek içinde de yukarıda sunduğum beş parçalı epistemolojiden herhangi birine karşılık gelen hareketlere de işaret edebiliriz. Kendimize Allah hakkında bilgi nasıl elde ederiz diye sorduğumuzda, bence bu soru bizi yukarıdaki epistemolojik sınıflandırmaya götürmektedir. Ve bence her din bu beş epistemolojik kategoriye dayanılarak analiz edilebilir.

İslam'da değişik şekilleriyle İmamiyye ve İsmâîlî Şîası karizmaya vurgu yapan ve değişik derecede de olsa karizmanın, bizim Allah hakkında bilgi edinmemizin en yüksek ve en önemli şekli olduğunu söyleyen toplumlardır. Yine İslam'da Allah hakkında bilgi edinmemizin yolunun akıl olduğunu vurgulayan iki toplum veya grup vardır. İlk topluluk Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından temsil edilir. Diğer önemli grup 9. ve 10. ve daha sonraki asırlarda ortaya çıkan tarihsel Mu'tezile grubudur. Mu'tezile, Sünnîler tarafından dışlanmıştı. Çünkü Sünnîlere göre onlar aklın rolüne fazla vurgu yapmışlardır. İslamî bağlamda irfan terimi esas itibarıyla sūflere karşılık gelir.

Sünnîler bu epistemolojik arenanın neresinde durmaktadır? Okuyucu belki de benim argümanımın yönünü sezmiş bulunmakta. Ben Sünnîlerin metin ile toplum arasında durduklarını, veyahut da daha ziyade her iki kategoriye de vurgu yaptıklarını iddia etmek istiyorum. Böylece ben bazı batılı ilim adamlarının Sünnî İslam'ı sunuş yöntemlerinin biraz karşısına geçmiş oluyorum. Genellikle onlar Sünnî İslam'ı metne itimat eden bir toplum olarak sunuyor görünmektedirler. Fakat ben bu ilim adamlarının, Müslümanlar dinlerini ifade edip geliştirmek için düşünme ameliyesine daldıklarında gerçekte ne olduğunu yeterince yakalayamadıklarını düşünüyorum. Burada bizim, en önemli Allah anlayışının hareketli bir toplum içerisinde olanların genel kabulüyle ifade edildiği bir dinle karşı karşıya olduğumuzu düşünüyorum. Gerçekte ben Sünnî İslam'ın metne vurgu yapan dinden ziyade, topluma vurgu yapan bir din olduğunu iddia etmek istiyorum.

Sünnî İslam'ın ana unsurları nelerdir? Bu din, tarihin belli bir anında Allah'ın Muhammed isminde bir peygamber gönderdiğini beyan etmektedir. Muhammed ilk peygamber değildi, ondan önce gelmiş birçok peygamber vardı: Âdem, Nûh, İbrâhim, Mûsâ ve İsâ gibi. Gerçekte bu bilinen listenin ötesinde bir çok peygamber daha vardır, çünkü peygamberlerin toplam sayısının 124 bin olduğu söylenmektedir. Bunlar arasından 300'ü (İbn Kuteybe *Kitâb el-Ma'ârif*'inde 315 diyor) bir şekilde metin getirdi. Bu peygamberler sayesinde, ve özellikle peygamber Muhammed sayesinde biz metne veya vahye sahibiz. Tarihe ilâhî müdahale, asırlar boyunca, Allah'ın peygamber Muhammed'in mesajıyla zirveye çıkıp bir anlamda da sona eren, farklı insan topluluklarına peygamber göndermesiyle kendini göstermiştir. Onun mesajının neticesinde bütün insanlığa -çünkü onun bütün insanlığa çağrısı Muhammed'in mesajının en önemli ayırt edici özelliğidir- iki grup metin kalmıştır; Kur'an ve Hadis. Bu metinler Sünnî Müslümanlar için vahyin içeriği ve tezahürüdür. Bu metinler, kendi inançlarını izah edip yorumlarken, Müslümanların başvurduğu metinlerdir.

Bu metinler kurtuluş tarihinin mirasçılarıdır. Burada 'kurtuluş tarihi' terimini herhangi bir dinî gelenek tarafından, bir anlamda o dinin tanımını yapmak için ön plana çıkardıkları tarih parçasını ifade etmek için kullanıyorum. Genç Müslümanlar eğitilir-

ken onlara okulda, gençliklerinin uygun döneminde, sadece kendi bölgesel ve ulusal tarihleri öğretilmez; aynı zamanda Müslüman olarak onlara Âdem, Nûh, İbrâhim, ve diğer peygamberlerin, ve de Muhammed'in hayatı da öğretilir. Çocuklar için peygamber hikâyeleri olduğu gibi yetişkinler için de peygamber hikâyeleri vardır. Bu hikâyeler, Müslümanların kurtuluş tarihinin ana unsurlarıdır. Kurtuluş tarihinin neticesi olarak (bu tarih Muhammed'in peygamberlerin sonu olması nedeniyle şimdi sona ermiştir) biz vahye veya metne sahibiz. Burada muayyen bir terim önemli değil; referans, otorite oluşturan bir dize metnedir. En azından teoride, Müslüman toplum teoloji ve fıkıh sistemini bu metinlerden çıkarmaktadır, ve her iki sistem de bir yorumlama ameliyesi neticesinde Kur'an ve Hadis'e referansla açıklanıp desteklenmiştir.

Bazı Müslümanlar haklı olarak metin ve vahiyden çıkardıklarının gerçekte bir yaşam tarzı olduğunu söyleyeceklerdir. Metin ve vahyin yorumu bizi Müslüman toplumun pratik ve tarihsel tecrübesinin bütününe götürdüğü sürece bu söylem doğrudur. Fakat ben burada Müslüman toplumun entelektüel tecrübesine odaklaşmak istiyorum. Teoloji, fıkıh ve tefsir, entelektüel geleneklerinin vahiyden, diğer bir deyişle Kur'an ve Sünnetten çıktığını iddia eden Müslüman inancının bu yönüne odaklaşmak istiyorum. Gerçekte Sünnî İslam'ın bütün entelektüel geleneğinin belli literatür türleri altına konabileceğini teklif etmek mümkündür. Bu türler veya eser grupları sayesinde, Sünnî toplum kendisi ile Allah ve onun peygamberi arasındaki ilişkiyi nasıl anladığını ifade eder. Bir şema halinde sunacak olursak bu listenin tamamı şöyledir (burada özellikle Sünnî topluluğa referans verdiğimi vurgulamak istiyorum): Kısas-ı Enbiya, Sîret-i Nebî, Kur'an, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Tefsir ve Şerh-i Hadis.

Kısas-ı Enbiya (kelime anlamıyla peygamber hikâyeleri demek) Müslümanlar için kurtuluş tarihinin yeniden anlatımını sunan literatür türüne işaret eder. Bu amacın devamı olarak, fakat farklı bir tür (literatür geleneğinin terminolojisi açısından farklı) Sîret-i Nebî literatürü tarafından tanıtılır. Bu tür, peygamber Muhammed'in biyografisini sunar. Şüphesiz Muhammed'in biyografisinin değişik tasavvur şekilleri olduğu gibi, peygamberlerin hikâyelerinin de değişik tasavvur şekilleri vardır. Her nesil bu malzemeyi değişik şekilde yeniden yazmaktadır. Sonraki nesiller önceki nesillerin eserlerini yeniden tanzim edip onlar üzerine şerhler yazmaktadırlar. Her nesil, bazı insanlar entelektüel, bazıları da beş yaşında olduğu gerçeğini göz önüne alıp bu malzemeyi farklı şekilde kullanmaktadır. Beş yaşındaki bir çocuk için peygamberlerin hikâyeleri ve peygamber Muhammed'in biyografisi, muhatabın daha yaşlı, eğitilmiş ve entelektüel olduğu durumdakinden çok farklı bir şekilde anlatılır.

İslam'da vahyin gövdesi Kur'an ve Hadis tarafından temsil edilir. Bu ikisinin ötesinde, ve bir şekilde yorumlama yoluyla bu ikisiyle ilişkili olarak, büyük entelektüel türler olarak İslamî teoloji olan Kelâm, İslam hukuku olan Fıkıh, Kur'an üzerine yapılan yorumları ifade eden Tefsir ve Hadis literatürü üzerine yorumları ifade eden Şerh-i Hadis türleri vardır. Müslüman toplumun sadece Kur'an üzerine değil fakat Hadis üzerine de yorumlar üretmesi bu iki kaynağın da vahiy statüsüne sahip olduğu, her ikisinin de mana ve önem aramak için yorumlanmasının gerektiği gerçeğini bize hatırlatır.

Şimdi herhangi geleneksel bir Müslüman kütüphanesine, özellikle de Sünnî Müslüman kütüphanesine gittiğinizde, direkt olarak dinle alâkalı oldukları sürece, o kütüphanedeki kitapların çoğunu bu ana başlıklar altına yerleştirebileceğinizi düşünüyorum. Bu iddiayı şüphe götürmez kesinlikte ifade etmek için kendi kategorilerime bir yorum eklemek zorundayım. Örnek olarak, Müslüman toplumun karşılaştığı problem-

lerden biri, doğru hadis konusundaki sınırları koymaktır. Bazıları esas ve genel kabul görmüş, diğerleri geniş ve tartışılmaz önemde, ve de yine diğerleri marjinal statüye sahip ve tartışmaların odağında olmak üzere birçok hadis koleksiyonu vardır. Müslüman geleneğin bir özelliği bu geleneğin sınırsız bir genişlikte hadis literatürü gövdesini kabul ettiğidir. Bu literatür gövdesiyle ilişkili olan ve bu literatür içinde şekillenmiş olan eleştirel değerlendirme metodu vardır. Hadis üzerinde nasıl hüküm verileceğine dair fikir veren bir dize ve değişik tipte kitaplar vardır. Bu kitapların en önemlileri belki de hadis nakledenleri sınıflandırma metodolojisi sunan, böylece hadislerin değerlendirilmesini mümkün kılan *cerh ve ta'dil* kitap türü olarak bilinen kitaplardır. Bu makalenin amacına uygun olarak, bu tipteki bütün kitapları *şerh-i hadis* genel başlığı altında toplamak istiyorum. Kur'an'ın kelimeleriyle, edebî stiliyle, nesih olayıyla, veya Suyûtî'nin Kur'an ilimlerine giriş (*El-İtkân fî Ulûm el-Kur'an*) gibi geniş çalışmalar da dahil olmak üzere, Kur'an'la alâkalı bir çok değişik tip kitapların hepsini tefsirin bir parçası olarak sınıflandırmak istediğim gibi. Bu şekil sınıflandırma ümitsizlik nedeniyle değil - çünkü İslamî dinî literatür daha dikkatli analiz edilip sınıflandırılabilir- fakat sadece pratik uygunluk açısından dır.

Benim bu türleri tasvir edip bunların geleneksel bir kütüphanenin içeriğinin ekseriyetini oluşturduğunu iddia etmemdeki amacım, İslam Ortodoksluğunun sınırlarının bu listede ifade edildiğini ortaya koymaktır. En geniş anlamıyla İslam, bilhassa Sünnî İslam, işte bunlardan oluşur. İslam; Kısas-ı Enbiya, Sîret-i Nebî, Kur'an, Hadis, Kelâm, Fıkıh, Tefsir ve Şerh türlerinin ihtiva ettiği her şeydir. Bu başlıklar altına konan ve Müslüman literatür tecrübesinin tartışma geleneğinin içinde tutulan her şey İslam Ortodoksluğunun sınırları içine aittir. Ve bunlar tartışma sınırlarıdır, çünkü bu eserler içinde ne işlenebilir sorusu herhangi bir esere, veya bir asrın eserlerine, bir okul veya bir coğrafî bölgeye atıfla belirlenmiş değildir. Sünnî İslam'ın ortodoks geleneğini ifade eden literatür ana unsurlar açısından çok belirgindir -ve çok tartışmalı ve birbiriyle uzlaştırılmaları zor görülen İbn Teymiye ve Fahreddin Râzî gibi figürler dahi geleneğin içinde tutulmalıdır- fakat bu literatür, zaman ve ilmî çalışmaların ilerlemesiyle merkeze daha yakın duruma gelebilecek veya merkezden uzaklaşabilecek önemsiz ve tartışmalı figürlere yönelik olarak neredeyse sınırsız bir genişlik sunmaktadır.

Merkezin tartışmalı olduğu, sınırların zorlandığı böyle geniş bir geleneğe kişi herhangi bir şey dışlandı mı diye tereddüt eder. Ortodoksluğun sınırlarına dair bu inceleme bir muayyen inancın veya bir dize inancın bu sınırların dışında kaldığını ispatlayabilir mi? Kısa bir süre tefsiri düşünelim. Tefsir, bir kullanım alanına göre, Kur'an üzerine yapılan yorumlara delâlet eden bir terimdir. Bir tefsir eseri dilimlere ayrılmış şekilde, Kur'an'ın bütün metnini ihtiva eder; müfessir önce bir dilim sunar ve sonra da bu dilimin ne anlama geldiğini söyler -bu dilimin ne anlama geldiği hakkında kendinden önceki insanların ne dediğini söylemeden bu dilimin ne anlama geldiğini de söylemez. Tefsir eserlerinin ayırıcı özelliği, falanca ve filanca insanın Kur'an'ın filan parçasının şu manaya geldiğini ima eden nakillerden oluşmasıdır. Çok benzer bir hâdise, benzer edebî format, fıkıh eserlerinde de bulunur. Tek bir metin zamanın ve ilmî çalışmanın onun üzerindeki etkisiyle parçalanmıştır. Tek bir anlamın imkânı kaybedilmiş, mesaj parçalara ayrılmış, ve bütün parçalar günümüze taşınmıştır, çünkü biz tek bir Kur'an ayeti üzerinde, bu ayetin ne anlama geldiğine dair on değişik âlimin on değişik görüşle yorum yaptığını buluyoruz. Sınırlar olmakla birlikte zaman geçtikçe Kur'an'ın anlamının daha da geliştiği yönünde bir eğilim vardır. Ve yine Müslümanlarda direkt olarak yorum yapmama yönünde bir eğilim vardır. Bir âlim geniş bir tefsir yazdığında

önce o, şüphesiz Peygamber'in kendisinin görüşü de dahil, sahâbîler, sonraki nesil gibi otoritelerin görüşlerini tetkik etmekte, ve sonunda 'benim görüşüm de şudur...' veya 'benim tercih ettiğim görüş de şudur...' diyebilir; böylece Kur'an'ın manasını söylemekten ziyade, gelenek içinde tercihleri ifade eder. Müslüman âlimin Kur'an ile oturup, kendi aklını kullanarak, kendi edebî yetenekleri ve muhayyilesiyle 'Ben şunun x anlamına geldiğini düşünüyorum' dediği neredeyse hiç vuku bulmaz -açıkçası 19. asırdan önce bu hiç olmadı diyeceğim. Bu şey vuku bulduğunda da, genellikle bundan sorumlu olan âlim sapıklık ithamıyla karşılaşır.

Belki de bunu yapan tek şahıs Bâbî hareketinin, ve dolaylı olarak da Bahâî inancının, kurucusu olan Bâb, yani Seyyid Ali Muhammed Şirâzî'dir (v. 1850). Bâb, Kur'an'ın Yusuf sûresinin (12. sûre) tefsirini yazdı. Onun yaptığı, en azından, sonunda kendi görüşünü belirtmek gibi görünüyor. Onun eserinde ortodoks teknik olarak isimlendirilebilecek bazı izler vardır, fakat sonunda o, Kur'an'ı kendi dinî tecrübesini ifade etmeyi teşvik amacıyla kullanmıştır. Bâb, hayatı boyunca hem yeni bir din kurucusu gibi görüldü, hem de sonunda da yeni bir din kurucusu olduğu iddia edildi. Bu ortodoksluktan sapmaydı, tefsirinde toplumun tecrübesini takdir etmemesiyle sembolleşen geleneğin terk edilmesiydi -burada nesillerin tefsirle alâkalı faaliyetlerinde temsil edilen entelektüel tecrübeyi kastediyorum. Bu belki de tuhaf ve bizim hakkında sıkça duyduğumuz din gibi görülmüyor, buna rağmen vâkıa gerçekten de böyle: İslam'ın entelektüel geleneği her gelen neslin önceki nesillerin eserlerine bakıp onları değerlendirmesini bir zorunluluk olarak görmektedir. İslam nesilden nesile metnin ve vahyin orijinal kelimelerine dönen bir din değildir. Bir âlim buna yeltenip orijinal kaynaklara dönüp, onlara ön yargısız bir gözle baktığında (eğer böyle bir şey varsa) insanlar bu tavırdan şüphelenmekte, ve Bâb'in durumunda olduğu gibi) o âlim reddedilmeye mahkumdur.

Bâb'dan daha az radikal insanlar bile dışlanmaktadır. Örnek olarak, İslam'daki Zâhirî ve Selefi diye isimlendirilen hareketlerin kaderini düşünün. Bu terimler sırayla (vahyedilen metnin Zâhirî anlamına dönmeyi îma eden) Zâhirîlik ve (ilk toplum değerlerine dönme anlamında) İbtidâîlik şeklinde tercüme edilebilir. Bu terimler ana geleneğin bu küçük geleneklere yönelik bakış açısını tescil etmektedir. Bu geleneklerin geriye yönelme, ibtidâî toplumun metinlerinin aynı kelimelerine doğru bir eğilime sahip oldukları düşünülmüştür. Ana gelenek büyük hukuk okulları (Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî) ve ana teolojik gelenekler (Eş'arî ve Mâturîdî) tarafından temsil edilmiştir. 13. ve 14. Asırlarda yaşayan büyük Selefi düşünürü İbn Teymiye'nin 20. asır İslam'ı üzerinde büyük etkisi olmuştur, fakat ölümünü takip eden asırlarda o çok az bir etkiye sahipti. 19. Asırda onun düşünceleri canlandırılmış, ve daha önce farklı algılanmasına rağmen, onun iyi düşüncelere sahip olduğu keşfedilmiştir.

Tekrar geleneksel Müslüman kütüphanesinin içeriğini değerlendirmeye dönmemeye müsaade edin. Bu çeşit bir kütüphaneye âşina olanlar önemli bir literatür türünün, Müslüman kütüphanesinde önemli bir yere sahip bir türün, eksik olduğunu fark edebilirler. Bu (nesiller anlamında) *tabakât* türüdür, biyografik eserlerdir, ve bu türü bilinçli olarak dışarıda bıraktım, çünkü, bu türü şimdi gündeme getirmek benim amacımı gerçekleştirmeye yardım etmektedir. İslam'daki en üretken literatür türlerinden biri olan *tabakât* literatürü, her ne kadar bir çok uzmanlık bölümleri varsa da, esas itibarıyla tek bir şekilde uymaktadır: Bu tür, bilginin nesilden nesile aktarılmasını kaydetmektedir. Gerek fukahayla, gerek müfessirlerle, gerek hadis uzmanları veya her çeşit ulema ile ilgilenilsin, bu eserler İslam'ın tarihsel tasavvur edilmesini sunar; bu eser-

ler ana mesajın sadece vahyedilmiş metinlerin içinde değil, aynı zamanda bu metinler hakkında asırlarca nesilden nesile aktarılmış öğretide de muhafaza edildiği iddiasını sunar. Tabakât türü, Müslümanların kendi dinlerini ifade etmelerinin önemli bir parçasıdır, böyle olunca da benim yukarıdaki iddiamı doğrulamaktadır. Şöyle ki, Sünnî İslam bir anlamda her şeyin metne dayandırıldığı, fakat bir anlamda da devam eden bir dindir. İslam mensuplarından zaman içinde gelişen (ve âlimler tarafından temsil edilen) toplumun uygun bir şekilde tanınmasını talep eder görünen bir dindir. Literatür şeklindeki sonraki her katılım -ve düşünce önceden belirlenmiş literatür şekil ve türleri yoluyla oluşur- sonraki her inanç ifadesi, veya Kur'an'ın anlamıyla ilgili bir değerlendirme toplum tarafından üretilen daha önceki ifadeleri hesaba katar. Sünnî İslam içinde metin/vahiy ve toplum epistemolojik kategorileri daima dengede tutulur, ve diyeceğim ki, denge devamlı metinden yana değil toplumdan yana tutulur.

Bu meseleyi tamamen halletmiyor. Görüldüğü gibi ben henüz ortodoksluğun sınırlarına ulaşmadım. Benim ilk adımım, ortodoksluğun sınırları yukarıdaki paragraflarda tanımladığım geniş edebî geleneğinin içinde olan, veya olabilecek şeyler tarafından temsil edildiğini iddia etmektir. Fakat bu edebî gelenek diğer edebî geleneklere de atıflar içermektedir. Örnek olarak verirse, bu gelenek Mu'tezile'nin, filozofların, sûfîlerin ve bazen de İmâmiye ve İsmâilî Şiasının eserlerine atıflar içermektedir. Ve bana öyle geliyor ki, biz ortodoksluğun sınırlarını sadece bu sınırlar burada, Sünnî topluluğun edebî geleneğinin içindedir diyerek değil, aynı zamanda da orada, yani Sünnîlerin kendi pozisyonlarını belirlemek için gerekli gördükleri diğer geleneklerin ilgili yönlerinin içindedir diyerek tanımlamaya çalışabiliriz. Bir anlamda, Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile'nin konumunu muhafaza edip hatırlatmak Sünnî pozisyonun zorunlu alt yapısını oluşturur. Gerçekten de ilâhî sıfatlar konusunda Mu'tezile'nin pozisyonunu açıkça hatırlatmadan, bunu Sünnî pozisyonu ayırt edip açıklayan önemli farkların odağı yapmadan, Sünnîlerin pozisyonunu ifade eden çok az teşebbüs vardır. Paralel ve yanlış geleneklerin açıkça tanınması ortodoks geleneğin bir parçasıdır. Ve Ortodoks geleneği bu gelenekten saptığı kabul edilen geleneklerden ayıran sınırların tartışmalı incelemesi olmadan, ortodoksluğun ifade edilmesi başarılmaz.

Burada mesele, metinlerin başka metinlere atıf yapma yolunu ifade eden bir terim olan 'intertextuality' kavramıyla açıklanabilir. Diğer metinlere atıflar zımnî olabileceği gibi -şu anlamda ki, roman, roman diye bir şeyin geniş bir türünün varlığını ima eder- alenî de olabilir. Zımnî atıflar çok ilginç olmakla birlikte bunların değerlendirmesi de zordur. Bizim şu anki araştırmamız açısından açık ve şimdilik faydalı olan şey şu gerçektir; Sünnî Ortodoksluğu oluşturan bu literatür bölümü içinde, Mu'tezile'nin, filozofların, Şîî'lerin ve sûfîlerin eserlerinden oluşan diğer literatür bölümüne birçok açık atıf bulunmaktadır. Bu açık atıflar faydalı ve iş görür olduğu kadarıyla, bu alternatif geleneklere Ortodoks İslam'da, bu bağlamda Sünnî İslam'da, yer verilmiştir. Bu atıflar reddedildiği kadarıyla biz de Ortodoks İslam'ın sınırlarının tanımına yaklaşıyoruzdur.

Şimdi, tahkik edebildiğim kadarıyla, Sünnî gelenek İsmâilîlerle ilgili herhangi bir şey zikrediyorsa, bu açık ve seçik bir şekilde reddetmek içindir. Sünnî İslam'ın en kesin sınırlarından biri, onu İsmâilî inancından ayıran şeydir. 11. Asırda Gazâlî, kendi zamanındaki İsmâilîleri isimlendirdiği şekliyle, Tâlîmiye'ye saldırdığında Gazâlî'yi harekete geçiren şey İsmâilîlerin felsefî gücünün etkisiyle Sünnîliği tanımlamasında benzer bir güç inşa etmek bir ihtimaldi, fakat sonraki devirlerde İsmâilîler çok az önemsenmişlerdir. Örnek olarak filozofların aksine İsmâilî yazarlar sonraki Sünnî yazarların kendile-

rini tanımlamaya yönelik tartışmalarında önemli bir yer işgal etmezler. Bu literatür bölümünde İmâmiye Şiasına da özellikle atıf yapılmadığı ve genel olarak bu grubun sevilmediği de doğrudur. Sünnî bakış açısından Şiîlerin esas hatası, onların Peygamber Muhammed'i takip eden tarihsel hilâfeti tanımayı reddetmeleri sıkça vurgulanır ve bu muhakkak ki Sünnî geleneği tanımlamanın esaslı bir parçasıdır. Fakat gerek hukuk, gerek teoloji veya felsefede olsun, büyük Şiî yazarlar geleneği Sünnî gelenek içerisinde neredeyse hiç önemsenmez. Yukarıda tanımladığım karizma epistemolojik kategorisinin açıkça Sünnî İslam'ın sınırlarının dışında olduğunu söylemek istiyorum. Bunun istisnası, her ne kadar bu gibi şeyler Sünnî bağlamda Şiîlikten ziyade sûfiliğe asimile edilmişse de, popüler seviyede Sünnî İslam Ali b. Ebî Tâlib'in müstesna statüsü hakkındaki bazı inançları uzlaştırmaya çalışmıştır.

Sünnî *kelâm* geleneği Mu'tezile'ye sıkça atıfta bulunmakta, ve Mu'tezile tarafından ifade edilen bazı görüşlerin aşağı yukarı Sünnî İslam için kabul edilebilir olduğu bir çeşit değişken bir pozisyon oluşturmaya çalışmaktadır. İbn Teymiye gibi bazı âlimler Mu'tezile hakkında çok menfi bir tavır almışlardı; bunun aksine, bir başka Sünnî kelâmcı Fahreddin Râzî çok daha uzlaşmacıydı. Râzî, Sünnî gelenekle uyumunu değerlendirmek için Mu'tezile geleneğinden büyük bir oranda alıntı yapmayı, bunları izah edip açıklamayı gerekli gördü. İbn Teymiye'nin aksine Râzî bu alternatif geleneğin şiddetle karşısında değildi, daha ziyade bu geleneğe dayanıp, onu Sünnî İslam'daki alternatifleri keşfedip ifade etmeye yarayan bir araç yapmıştı. Bir diğer yönden Mu'tezile geleneği Sünnî İslam'la uzlaştırılmış kitaplar da üretti. Bunun meşhur örneği Mu'tezili müfessir Zemahşerî'dir (v. 1144). Her ne kadar onun tefsiri Mu'tezilî fikirler ihtiva etse de, iyi olan, Sünnîler için ilginç olan bir çok şey de ihtiva ediyordu ki, onlar Zemahşerî'nin eserine şerhler yazmaya başladılar ve bu eserlerde onun dediklerini ciddiye aldılar. Demek ki burada Sünnîlikle Mu'tezile arasındaki sınırda çizgi çok açık değil. Bir anlamda sınır tartışmalı olup, ilerleme ve gerileme örnekleri not edilebilir. Mu'tezile geleneği bir şekilde Sünnîliğin tarihinin bir parçası olup, Sünnîliğin kendini tanımlamasında daimî bir unsurdur.

Peki filozofların konumu nedir? Gazâlî kendince filozofların niçin kabul edilemez olduklarının sebeplerini meşhur bir şekilde ortaya koydu. Fakat bunu yaparken onlara ortodoksluğun sınırlarını belirlemede önemli bir mevki kazandırdı. Ve herkes de Gazâlî'nin tenkitlerinin tamamına katılmadı. Yine Fahreddin Râzî burada önemli bir şahıstır. Râzî, İbn Sînâ'nın eserleri ve fikirlerine hayran kalıp onun son ve belki de en parlak edebî başarısı olan *İşârât ve Tenbîhât*'ının özetini yazdı. Bu özet yazma gerçeğiyle, Sünnî kelâmcı olarak Râzî, İbn Sînâ'nın söylediklerinin en azından bazılarını kabul ettiğini gösterdi. Ve gerçekten de, İbn Sînâ'nın bir çok fikri ve terminolojisi Râzî'nin tefsirinde kendini göstermektedir. Böylece büyük oranda felsefî terminoloji ve düşünce Sünnî geleneğe sokuldu ve bu geleneğin parçası oldu. Şüphesiz bunlar kesin olarak geleneğin parçası olmadı. Çünkü, özellikle İbn Teymiye gibi Sünnî yazarlar filozoflardan şiddetle nefret ettiler. Demek ki Sünnîliğin içinde gerek filozoflar, gerekse Mu'tezile hakkında bir çeşit 'evet' ve 'hayır' eğilimi var; ve bu anlamda epistemolojik kategori olarak aklın Sünnî İslam içinde önemli, gerçi bayağı sınırlı, bir yeri vardır.

İrfanının konumu nedir? Burada sadece şunu söyleyeyim; görebildiğim kadarıyla 12. asırdan itibaren yavaş ve ısrarlı bir şekilde Sünnî literatür bölümü içinde Sûfilîği temsil eden literatüre artan miktarda lehte atıflar görülmeye başlandı. Yine burada karşı hareketi İbn Teymiye temsil etmektedir. O açıkça, bazı yönlerden, Sûfizmin Sünnî İslam için tehlike olduğunu düşündü. Fakat bu olumsuz değerlendirme başka yer-

lerde, belki de hepsinin üstünde ana fıkıh okullarının sûfî geleneğin dinî özlemlerine muvafakat verme yönündeki genel eğilimleriyle, daha olumlu değerlendirmelerle karşılık buldu. 19. Asra vardığımızda yukarıda tanımlanan literatür bölümü tarafından temsil edilen Sünnî İslam'ın, Ebû Abdullah el-Muhâsibî, Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî ve diğerleriyle başlayıp, son olarak da, sûfî literatürün en teferruatlı ve belki de en tehlikeli şeklinin sembolü olan, ve buna rağmen genel olarak kabul gören, *şeyhi ekber* İbn Arabî'yi kucaklayan, uzun ve devam eden uzman eserler geleneği olan irfan literatürüyle banşık olduğuna dair uzun bir atıf ve ifadeler geleneği ortaya çıktı.

Bu son nokta 19. asır Hanefî fıkıh eseri olan İbn Âbidîn'in (v. 1842) *Hâşiye Redd el-Muhtâr*'ına atıf yaparak çok kısa bir şekilde izah edilebilir. Bu eser bir fıkıh özetinin haşiyesinin haşiyesidir -bir eserin katmanlı haşiyesi, tesadüfen, yukarıda Sünnî dinî tecrübenin önemli bir parçası olarak tanımladığım devamlılığı, geleneği korumayı ve art zamanlı devamlılığı önemsemeyi güzel bir şekilde izah etmektedir. Fakat burada özel olarak İbn Âbidîn'in sûfî geleneğin eserlerine alenî olarak metinler arası atıf yaptığı bir kaç kontekste değinmek istiyorum. Hanefî fıkıh okulunun kurucusu Ebû Hanîfe'ye kısa biyografik atıfta bulunduğu bir yerde İbn Âbidîn, kendi zamanında genel kabul görmüş şu bilgiyi hatırlatmaktadır; bu büyük imamın fikhî metodolojisini takip edenler arasında İbrâhim b. Ethem, Ma'rûf el-Kerhî, Ebû Yezîd el-Bistâmî ve diğer meşhur sûfler gibi birçok Allah dostu vardı. İbn Âbidîn bu şahıslar hakkında söz ederken de Ebû Nuaym el-İsfehanî ve Kuşeyrî'nin eserlerini zikretmektedir. Bu eserlerden alıntı yaparak İbn Âbidîn, onların da (Sünnî) Müslüman toplumun tecrübesi hakkında bize geçerli bilgiler sunan otorite eserler arasında olduğunu tespit etmektedir. İbn Âbidîn okuyucusuna sadece Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan en önemli mistiklerin bazılarının fikhî Ebû Hanîfe'den öğrendiklerini söylemiyor, aynı zamanda sûfî geleneğin kendi kimliğini ifade ettiği literatürün de İbn Âbidîn'in kendi kimliğini ifade ettiği gelenekçe kabul edilebilir olduğunu da söylüyor. Hem bu hikâye (tarih) hem de bu metinler arası atıf, Ebû Hanîfe'nin fıkıh okulu ile, çok aşırı mistik görüşlere sahip olması nedeniyle kendisine şüpheyle bakılan Bistâmî ile dahi temsil edilen, mistik gelenek arasındaki ittifaka işaret etmektedir. Ebû Hanîfe'nin mistiklerle olan irtibatına dair bu hikâye, 19. asrın en güçlü mistik tarikatlarından birinin de ismi olan Şâzelî'ye özel atıfla daha da geliştirilmiştir. Böylece biz bir çeşit hikâye geleneğinin, Sûflük ile Sünnî İslam'ın irtibatına işaret eden bir dize hikâyenin geliştiğini görüyoruz. Bir başka yerde İbn Âbidîn, İbn Arabî'nin öğretisinin kabul edilip edilememesi meselesini ele almaktadır. İbn Âbidîn'in büyük mistiğin sorunlu felsefesine kolayca muvafakat verdiği söylenemez, fakat o bir çeşit muvafakatla, tadîl edilmiş bir kabulle, eğer doğru anlaşılırsa, İbn Arabî'nin fikirlerinde Sünnî İslam'a esasen yabancı bir şeyin olmadığını söylemektedir.

Sonuç olarak, Sünnî İslam'da ortodoksluğun sınırları hakkında son bir ifade sunmama müsaade edin. Entelektüel seviyede ortodoksluğun sınırlarını, yukarıda geleneksel Sünnî kütüphanesini oluşturan bir dize kitabın içeriğiyle birlikte bu ana dizede zikredilen alternatif geleneklerin (Şiîlerin, Mu'tezile'nin, filozofların, sûflerin, v.b.) ilgili yönleri temsil eder. Zorunlu olarak geniş bir anlamda, benim bu kitapları analizim şu şekilde bir sonuca iletmektedir; Sünnî İslam esas olarak toplum, metin ve irfanın, az da olsa aklın bulunduğu, ve hemen hemen hiç karizmanın bulunmadığı bir dindir. Ana unsurlar toplum ve metindir (ve bu sıra konusunda eminim), çünkü bunlar Sünnî literatürün önemli epistemolojik kategorileridir. Bu kategorilere irfan da ilave edilip o da önemli bir pozisyona getirilmelidir, çünkü, dengeli olarak, Sünnî literatür

bölümü, her ne kadar ifadesi farklı bir grup edebî metinlere dayansa da, sūfî tecrübenin dinî geçerliliğini kabul etmektedir. Sünnî Müslüman'ın kullanımındaki tecrübenin tamamı hem skolastik geleneği, veya önceki literatür bölümünde temsil edilen yorum geleneğini hem de sūfî literatür geleneği tarafından temsil edilen mistik geleneğini içerir.

Bu sonuçlara varırken bir zorluğun da farkındayım, şöyle ki, bu tasvir ettiğim durum 20. asır için ispatlanabilir bir gerçek değil. Lâik bir eğitim sistemi içinde 'din' öğreten bir üniversite hocası olarak ben sadece dinî hakikatin keşfedilmesi veya değerlendirilmesiyle değil, aynı zamanda da metinlerin analizi ile de ilgilenmekteyim. Bana öyle geliyor ki, akademik kontekste Allah'ın varlığı ve tabiatı, veya kurtuluşun imkânı hakkında hiç bir şey söyleyemem. Metinler ve tartışmalar hakkında, bunlara şekil veren inanç ve görüşler hakkında en azından biraz bir şey söyleyebilirim. Bu kontekste, dinî tecrübe hakkında akademik analiz alanının içinde, ispatlanabilir şekilde doğru veya yanlış olabilen, veya en azından analiz edilen durum için yeterli olan cevaplar vermeye müsaade eden sorular formüle etmek dahi mümkündür. Bu kontekste, İslam dünyasının her parçası da dahil, dünyanın her tarafından öğrenciler bu akademik analiz tecrübesine katılmaktadır. Yıllardır öğrencilerime bu veya şu kitabı okumayı önerdiğimde, okuması hem benim için hem de onlar için büyük bir zevk olan metinleri hiç zorlanmadan seçebilirim. Bu metinler bütün dünyada Müslüman entelektüel mirasını oluşturan, ve biz Müslüman olmayanlar için de, inancımız olmasa bile, paylaşım zevk alabileceğimiz insanlık mirasının parçalarıdır. Suûdî Arabistan'dan, Malezya'dan veya Afrika'dan, veya açık bir şekilde Şîî geleneğin üstünlüğü olmasına rağmen İran'dan gelen Müslüman öğrenciler Sünnî İslam'ı oluşturan edebî türlerden herhangi bir eseri okumaktan memnun olmaktadır. Fakat, eğer İbn Arabî'den okuma tekli fi yaparsam, kesin olarak biraz direnişle, bunun İslamî geleneğin esası, veya belki de bir parçası olmadığı imasıyla karşılaşırım. Başka ifadeyle, günümüz Müslümanlarının bir kısmında kendi toplumlarının tarihî tecrübesinin ana unsurlarından birini reddetme eğilimi vardır. Bu -ve burada ben akademik elbisemi çıkarıp, özür dileyerek, yargıç elbisemi giymekteyim- genel olarak bana çok sağlıklı bir eğilim olarak görünmüyor. Ben, eğer zengin, kompleks ve çeşitli bir geleneğiniz varsa, 20. asrın ihtiyaçlarının bunun daraltılmasından ziyade, bütün genişliği ile kabul edilmesini gerektirdiğini düşünmeye meyyalim. Günümüz Müslümanlarına gelenekleri geniş, kompleks ve teferruatlı bir miras, çok zengin dinî tatmin tarzları sunmasına rağmen onların bu mirası küçültmek için attıkları her adım kötü bir şey olmalı.

Modern Müslümanların bazısında neden kendi miraslarını küçültmek için bir eğilim var diye sorarsak, bunun nedeninin çok büyük ve önemli bir şahıs olan Muhammed Abduh'a (1849-1905) dayandığını bulacağımızı düşünüyorum. O, İslam'ı ıslah edip onu modern dünyaya uygun hale getirmeye çalıştı, ve bunu yaparken seçtiği metot da dışlama metodu idi. Bu bazı müspet neticeler de doğurdu, fakat onun dışladığı şeylerden biri de mistik geleneğin tamamıydı. O mistik bilginin çoğunun hurafe olduğunu iddia etti, takipçilerini mistikleri dinlememeye ve onlardan kurtulmaya çağırırdı. 19. Asrın sonunda mistik geleneklerin nasıl olduğu ve nasıl görüldükleri bilindiğinde, Abduh'un ne kastettiği anlaşılabilir, fakat, yine de bu Müslümanların bugün Müslüman olarak kendi yollarını bulmalarında iyi bir hareket noktası değildi. Gerçekte Muhammed Abduh da metin mi toplum mu tartışmasında yeni bir vurgu başlattı. Ben vakiada (Sünnî) İslam'ın topluma daha çok vurgu yapmakla beraber, metin ve toplum epistemolojik özellikleri bir araya getirdiğini söylemeye meyyalim. Muhammed Abduh,

Müslümanların 19. ve 20. asra intibak edebilmek için başlangıca dönmelerinin gerektiğini ima etti. Onun düşüncesine göre, büyük entelektüel geleneğin ürettikleri çok da harika değildi; ona göre, fakih ve kelmacıların ürettiği şeylerin çoğunun çok az bir değeri vardı, ve bunlar güvenli ve akıllıca dışlanabilirdi. Toplum geriye dönmeli, tekrar baştan Kur'an'la başlamalıydı. Muhammed Abduh için uygun fıkıh kahramanı, hepsinin büyük figürler olmalarına rağmen, Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfi, hatta İbn Hanbel dahi değil, İbn Teymiye idi. Ve onun faydası entelektüel gelenek için kaynak ve uyanış için slogan sunmasıydı; o İslam'da Selefî eğilimin en mükemmel temsilcisiydi.

Şimdi, Muhammed Abduh belki de haklıydı; belki de bu ileriye doğru gerekli bir adımdı, daha iyi ilerlemek için bir geri çekilmeydi. Fakat, genel olarak şunu söylemeye meyyalim; bu intikal döneminde İslam daha küçük bir gelenek olmaya başladı, ve, maalesef, Muhammed Abduh, daha önce sunulan ve hâlâ sadece Sünnî skolastik (yorum) geleneğinin içinde değil, aynı zamanda Sünnî geleneğin kendi arkasından taşıdığı diğer geleneklerin -tecrübenin kıymetli bagajı, kaçınılmaz külfeti- içinde de sunulmaya devam eden anlayıştan daha küçük, sınırlı İslam'ın müsebbibi oldu.

Not:

1. Burada tartışılan fikirlerin bir kısmı benim 'History and Nostalgia: Reflections on John Wansbrough's *The Sectarian Milieu*,' in *Method and Theory in the Study of Religion*, 9 (1997) adlı kitabımın 47-73. sayfalarında daha formel olarak geliştirilmiştir.