

Mutezilî Tarih Yazıcılığı: Makdisî'nin *Kitabü'l-Bed' ve't-Tarih'i**

Tarif KHALIDI**
Çev. Hayrettin Nebi GÜDEKLİ***

I

Herhangi bir toplumun tarih yazımı, genellikle, o toplumun kendini ve tarihteki rolünü anlama arzusunun bir ifadesidir. Fakat anlamak, çoğu zaman gerekçelendirmektir ve tarihî gerekçelendirme ise Kur'an ve Hadis'teki en erken başlangıçlarından modern zamanlara kadar, müslüman tarih yazıcılığının süregelen bir özelliği olmuştur. Müslüman tarih yazıcılığının yükselişini sağlayan temel sâik, İslâm'ı, tarihî olarak diğer milletler ve inançlar ile ilişkilendirme ve İslâm tarihi ile İslâm öncesi yahut İslâmî olmayan tarih arasındaki ilişkiyi tanımlama çabasıydı. Bir başka sâik, erken dönem İslâm'ındaki çeşitli ekollerin, kendi politik-teolojik görüşleri için tarihî süreklilik ve geçerlilik itibarını elde etme arzusuydü. Bu son sâik, yeterli ilgiye mazhar olmamıştır, bunun sebebi kısmen, bu ekollerin çoğunun en erken görüşlerinin kesin bir şekilde belirli bir ekole nisbet edilerek belirli bir tarihî yoruma izin verecek şekilde yeterli doğrulukta yeniden inşa edilememesidir.

Dördüncü/onuncu yüzyılda, mezhebî tarih yazıcılığı tarafından ortaya konan problemlerin çözülmesi, göreceli bir şekilde daha kolay hale geldi. O zamana kadar Sünnî ve Şîî İslâm'ın belli başlı ekollerinin pek çoğu, kendi hukukî ve teolojik doktrinlerini geliştirmişti. Mutezile gibi, ekoller arası hareketler neredeyse iki yüzyıl boyunca aktifti. İmâmî Şîî tarih yazıcılığı, Mesûdî'de, Şiiiliğin tarihî tutarlılığı ve geçerliliğinin, güçlü bir savunusunu ortaya koymuştu.¹ Mutezile de

* Bu makale, "Mu'tazilite Historiography: Maqdisî's *Kitab al-Bad' wa'l-Tarikh*" başlığıyla *Journal of Near Eastern Studies* (XXXV, Ocak 1976, sy. 1)'in 1-12 sayfaları arasında yer almaktadır. Makalede, Makdisî'nin *el-Bed' ve't-Tarih* isimli çalışmasından yapılan alıntılar tercüme edilirken söz konusu eserin aslından da yararlanılmıştır.

** Beyrut Amerikan Üniversitesi İslâm ve Arap Araştırmaları Bölümü.

*** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

¹ Bu husus, benim yakında çıkacak olan *Islamic Historiography: Histories of Mas'udi* (Albany, New York: State University of New York Press, 1975) başlıklı çalışmamda ayrıntılı olarak tartışılıyor.

tarih yazıcılığı ve heresiyografi² ile meşgul olmuştu, fakat şimdiye kadar belirli bir Mutezilî bakış açısından yazılmış hiçbir tarih gün yüzüne çıkmamıştır. Bu makale, Makdisî'nin *Kitabu'l-bed' ve't-tarih*'inin Mutezilî perspektiften yazılmış en erken ve muhtemelen hayatta kalan tek tarih çalışması olduğunu temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bu eserin, müslüman tarih yazıcılığı ve müslüman entelektüel tarihindeki öneminin açıklanması ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Burada gerçekleştirilecek teşebbüs, Makdisî'yi tarihî bir kaynak olarak değil, daha ziyade tarihî bir düşünür olarak değerlendirmek, onun Mutezilî görüşlerinin tarihi bakışı ve metodunu nasıl etkilediğini göstermektir.

II

el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, yaşamı hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmeyen dördüncü/onuncu yüzyılın bir tarihçisidir. Onun hayatta kalan tek eseri *Kitabu'l-bed'*, hak ettiğinden çok daha az ilgiye mazhar olarak neredeyse aynı kaderin acısını çekmiştir.³ Hal böyle iken, sadece yapısı sebebiyle o, İbn Haldun öncesi İslâm tarih yazıcılığında eşsiz bir yer işgal eder. Burada, kitabın başka yerlerinde sık görülen teolojik ve felsefî konu dışı ifadelerin yanında, neredeyse bütün eserin altında birini kapsayan uzun felsefî ve teolojik bir giriş bulunmaktadır. Yaratma problemine ayrılan birçok bölümden sonra, yeryüzündeki çeşitli dinlere dair yapılan tartışmalar gelmektedir. Sonra İslâm öncesi Arabistan'a uzanan ve Peygamber Hz. Muhammed ile son bulan coğrafi içerikli bir bölüm bulunmaktadır. Bu noktadan devam ederek eser, daha kronolojik bir form kazanır ve eserde yazarın kendi zamanına kadarki çeşitli hanedanların hükümdarlıkları kaydedilir.

Alışılmış olmayan yapısı ile birlikte kitaptaki ilk problem, teolojik giriş ile tarihin kalan kısmı arasındaki ilişkiyi belirlemektir. Makdisî bu giriş bölümünün, doğru din insanlarını ateistlere, şarlatanlara ve insanın sorumluluğunu inkâr eden ve arzularını dizginlemeyen diğer kötü insanlara karşı uyarmak için tasarlandığını ifade eder.⁴ Bu ilişkinin doğası, belki de en doğru ifadesini aşağıdaki gibi bulan birçok pasajda daha bir açıklığa kavuşturulmuştur:

Böylece yaratmanın başlangıcı (*ibtida*) ile ilgili rivâyetleri toplayıp bunun zorunlu oluşu hakkındaki delilleri ortaya koymamız gerekince ve bunun ispât edilmesi

² Örneğin bk. Josef van Ess, ed. *Frühe Mu'tazilitische Horesiographie, Zwei Werke des Nasi' al-Akbar* (Beyrut und Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1971); Fu'âd Sayyid, ed. *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâti'l-Mutezille* (Tunus: ed-Dâru'l-Tunûsiyye, 1974): Bu çalışma, Mutezilî Ebü'l-Kâsım el-Belhî, Kâdî Abdülcebbâr ve Hâkim el-Cüşemî tarafından yazılmış üç biyografik sözlüğün edisyonudur. Griffini, Milan Ambrosiana Kütüphanesi'nde Cüşemî'nin tarih ile ilgili bir yazma eserinden haber vermektedir. bk. Griffini, *RSO* 7 (1916-1918): 287-290.

³ bk. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* I, (Leiden: E. J. Brill, 1967), s. 337; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, gözden geçirilmiş 2. edisyon (Leiden: E. J. Brill, 1968), index. Ben, kitap hakkında Rosenthal'dan farklı bir yaklaşım benimsiyorum.

⁴ *Bed'*, I, 54 (referanslar Arapça metinden verilmiştir).

(tespit), bizim için, ancak yaratmasından önce gelen bir yaratıcının varlığının ispâtından sonra mümkün olunca -çünkü bu yaratıcının varlığı, bizi ona ulaştıran yollar açıklığa kavuşturulduktan sonra ispât edilebilir-. biz nazar ve cedelin bazı tanımlarını zikrederek başlarız; sonra mübdî ve mu'îd olan Kadîm Varlığın ispâtının zorunluluğunu; sonra da yaratmanın başlangıcını ele alırız.⁵

O halde Makdisî'nin ilk amacı, âlemin hudûsunu (*hades*) ispât etmektir. O, burada İslâm kelâmı tarafından iyi bilinen kanıtları kullanır.⁶ Âlemin doğası ile ilgili olan rivayet ve görüşler, onların âlemin hudûsunu ispât edip etmediğine göre değerlendirilir.⁷ Âlemin hudûsundan ortaya çıkarak tarih ile doğrudan ilişkili olan ve açık bir biçimde Mutezilî karakter taşıyan üç teolojik argüman ile karşılaşırız. Burada her bir argümanı ayrı ayrı ele almak ve onların Makdisî'nin tarihî bakış açısı ile ilişkisini göstermek en iyisi olacaktır.

Bu argümanların ilki madûmun bir şey olduğu (*el-ma'dûm şey'ün*) şeklindeki Mutezilî görüştür.⁸ Bu, Mutezilîler ile onların Eşarî muhalifleri arasındaki ve aynı zamanda Mutezilîlerin kendi aralarındaki bir tartışma konusudur.⁹ Bu argüman esas itibariyle Tanrı ile yaratılmış âlem arasındaki ilişkinin doğasına; özellikle de bir taraftan Tanrı'nın bilgisi (*ilm*) ile kudreti (*kudret*) arasındaki ilişkiye diğer taraftan Tanrı'nın bilgisi ve kudreti ile yaratılmış âlemin nesnelere/şeyleri arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Mutezilî Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 931) ve bu görüşü savunan diğerlerinin çözümü şu şekildeydi: Yaratılmalarından önce şeyler (*eşyâ*) Tanrı'nın bilgisinde madûm (*ma'dûm*) olarak sâbittî (*müsbet*), fakat onlar ne araz (*a'râz*) ne de cisimdir (*ecsâm*) ki varlığa (*vücûd*) çıktıklarında onları nitelerler. Bu Mutezilî argüman, Makdisî'nin elinde sadece ayrıntılı bir şekilde savunulmadı, fakat aynı zamanda geçmiş devirlerdeki hadiselerin gerçekliğini desteklemek için de kullanıldı. Aşağıdaki pasajda olduğu gibi:

Bir şey, var olmadan önce zikredilir (*yüzkeru*). Şayet bir şey, sadece sâbit ve mevcûd olan bir şeyden ibaret olsaydı, bu durum, yaratıldığından beri dünyanın ve geçmiş çağların tarihi ile ilgili olan her şeyin yanlış ve gayr-i makul olmasını gerektirirdi.¹⁰

⁵ *a.g.e.*, s. 7.

⁶ *a.g.e.*, s. 64 vd.; krş. Eşarî, *Lüma'*, par. 3-4; Bağdâdî, *Usûl*, s. 33 vd.; Şehristânî, *Nihâye*, s. 11 vd.

⁷ Örneğin, *Bed'*, II, 141, 163, 202, 232 ve özellikle 238; *el-Bed'* şeklindeki başlığın önemi buradan gelmektedir.

⁸ *a.g.e.*, s. 8.

⁹ Şehristânî'ye göre bu argümanı ilk defa takdim eden -gerçekte o olmamasına rağmen-Mutezilî eş-Şahhâm'dır (ö. 847). bk. *Nihâye*, s. 151. Eşarî reddiyeler için bk. Bakıllânî, *Temhîd*, par. 24-26; Şehristânî, *Nihâye*, s. 150 vd.; Bağdâdî, *Usûl*, s. 70-71; a.mlf., *Fark*, s. 179-180; Cüveynî, *Şâmil*, s. 124-139; Daha sonraki Mutezilî savunma için bk. Abdülcebbar, *Şerh*, s. 175-181. Ayrıntılı bilgi için bk. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (London: Frank Cass ve Co., 1965), s. 166-167 ve Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1970), s. 73-75. Tasvir edilen çeşitli Mutezilî görüşler için bk. Eşarî, *Makâlât*, I, 238-243.

¹⁰ *Bed'*, I, 37-38.

Makdisî, madûmu, “Bilinen (*malûm*) ve birinin kudreti dahilindeki (*makdûr*) şey olup başka bir şey değildir” şeklinde tanımlar.¹¹ Eşarîler de geçmişe ait olayların gerçekliğini yadsımazken, Makdisî’nin söz konusu gerçeklik hakkında bir kanıtı ulaşılmak için Mutezilî bir argüman seçmesi dikkate değerdir. Daha spesifik olarak bu doktrin, Belhî’nin görüşlerini ve Mutezilî teolojinin Bağdat okulunu etkilemiş görünüyör.

Tarih ve bilgi teorisi ile ilgili olan ikinci argüman şâhid (*şâhid*) ile gâib (*gâib*) arasındaki, yahut belki de daha doğru bir şekilde görünen ile görünmeyen arasındaki meşhur analogidir (*kıyâs*).¹² Biri, kolay olması bakımından, Eşarî’nin *Lüma*’ında ifade edildiği gibi, onun Tanrı’nın sıfatlarını bağımsız şeyler olarak ispât etmesi şeklindeki argümanı ile başlayabilir. Eşarî şöyle delil getirir: Birinin görünür alanda bir bilen (*âlim*) varlığından hareket ederek bilginin (*ilm*) varlığı sonucuna varması gibi, biri, analogi yoluyla görülmeyen alanda Tanrı’nın âlim olması gerçeğinden hareket ederek ilim sıfatını ispât edebilir.¹³ Makdisî, ismen Eşarî’den bahsetmese de bu yaklaşımı iki açıdan eleştirir. Şayet biri, belirli sıfatlara sahip görünen bir cisim ile benzer sıfatlara sahip diğer görünmeyeni karşılaştırırsa, bu analogi yapılamaz. Daha ziyade, biri böyle bir sıfatın objesine, zorunluluk (*vücûb*) ile ait olup olmadığını –ki bu onun tanımı (*hadd*) veya gerçekliği (*hakikat*) olmaktadır– belirlemek zorundadır. Analogi, sadece bu sıfatın objesine zorunlu bir şekilde ait olması durumunda geçerlidir.¹⁴

İkinci eleştiri bizim amacımızla daha fazla ilişkilidir, çünkü bu eleştiri Makdisî’nin tarihî bakış açısının ilgi çekici bir yönünü ifşa eder. Söz konusu pasaj şöyledir:

Biliyorum ki görünmeyen bir şeyin (*şey fi'l-gâib*) varlığının görünen bir şeyin varlığından farklı olduğunu kabul etmeyen hiçbir insan yoktur... Her ne kadar, insan yaşayan ve düşünen mevcûdu ancak ölü olarak müşahade etmiş olsa da ölümün kendisi için mümkün olmadığı yaşayan ve düşünen bir mevcûdun varlığını da kabul eder... Yeryüzündeki bazı bölgelerin 24 saat uzunlukta bir güne sahip olduğunu ve güneşin 6 ay boyunca doğmadığı yerler olduğunu -her ne kadar bu bölgeleri müşahade etmese de- kabul eden bunlar arasındadır... Hiçbir hayvanın veya bitkinin bulunmadığı bir takım yerler olduğunu kabul eden bazıları da bunlar arasındadır... Amaç, birinin “Kişinin müşahade ettiğinin dışında hiçbir şey mevcûd değildir ve onun göremediği hiçbir şeyin varlığı yoktur. Ancak onun müşahade

¹¹ *a.g.e.*, s. 38.

¹² Bu, R. J. McCarthy tarafından, onun Eşarî’nin *Lüma*’ (par. 32-35 ve 81) eserinin tercümesinde tercih edilmiştir.

¹³ Eşarî, *Lüma*’, par. 18. Analogi yoluyla bu akıl yürütmenin ilginç bir tartışması L. Gardet ve M. M. Anawati’nin *Introduction a la théologie musulmane* (Paris: Vrin, 1948), s. 364-367 sayfaları arasında mevcuttur. Bu argümanın Eşarî bir savunusu için bk. Bâkallânî, *Temhîd*, par. 17-19; Bununla beraber sonraki Eşarîler bu argümanı tashih ettiler. bk. Şehristânî, *Nihâye*, s. 186; Cüveynî, *Şâmil*, s. 682.

¹⁴ *Bed’*, I, 132. Tamamıyla aynı olan Mutezilî bir argüman için bk. Abdülcebbar, *Şerh*, s. 204.

ettiği vardır" şeklindeki iddiasının imkânsız ve geçersiz olduğunu sana hatırlatmaktr.¹⁵

Bu görüşün bütün tazammunları daha sonra açıklanacaktır. Bununla beraber böyle bir görüş, tarihî haberlerin (reports) bütün biçimlerine müsamaha göstermeyi ve bunları kendi doğrulama ölçütlerine –ki bunlar sadece basit analogiden değil, fakat aynı zamanda bu haberlerin doğası ve niteliklerinden elde edilmektedir– uygulamayı amaçlayan tarihî bir bakış açısı için önemlidir.

Üçüncü argüman bazı arazların (*a'râz*) bâki kalmasına (*bekâ*) yönelik Mutezîlî argümandan elde edilmiştir.¹⁶ Eğer onlar 1) insanların fiilleri muhdestir ve 2) kudret fiilden önce bulunur ve sonsuza kadar (*gayrû mütenahî*) bir birinin peşi sıra gelen bir sırada yer alır (*teteallaku*) şeklindeki inançlarına destek olmayı arzu ettiyseler, bu görüşü ileri sürmek onlar için önemlidir. Makdisî, fiiller (*ef'âl*) gibi her hâdis varlığın (*havâdis*) da sınırsız olmasının mümkün olduğunu (*yecûzu*) ileri sürdü. O şöyle tartıştı: Sayılar (*a'dâd*) daima kendisinden başlanılacak bir başlangıca ihtiyaç duyarlar, fakat sadece bir başlangıca sahip oldukları için onların bir sınıra sahip olmaları zorunlu (*yecibû*) değildir. O tartışmasını daha da ileri götürdü: Hareket etmeyi sürdüren şeyin (*lâ-yezâliü yeteharrekü*) varlığı mümkündür, fakat ezelde hareket halinde olan şeyin (*lem-yezel yeteharrekü*) varlığı mümkün değildir. Onun mülahaza ettiği bu argümanlar, -o açık bir şekilde söyler- en iyi şekilde Ebü'l-Kâsım el-Ka'bi'nin (Belhî) kitabında açıklanmış ve Makdisî bu argümanları bütünüyle almıştır.¹⁷

Bu görüşün bütün tazammunları daha verimli bir şekilde (profitably) sonra tartışılacaktır. Fakat onun Eşarîlere karşı nedenselliği olumlama ve bu durumun yarattığı ahlakî ve dinî sonuçlar burada kısaca özetlenebilir. Nedensellik ile ilgili olarak Makdisî, tabiatın fiillerini (*ef'âlü't-tabâi*) ve bunların bir tabiata sahip olan şey (*matbu'*) üzerindeki etkilerini (*te'siratüha*) kabul ettiğini açık bir şekilde belirtti. Buna rağmen o, Tanrı'nın tabiata bu gücü (*kuvvet*) vermiş olduğunu ve Tanrı'nın aynı şekilde bu gücü istediği zaman geri alabileceğini kabul eder. Makdisî tarafından savunulan *efalü't-tabâi'* doktrini özellikle Belhî'nin doktriniydi; fakat bu doktrin, onun zamanındaki Basra okulu tarafından kabul edilmemişti.¹⁸ Ahlakî ve dinî tazammunlar, Makdisî'nin Tanrı'nın mükafât verme sözü

¹⁵ *Bed'*, I, 80-81.

¹⁶ Bu problemin ele alınışı ile ilgili olarak bk. Gardet ve Anawati, *Introduction*, s. 62-64; Fakhry, *History*, s. 69-71. Eşarî argümanlar Eşarî'nin *İstihsân*'ında (par.13) ortaya konmuştur; Bağdâdî, *Usûl*, s. 228 vd.; Cüveynî, *Şâmîl*, s. 167, 213, 215-216, 251; Şehristânî, *Nihâye*, s. 13-53, burası problemin en eksiksiz bir tartışmasının verildiği yerdir. Mutezîlî argümanlar için bk. Eşarî, *Makâlât*, I, 300; Hayyât, *İntisâr*, s. 13 vd.; Abdülcebbar, *Muhît*, I, 60-61; a.mlf., *Şerh*, s. 94-95, 230-231.

¹⁷ *Bed'*, I, 124-135 ve muhtelif yerlerde.

¹⁸ *a.g.e.*, s. 126. İslâm teolojisindeki nedensellik tartışmaları hakkında bk. J. Obermann, "Das Problem der Kausalität bei den Arabern," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 29 (1915): 323-350; 30 (1917-18): 37-90. Belhî ve onun Basra'lı muhaliflerinin görüşleri hakkında

(*va'd*) ve azab etme tehdidi (*vai'd*) ile birlikte, O'nun adâletini onaylamasına sebep oldu.

Fikrî açıdan açıkça Mutezilî olan bu üç argüman, tarih ile doğrudan bir irtibatı bulunmayan fakat Makdisî'nin teolojik görüşlerinin kaynağını temellendirmeye imkan veren diğer argümanlar ile tamamlanabilir. Argümanların böyle bir kümesi aşağıdaki gibi özetlenebilir:

(1) Sıfatlar: Makdisî'ye göre Tanrı iki tür sığata sahiptir: zât sıfatları (*sıfatü'l-zât*) ve fiil sıfatları (*sıfatü'l-fi'l*). Birincisinin arasında, o, hayat, ilim ve kudret sıfatlarını zikreder ve bunları şöyle tanımlar: Bu sıfatlar Tanrı'dan olumsuzlanamaz ve Tanrı'nın bu sıfatlar üstünde bir kudrete sahip olduğu söylenemez. İkincisinin arasında Makdisî, irâde, rızık, yaratma (*halk*) ve rahmet sıfatlarını kaydeder. Bu sıfatlar Tanrı'dan olumsuzlanabilir ve Tanrı'nın bu sıfatlar üzerinde bir kudrete sahip olduğu söylenebilir.¹⁹ Sıfatların böyle bir taksimi, en azından Ebü'l-Hüzeyl kadar eski olup Makdisî'nin bu hususta yakından takip ettiği Ebü'l-Kâsım el-Belhî gibi kelâmcılar tarafından geliştirilmiştir.²⁰ Tartışma konusu olan irâde sıfatını örnek alacak olursak biz biliyoruz ki, Makdisî, Mutezilîleri takip ederek, bu sıfatı fiilî bir sıfat sayarken; hem Eşarî hem de Eşarîler için bu sıfat, zatî bir sıfattır.²¹

(2) Bilginin Tanımı: Makdisî bilgiyi (*ilm*) “bir şeye, ne ise o olduğu şekilde itikad etmek” (*itikadü's-şey' a'la ma hüve bihi*) diye tanımlar. Bu ya duyularla ya da akıl ile ispatlanır.²² Bağdâdî'ye göre bu tanım, Mutezilî el-Ka'bî (el-Belhî) ve Cübbâîler tarafından verilir ve bu tanım Eşarî ya da Eşarîler tarafından teklif edilen tanımın tam zıttıdır.²³ Farklılık yukarıda zaten tartışılmış olan meseleleri

bk. M. Horten, *Die Philosophie des Abu Raschid* (Bonn: Verlag P. Hanstein, 1910), s. 100 vd. Bu son kaynağı Profesör W. Madelung'a borçluyum.

¹⁹ Burada zât sıfatları ile fiil sıfatları arasındaki temel farkı şu şekilde ifade etmek mümkündür: Zât sıfatları Tanrı'da bulunması zorunlu olan sıfatlardır. Bu bakımdan söz konusu sıfatların Tanrı'dan olumsuzlanması mümkün değildir. Zira Tanrı, bu sıfatlarla zorunlu bir şekilde vasıflanır. Yazar bu hususu “Tanrı'nın bu sıfatlar üzerinde bir kudrete sahip olduğu söylenemez” şeklinde ifade etmiştir. Fiil sıfatları ise Tanrı'da bulunması zorunlu olmayıp mümkün olan sıfatlardır. Buna göre fiil sıfatlarının Tanrı'dan olumsuzlanması mümkündür. Zira Tanrı, bu sıfatlarla zorunlu bir şekilde değil aksine mümkün bir şekilde vasıflanır. Yazar bu noktayı “Tanrı'nın bu sıfatlar üzerinde bir kudrete sahip olduğu söylenebilir” şeklinde ifade etmiştir. (ç.n.)

²⁰ Mesela *Bed'*, I, 95-96'ya, Mâtürîdî'nin *Tevhîd*'inde, s. 49-50'de nakledilen Belhî'nin görüşleriyle ve Eşarî'nin *Makâlât*'ında II, 95'de nakledilen Mutezilîlerin görüşleriyle karşılaştırmamız. Genel olarak sıfatlar meselesi hakkında bk. M. Allard, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Asari et Des ses premiers grands disciples* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1965).

²¹ Eşarîler arasında irâde sıfatı ile ilgili olarak bk. Bağdâdî, *Usûl*, s. 102-104.

²² *Bed'*, I, 18-20.

²³ Bağdâdî, *Usûl*, s. 5. Eşarî ve Eşarîlerin perspektifinin bir izâhı için bk. Gardet ve Anawati, *Introduction*, s. 363 ve not 2.

ihtiva eder ve onları burada tekrar etmeye gerek yoktur.²⁴

(3) “Aslah”: İyi bilindiği gibi bazı Mutezilîler şöyle tartıştılar: Tanrı, âdil ve hakîm olması sebebiyle, mahlukatı için sadece en faydalı olanı (*el-aslah*) yaratır. Makdisî, bu görüşte Mutezilîleri takip etmiştir.²⁵

(4) Hür İrâde: Mutezilî doktrinlere uygun olarak Makdisî, fiillerinin sevap ve ikâbı hak edebilmesi için insanlara güç, kudret ve tercihin (*kuvvet, kudret, ihtiyar*) verili olduğunu ileri sürer. Aksi takdirde teklif yükümlülüğü anlamsız hale gelirdi.²⁶

(5) Şer’î Yükümlülükler: Şu yaygın bir Eşarî doktrindir ki sadece aklî delilin bağlayıcı kılındığının söylenebileceği hiçbir şer’î yükümlülük yoktur.²⁷ Mutezilîler bunu tartıştılar ve belirli şer’î yükümlülükler sadece akıldan hareketle ulaşılabileceği görüşünü kabul ettiler. Makdisî bu konuda da onları takip etti.²⁸

Bu argümanların yanı sıra dolaylı birçok kaynak ve bazı biçimsel kullanımlar Mutezilîlerin kabulünü açıkça ortaya koyar.²⁹ Yukarıda ana hatlarıyla belirtilen argümanlar bir arada ele alınınca, bunlar Makdisî'nin Mutezilî okulun temel esaslarını kabul ettiği sonucunu desteklemeye imkan verirler.

III

Yaklaşık olarak *Kitabü'l-Bed'*in üçte biri âlemin yaratılışı hakkındaki rivayetlere ve Kitab-ı Mukaddes muhtevalı (biblical), gerçek ve efsanevî olmak üzere İslâm öncesi tarihe ayrılmıştır. Bu materyali sunarken Makdisî, doğru haberleri yanlışından ayırt etmesi amacıyla okuyucuya yardım etmek için tasarlanmış sıkça zikredilen yorumları ilave eder. Bu materyalin çoğu doğüstü veya mucizevî tabiata dairdir. Teoloji, tarihçinin bu tür haberleri kabul veya reddetmesine imkân veren delilin yahut kanıtın belirli kriterlerini göstermek suretiyle burada tarihin yardımına gelir. Bu olayların daha sonraki teoloji çalışmalarında –ister Eşarî ister Mutezilî olsun- gördüğümüz tarzda sistematik bir ele alınışı yok iken, bu konu hakkında onların ithal edildiğine dair bir incelemeyi sağlayacak yeteri

²⁴ bk. Yukarıdaki 9 ve 13 numaralı not. Mutezilî tanım Abdülcebâr tarafından daha rafine edildi; krş. *Şerh*, s. 188 vd. ve *Muğnî*, XII, 23 vd. Ayrıca bk. G. F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971), s. 16-20.

²⁵ *Bed'*, I, 111. 115 ve 117. krş. Wensinck, *The Muslim Creed*, s. 80.

²⁶ *Bed'*, I, 117. Eşarî karşı argüman için bk. Bağdâdî, *Usûl*, s. 134-137.

²⁷ Mesela bk. Bağdâdî, *Usûl*, s. 205 vd.; Bâkîllânî, *Beyân*, par. 46-47.

²⁸ *Bed'*, V, 46 vd. Mutezilî bir yaklaşım için bk. Nâşî, *Evsat*, par. 73, 148.

²⁹ Mesela Nâşî'nin antropomorfizm (*teşbih*) üzerine ifadeleri kabul edilerek aktarılmıştır: *Bed'*, I, 94 ve V, 141; Nâşî'nin filozofların görüşleri hakkındaki fikirleri onaylanarak nakledilmiştir: *a.g.e.*, I, 142; Maniheistlere karşı Cafer b. Harb (ö. 850) tarafından kullanılan bir argüman beğenilerek ve ayrıntılı bir şekilde nakledilmiştir: *a.g.e.*, s. 91-92; Mutezilîlere övgüler içeren ifadeler nakledilmiştir: *a.g.e.*, V, 144; Eskatolojiye dair bir nokta üzerinde Ebû'l-Hüzeyl'in (ö. 840) görüşleri ile uzlaşma içinde olunduğu ifade edilmiştir: *a.g.e.*, I, 205.

kadar düşünce mevcuttur. Bu düşüncelerin daha önemli olanlarını analiz etmek suretiyle başlayabiliriz ve sonra bir bütün olarak Makdisî'nin eserinde bu düşüncelerin önemine işaret etmeye teşebbüs edebiliriz.

Makdisî bir mucizenin meydana geldiği durumların ilgi çekici bir tasvirini şöyle yapar:

Bir şey, bir zamanda bir mucize olurken diğer bir zamanda mucize olmayabilir. O, bir millet için mucize olabilirken diğer bir millet için olmayabilir. Bir şey parçalarının toplamında mucize olabilir, fakat bizzat her bir bağımsız parçada mucize olmayabilir. Bu, Bedir'de Hz. Peygamber'in zaferi ... ve Kur'an hakkındaki ileri sürdüğümüz şeydir.³⁰

Makdisî'ye göre bir mucize, zaman ve şartlara bağlıdır. Bu, sırasıyla tabiat yasaları ve âdetin bozulması sorununu gündeme getirir. Bu sorun, İslâm kelamındaki tartışmalı bir problemdir. Öyle ki bu mesele, sadece Makdisî'nin konuyla ilgili görüşlerini okuyucusuna bizzat bildirdiği kadarıyla ele alınabilir. Dünyanın harikalarına ayırdığı bir pasajda, biz Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin (ö. 925 veya 932) ve *Kitâbü'l-Havâss*'ının [Doğal Özellikler]³¹ açık bir şekilde onaylanışını buluruz. Makdisî'ye göre, hayvanların, bitkilerin ve madenlerin doğal özellikleri hakkında dikkatli bir inceleme, başka türlü açıklanamayan olayların doğal bir izâhını elde etmeyi sağlayacaktır. O, doğal özelliklerin (*tabâi'*) buldukları şeyde bir etki bıraktığını söyleyerek tartışmasını sürdürür ve Tanrı'nın istediği zaman kudretini geri almak koşuluyla *tabaiyi* doğal tesirlerin nedeni yaparak onlara bu gücü verdiğini ileri sürer.³² Bundan başka, Tanrı cansız maddelerde nedensel bir belirleyici yaratabilir (*ma'nâ*) ki bununla bu tür cisimlerin ibadet etmeleri yahut itaat etmeleri (Hz. Peygamber'in bazı mucizelerine açık bir referans) sağlanır.³³ Bu nedenle âdet doğal özellikler açısından anlaşılmalıdır. Böylece Eski Ahit'teki bazı doğaüstü olaylar aynı şekilde ya doğal bir biçimde ya da mecazî olarak açıklanabilir. Mesela Hz. Yunus kıssasında, onun balinanın içinde canlı kalması gerçeği, rahimdeki canlı embriyodan daha fazla hayret verici bir şey değildir.³⁴

Bir sonraki soru, Tanrı'nın ne zaman ve niçin müdahale ettiği. Makdisî'ye göre, mucizelerin (*mu'cizât*) ve işaretlerin (*âyât*) peygamberlerin elinde yahut onların zamanında olmadan meydana gelmeyeceği, Mutezilî bir doktrindir. Bu, Kur'an'ın, Eski ve Yeni Ahid'in bütün peygamberlerine uygulanacak genel bir

³⁰ *a.g.e.*, IV, 175-176; krş. Abdülcebâr, *Muğni*, XV, 182-184. Eşarî bir yaklaşım için krş. Bâkîllânî, *Beyân*, par. 14 ve muhtelif yerler.

³¹ *Bed'*, IV, 92.

³² *a.g.e.*, I, 126.

³³ *a.g.e.*, II, 23.

³⁴ Makdisî'de nakledildiği şekliyle bu tür mucizelerin tam bir tartışması şurada bulunabilir: Clement Huart, "La Rationalisme musulmane au IV^{ème} siècle", *Revue de l'histoire des religions* 50 (1904): 200-213. Huart, Makdisî'yi müslüman bir rasyonalist olarak tasvir ediyor, fakat onun Mutezilî görüşleri hakkında hiçbir şey söylemiyor.

prensiptir. Mesela mağarada uyuyanların hikayesinde, mucize hakkındaki açıklama ya bir peygamberin o zaman hayatta olduğu yahut da uyuyanlardan birinin veya hepsinin peygamber olduğu şeklindedir. Bu, Makdisî'nin bizzat kabul ettiği bir görüştür. Aksi takdirde söz konusu haber, diğer türlü ahlaki bir ders (*ibret*) ihtiva etse bile yanlış diye reddedilmelidir.³⁵ Şayet bir mucize doğru bir şekilde aktarılmış ve o zamanda hiçbir peygamberin hayatta olduğu bilinmiyorsa, bu rivayet mecâzî olarak yorumlanmalıdır.³⁶ Fakat mecâzî açıklamalar, Kur'an'daki Nuh tufanı gibi mucizeler için mazur görülemez. Nitekim böyle mucizelerde, mecazi biçimde yorumlamak, bütün Kur'an'ı temsil tarzında yorumlamaya indirgemek anlamına gelecektir ki bu da tam anlamıyla zındıkların (*zenâdika*) yapmak istedikleri bir şeydir.³⁷

Peygamber Hz. Muhammed'in mucizelerini Makdisî şöyle tartışır: İlk olarak bu mucizeler, Kur'an'da beyan edilmiş yahut güvenilir bir haberde yer almışsa doğrudur, ister bu haberin bir karşılığı doğada mevcut olsun ister olmasın. Kur'an'da kaydedilen mucizeler, Tanrı'nın kudreti dâhilinde olup kabul edilmelidir.³⁸ Bizzat Kur'an, kendisinin ve dilinin taklit edilmesine yönelik karşılanmamış meydan okuması ve önceden haber verdiği olayları içermesi sebebiyle bir mucizedir.³⁹ İkinci olarak Makdisî, Hz. Peygamber'in geleceğini ilan eden kurdun konuşması, kendisini bırakıp kürsüden vaaz ettiğinde ağaç kütüğünün üzüntü duyması gibi bir grup mucizeyi nakleder. Makdisî mucizelerin bu grubunun, isnâd zincirinin güvenilir olmaması sebebiyle doğru olarak kabul edilmesine gerek duyulmayan bazı haberleri içerdiği konusunda bizi uyarır.⁴⁰ Üçüncü olarak Hz. Peygamber'in gölgesinin olmadığı, onun özel yerlerinin görünmediği ve vücut kokusunun bulunmadığı şeklinde Hz. Peygamber hakkında haberler (reports) vardır. Bunlar güvenilir bir isnâda sahip değildir ve bizim konumuz için daha fazla ilgi çekici olanı, bunların insan doğasında bir karşılığının bulunmamasıdır.⁴¹

Bu düşüncelerin birçok kayda değer özelliği vardır. Evvela, "Mucizeler sadece peygamberlerin elinde veya onların zamanında meydana gelir" şeklindeki Mutezîlî görüş ile ifade edilen ittifak, Eşarîlerin evliyanın kerâmetlerine (*kerâmât*) olan inançlarını dışarıda bırakır.⁴² Böyle mucizeler, doğru peygamberleri peygamberlik

³⁵ *Bed'*, III, 129-143.

³⁶ Mesela, *a.g.e.*, s. 146. krş. Bu mucizelerin Eşarî yorumu için bk. Bâkılânî, *Beyân*, par. 55-56. Burada bu tarz olağanüstü olaylar, evliyâyâ atfedilmekte ve sonra *kerâmât* olarak isimlendirilmektedir.

³⁷ *Bed'*, III, 22-23. Huart "La Rationalisme" adlı çalışmasında, buradaki zındıkların İsmaililer olduğunu belirtiyor.

³⁸ *Bed'*, III, 141; IV, 173 vd.; V, 25 vd.

³⁹ *a.g.e.*, V, 43-44.

⁴⁰ *a.g.e.*, 25 vd.

⁴¹ *a.g.e.*, s. 3.

⁴² Mutezîlî perspektifin tam bir ifadesi için bk. Abdülcebbar, *Muğnî*, XV, 226 vd., 241-243. Eşarî perspektif, Bağdâdî, *Usûl*, s. 169'ta savunulmuştur. Ayrıca bk. Wensinck, *The Muslim Creed*, s. 224 vd.

iddiasında bulunan kişilerden (*mütenebbî*) ayırt eder.⁴³ Bundan başka, Makdisî'nin Râzî'ye tepkisi, yaygın Mutezilî tutumu ortaya koyar. O, Râzî'yi mucizeleri bütünüyle reddetmekle itham eder fakat okuyucusunu Râzî'nin doğal olaylar hakkındaki çalışmasına yönlendirir.⁴⁴ Bunun yanı sıra onun "Tanrı cansız objelerde bir mana yaratır ki bu mana ile böyle objeler canlılık sıfatlarını izhâr ederler" şeklindeki inancı, Muammer b. Abbad'ın mana teorisinin ondaki etkisini iyi bir şekilde yansıtmaktadır.⁴⁵

Biri, mucizelerden hareketle genel olarak tarihî haberlere ve İslâmî eskatolojiye doğru kolayca geçebilir. Burada Makdisî'nin düşünceleri, mucizeler sorununda olduğu kadar açık bir şekilde ortaya konmamasına rağmen, o, zamanının ortalama tarihçisinden daha katı görünüyor. Onun antik tarihin doğaüstü olayları hakkındaki tutumunun iyi bir örnekleme, onun kadim Pers tarihini –ki o bu tarihin büyük bir bölümünü efsânevî olarak değerlendirir- tekrar anlatması olacaktır.⁴⁶ Pers kralları Keyûmers ve Bayûrasb, ya bir peygamberin bulunduğu yahut Makdisî'nin okuyucusunu sık sık uyardığı kıssacıların (*kussas*) bir uydurması olduğuna işaret eden sihir hünerleri gösterirler. Fakat Makdisî, böyle hikayeleri neden kaydediyor? Çünkü Makdisî'ye göre, bunlar çoğu zaman Tanrı'nın her şeye kadir oluşunun bir örnekleme olarak korumaya değer ahlâkî bir ders (*ibret*) ihtivâ ederler.⁴⁷ Bazıları Eski Ahid hikayeleri ile paralellikler arz eder, ki bunlar Makdisî'nin işaret ettiği ancak kültürler arası bir aktarımın bulunduğu şeklinde bir sonuç çıkarmadığı hikayelerdir.⁴⁸ Bazıları şeylerin doğası sebebiyle mümkündür ve reddedilmesine hiç de gerek yoktur. Bazıları ise mecazî olarak yorumlanır.⁴⁹

Makdisî'nin eskatoloji hakkındaki görüşleri, tarihi haberlere, özellikle teolojik ve eskatolojik önemi bulunan haberlere dair yaygın Mutezilî tutumla kıyaslandığında en iyi şekilde anlaşılır. Bazı Mutezilîler kendi teolojik doktrinlerine karşı olan bu haberlerin gerçekliğini test etti. Bu nedenle, kendi esaslarını destekleyen haberler kabul edilirken; antropomorfik karakter taşıyan veya determinizmi (*cebr*) savunma eğiliminde olan haberler yanlış diye reddedildi. Bu kuşkuculuk, onların teolojik doktrinlerinin bütünlüğünü ileri sürmelerine yönelik bir arzudan

⁴³ *Bed'*, IV, 43.

⁴⁴ *a.g.e.*, s. 92 vd. Çok iyi bilinmektedir ki bazı Mutezilîlere, özellikle Nazzâm ve Muammer b. Abbâd'ın okulundakilere bazen *ashabü't-tabâi* ("natüralistler") olarak atıfta bulunulmuştur: krş. Eşarî, *Makâlât*, I, 69 ve bunun savunusu için Hayyât, *İntisâr*, s. 47.

⁴⁵ bk. H. A. Wolfson, "Muammer's Theory of Mana", *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb*, ed. G. Makdisî (Leiden: E. J. Brill, 1965), s. 673-688.

⁴⁶ *Bed'*, III, 138 vd.

⁴⁷ Mesela *a.g.e.*, s. 144 ve muhtelif yerler.

⁴⁸ Bu paralelliklerle özellikle Zerdüşterler (*mecûs*) ilgilidir. bk. *Bed'*, III, 142 ve 148-149.

⁴⁹ Mesela *a.g.e.*, s. 146 ve 149.

doğdu.⁵⁰ Belki de bu kuşkuculuğun en meşhur örneği Nazzam'ın (ö. 845) tevatür yoluyla aktarılan haberlerin zorunlu bir şekilde doğru olduğunu inkârıdır.⁵¹ Genelde eskatoloji ile ilgili olarak⁵² bazı Mutezilîler kabir azabını (*azabü'l-kabr*) inkâr etmiş görünüyorlar ve Mısırlı tarihçi Makrîzî (ö. 1442) Mutezilîleri küçük düşürmek amacıyla onlara verilen isimlerden birinin de *el-kabriyye* olduğunu söyler.⁵³

Eskatoloji hakkındaki genel ilke şu şekilde ifade edilir: “Eğer bir icmâ veya vahyedilmiş kitapta açık/muhkem bir beyan veya karşı konulamaz mucizelerle desteklenmiş güvenilir bir peygamberden alınarak aktarılan bir haber yoksa, Müslüman toplumun rivayetleri (*rivâyât*) itikadı gerektirmez”.⁵⁴

Makdisî Münker ve Nekîr adında iki melek tarafından gerçekleştirilecek kabir azabından hiç de bahsetmez. Biri, bunun için iki nedeni öne sürebilir: Birincisi, Kur'an'da Münker ve Nekîr adında iki meleğe herhangi bir atfın bulunmamasıdır. İkincisi ve belki de daha önemli olan neden, kabir azabının Mutezile'nin Tanrı'nın adaleti anlayışı ile çelişmesidir. Fakat Makdisî sırât ve mîzân gibi İslâmî eskatolojinin diğer unsurlarını tasvir eder, ki ona göre bunlar, aşağıdaki şartlarla birlikte Hadis'te nakledilen şeyler olarak kabul edilmelidir. Âhîret hayatı hakkındaki bu haberler aklî idrakin değil (*lâ yudrekü bi'l-akli*), aksine marifetin konusudur.⁵⁵ Marifetin özel bir türü olan bilgi (*ilm*), bir şeyin tabiatı ve tanımını (*hadd*) ihâtâ etmeyi gerektirir; daha genel bir terim olarak marifet ise, her ne kadar bir şeyin tanımı ve gerçekliği (hakikat) kavranamasa bile, o şeyin zâtı ve varlığını (*sebât*) idrâk etmek anlamına gelir. Makdisî'ye göre, muvahhitler (*mu-vahhidûn*) Tanrı hakkında marifete sahipler, fakat onu sadece ispât yoluyla bilirler, çünkü keyfiyet ve kemmiyyet Tanrı'ya nisbet edilmez.⁵⁶ O halde bu rivayetler, aklî ispâtın konusu değildir, ama Tanrı'nın zâtı ve varlığının (yani Tanrı'nın var olması ve Tanrı'nın doğru sözlü olması vb. gibi) doğal sonucu olarak kabul edilmelidir. Bu rivayetler, ya Kur'an'da ya da güvenilir bir şekilde haber formunda nakledildiğinden dolayı haberin gerçekliğinin tabiatı ve tanımını

⁵⁰ Bu görüşün en açık ifadesi Abdülcebbar'ın *Şerh*, s. 268 ve 769'da bulunur, ki o burada, determinizm ve antropomorfizmi ihtiva eden haberlerin akli çıkarımla (*istidlâlân*) reddedilebileceğini tartışır.

⁵¹ Bağdâdî, *Usûl*, s. 11-12. Ayrıca bk. Eşarî, *Makâlât*, I, 297 (Peygamberlerin Günahları Hakkında Mutezilîlerin Görüşleri); Bağdâdî, *Fark*, s. 114, 125, 128 (Mucizeler, Geçmiş Olayların Bilgisi ve Tevatür hakkında Nazzâm'ın Görüşü); Eşarî, *Makâlât*, II, 164 vd. (Eskatoloji Hakkında Mutezilîlerin Görüşleri).

⁵² Eşarî, *Makâlât*, II, 116. krş. Wensinck, *The Muslim Creed*, s. 117-121. O burada şöyle söyler: İyi bilinmektedir ki ... Mutezililer ... popüler eskatolojinin büyük bir kısmını reddetmişlerdir (s. 121).

⁵³ Makrîzî, *Hitât*, IV, 169. Ancak bk. Abdülcebbar, *Şerh*, s. 730. Burada o Mutezilîlerin azabü'l-kabri kabul ettiklerini ifade ediyor.

⁵⁴ *Bed'*, II, 7.

⁵⁵ *a.g.e.*, I, 172; krş. I, 134 ve 167.

⁵⁶ *a.g.e.*, s. 21-22. krş. Mâtürîdî'nin *Tevhîd*, s. 7-8'de yer alan aksi istikametteki görüşü.

nın ihata edilmesine dair herhangi başka bir şarta ihtiyaç duymaksızın kabul edilmelidir. Bu yaklaşımda, o, Mutezilî Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf'ın görüşleriyle ittifak halinde olduğunu ifade eder.⁵⁷ Neticede şu ortaya çıkar: Tanrı'nın zorunlu (*zarureten*) olarak bilinmesi gibi böyle haberler de zorunlu olarak bilinir.⁵⁸ Makdisî'ye göre bir başka bir doğal sonuç, böyle haberlerin herhangi bir antropomorfik fikri içermemesi gerektiğidir.⁵⁹

Âlemin yaratılması ile ilgili rivayetlere gelince, ki *Hadis* bunlardan pek çoğunu içermektedir, Makdisî bunların doğrulanmasına dair benzer ölçütleri uygular. Bir başka deyişle böyle rivayetler ya icma ile ya Kur'an'daki muhkem bir metinle ya da sadık bir peygamberden aktarılan bir haber ile desteklenmelidir.⁶⁰ Burada tehlike çoğu kez, ateistlere ve diğer inkârcılara, eskatolojide olduğu gibi mantık dışı şeyleri rivayet ederek, onların İslâm'a saldırılarına ve şüphesi bulunmayan müslümanların zihinlerini yıkmalarına sebebiyet veren kıssacılar gelir.⁶¹ Makdisî'ye göre hiçbir konu daha karışık ve daha kafa karıştırıcı değildir.⁶² Âlemin yaratılması Makdisî'yi kozmoloji, astronomi ve gök cisimlerinin doğası hakkında ayrıntılı bir tartışmaya sevkeder, ki o burada, gök cisimlerinin Tanrı'nın birliği ve vahyedilen yasa (revealed law) ile çatışmadıkça ve gök cisimlerine hiçbir ihtiyarî fiil (*fi'lün ihtiyariyyun*) isnad edilmedikçe kadim varlıkların (*kudemâ*) izahının mümkün olarak kabul edilebileceğini ifade eder.⁶³ Müslüman biri için bu dünyanın zaman içinde (in time) yaratıldığını sürekli aklında tutması önemlidir, çünkü bu ona Adem'in meyvesini yemesi yasak olan ağaç ve Şeytan'ın insana nüfuz etmesi (birincisi Adem'i imtihan etmek içindir, ikincisi arazların cevherlere nüfuz etmesi ile karşılaştırılır) şeklindeki rivayetlere dair akli açıklamalar yapmasına izin verecektir.⁶⁴ Balina, öküz ve kaya rivayeti ve yeryüzüne ayakta tutmak için Tanrı tarafından gönderilen ve rüzgarlar ile med-cezirlerden sorumlu oldukları söylenen melekler hakkındaki rivayetler gibi âlemin yaratılması ile ilgili popüler rivayetlerin harfi harfine (literally) anlaşılması kabul edilemez. Onların bu şekilde yaratılmaları Tanrı için imkansız değilken, bu rivayetler en doğru şekilde mecazî olarak anlaşılır.⁶⁵ Genel olarak meteorolojik olaylara dair gök gürtüsü, yıldırım düşmesi ve depremler gibi hadiseleri açıklamak için Aristoteles ve diğer Grek kaynaklardan yapılan çok sık alıntılar, ilâhî vahyin

⁵⁷ *Bed'*, I, 205. krş. Bağdadi, *Usûl*, s. 35 ve a.mlf., *Fark*, s. 129'da nakledildiği şekliyle Ebü'l-Hüzeyl'in görüşleri. Ayrıca bk. Abdülcebâr, *Şerh*, s. 52'de nakledilen bazı Mutezilîlerin görüşleri.

⁵⁸ *Bed'*, I, 59-61.

⁵⁹ *a.g.e.*, s. 165. krş. not. 49 ve yukarısı.

⁶⁰ *a.g.e.*, II, 7.

⁶¹ *a.g.e.*, s. 98.

⁶² *a.g.e.*, s. 5.

⁶³ *a.g.e.*, s. 16, 21 ve 34.

⁶⁴ *a.g.e.*, s. 98.

⁶⁵ *a.g.e.*, 47-50.

açık/muhkem olmadığı yerlerde bilimsel açıklamanın gerekliliğini vurgulamaya yardım eder.⁶⁶

IV

Geriye İslâm dışı ve İslâm tarihindeki bazı problemleri genel bir şekilde ele almak kalıyor. Çalışmanın altında biri, Emevî Hilâfeti'nden Makdisî'nin kendi zamanına kadarki döneme tahsis edilmiştir. Burada teoloji, kronolojiye öncelik veriyor, yani geniş bir tematik ve kültürel işleyiş tarzının kronolojik anlatıma öncelik verdiği Yakubî ve Mesudî gibi yakın çağdaş tarihçilerin çalışmalarındaki bölümlerle bazı yönlerden kıyaslanabilir olan bir değişime öncelik tanıyor. İşleyiş tarzındaki bu değişimin bazı nedenleri aşağıda ifade edilecektir:

Makdisî, yeryüzündeki milletler hakkında şunları yazar:

Yeryüzündeki bütün milletler içinde Araplar, Fârisiler, Rumlar ve Hintliler, âdâb ve ahlak sahibidirler. Onların tarihleri ve biyografileri vardır. *Âyin* [âdet ve örf], hikmet, himmet, nazar, övülmüş huyları ve tıp, astroloji, matematik, kaligrafi, geometri, firâset, kehânet gibi geleneksel ilimlere, dinlere ve vahyedilmiş kitaplara sahiptirler... Diğer bütün milletler barbar, vahşi/yabani ve düşük rütbelidir... , temyizin ve zekanın azlığı noktasında onlar ya hayevâni tabiata sahip ya da vahşice görgüsüz ve medeniyetsizdirler...⁶⁷

Bizans, Hint ve Çin tarihi hakkında Makdisî, onların önemli bir tarihe sahip olmalarına rağmen, kendi dönemi âlimlerinin bu tarihi kaydetme konusunda bir zahmete girmediklerini fark ettiğini belirtir. Sonuç olarak Makdisî'nin tarihi, neredeyse sadece Arap ve İran meselelerine tahsis edilmiştir. O, özellikle Emevîler'den bu yana İran hakkında çok bilgi ve ayrıntı sahibidir.⁶⁸ İslâm dışı tarih genellikle "bir ahlakî ders ve bir rehber" olarak hizmet eder.⁶⁹

İslâm tarihi, diğer taraftan, konuları daha katı bir kronolojik/hanedan merkezli (dynastic) işleyiş tarzını şu sebepten dolayı alır: İslâm tarihinin esas kısmı muazzam bir şekilde dördüncü/onuncu yüzyılda gelişmişti. Makdisî'nin zamanına kadar tarih, müslüman toplumun teolojik ve hukûki tartışmalarına derin bir şekilde dahil olmuştu.⁷⁰ Tarih, çoğu zaman hukuki ya da teolojik bir bakış açısının doğruluğu hakkındaki en güvenilir rehberdi ve İslâm'daki ana ekollerin çoğu esas itibarıyla tarihî tartışmaların sonucu olarak toplumun diğer kısmından ayrıldılar. Mesela Şîîler, Alî ve onun soyu hakkındaki iddiaları büyük ölçüde

⁶⁶ a.g.e., muhtelif yerler, özellikle s. 34.

⁶⁷ a.g.e., I, 57-58, krş. Yakubî ve Mesudî ve Ebu Hayyân et-Tevhîdî gibi yakın çağdaş yazarlardaki benzer fikirler, özellikle sonuncusunun *el-İmta ve'l-Muânese*'si.

⁶⁸ bk. Mesela, *Bed'*, VI, 33, 51 ve 100. Burada Fârça kaynaklardan alıntı yapılmıştır.

⁶⁹ krş. not 34 ve yukarısı.

⁷⁰ Mesela onun, Hz. Hüseyin'in ölümü anısına yapılan merasimler hakkındaki görüşü için bk. *Bed'*, VI, s. 13.

tarihî bağlamda tartıştılar; örneğin Ğadîr Humm'da Hz. Peygamber tarafından hilâfetin Ali'ye verildiğinin ileri sürülmesi gibi. Üçüncü/dokuzuncu ve dördüncü/onuncu yüzyılın en meşhur müslüman tarihçilerinin çoğunun Ali taraftarı görüşleri veya düşünceleri kabul etmesi tesadüf değildir. Bu sebeple müslüman tarihçi için, özellikle müslüman tarihinin, toplumun hukuki ve teolojik tartışmaları ile doğrudan bir alakası vardı. Konuları kronolojik yahut hanedan merkezli bir işleyiş tarzı, çoğu zaman, haberleri kaydetmenin en doğru bir yolu olarak gözüktü ve müslüman tarihçinin, meslektaşlarının yani hukukçular, teologlar ve hadisçilerin ihtiyaçlarına en iyi şekilde hizmet edebilmesi yine bu şekilde olacaktır.⁷¹ Belâzûrî'nin *Fütühü'l-Bıldân*'ı hukukçu ve yöneticilerin yardımına koşan tarih yazımının güzel bir örneğidir.

Makdisî'nin Emevîler hakkında çizdiği portre, II. Muâviye, II. Ömer ve III. Yezîd gibi üç istisna dışında genellikle olumsuzdur. O, birincisini bir "kaderî" olarak isimlendirir; lakabı nâkıs (*al-nâkıs*) olan sonuncusu ise sadece askerlerine maaş ödememesi anlamında nâkısı.⁷² Mutezilîler, kendilerine yakın bazı entelektüel çevreler ile birlikte, Yezîd'e karşı genellikle olumlu bir tavır takındılar, çünkü Yezid, güya onlardan biriydi. II. Ömer'in dindarlığı, o kadar geniş bir şekilde takdir edilmişti ki hilâfeti üzerindeki kanaat neredeyse ittifakla olumluydu. Makdisî diğer müslüman tarihçilerle birlikte Şîîler hakkında ortak bir bakış açısı benimsedi. O, Ali iddialarına karşı genellikle sempatikti, fakat Hüseyin b. Ali'nin ölümü çevresinde gelişen merasimler gibi Şîî aşırılıkları şiddetle reddetmişti. Fakat Abbasîler Makdisî'nin gözünde daha iyisini başarmış değildi. Burada Mansûr'un hayli eleştirel bir portresi vardır ki bu Makdisî'nin Emevîler hakkında yazmadığı kadar negatiftir.⁷³ Kendi zamanının halifeleri çok kısa bir şekilde ele alınır ve hilâfet işlerinin onlardan biri olan el-Muktedir'in hilâfetinde azaldığı ifade edilir.⁷⁴

Sonuç

Dördüncü/onuncu yüzyılda, İslâm tarih yazıcılığı, Hadis-merkezli tarihî yazımdan, biçim ve muhteva bakımından belirgin bir şekilde farklılaşan çizgiler üzerinde zaten gelişmişti. *İsnâd* terkedilmiş ve sürekli anlatı (continuous narrative) Belâzûrî, Dîneverî ve Yakûbî gibi bazı üçüncü/dokuzuncu yüzyıl tarihçilerinin yazılarında ortaya çıkmıştı. Bu tarihçiler, müslüman olmayan dünya ve birinin genel olarak kültürel tarih ve başarılar şeklinde adlandırabileceği temalar hakkında daha büyük bir ilgiyi ortaya koymaya da başladılar. Mutezilî okul kendini erken üçüncü/dokuzuncu yüzyılda ortaya koymaya başlayınca, onun etkisi teolo-

⁷¹ Bu özellikle Makdisî'nin Hz. Peygamber'i ve onun bu konuyla ilgilenmesinin sebeplerini açıklama hususunda net ve belirgindir, bk. *a.g.e.*, s. 209.

⁷² bk. *a.g.e.*, s. 16-17 ve 53.

⁷³ *a.g.e.*, s. 90.

⁷⁴ *a.g.e.*, s. 126.

jik polemikler sahasının ötesinde de hissedildi. Bir kere, bu polemikler daha doğru bir nesir ve etkisini şiir ve edebiyatta (*edeb*) gösteren sözcük seçimi ekonomisi için yapılmıştır. Diğer bir husus belirli konuların, özellikle de Tanrı'nın yaratılmış âlemlerle ilişkisinin tartışılması, bilimsel ya da yarı-bilimsel cevapları talep eden başka problemleri de gündeme getirdi. Yaratma fiilinin kendisi, cevher ve arazlar, fiziki âlemin doğası ve tartışılabilirlik imkan (*tecvîz*)⁷⁵ problemi gibi meseleler çoğu zaman, metafizikten daha ziyade fizikteki problemler olarak tartışıldı. Câhiz'in ansiklopedik çalışması, hatta Mesudî'ninki bile, geniş kapsamlı Mutezilî ilginin bu arka planı olmaksızın anlaşılabilir.

Şayet Makdisî'yi, neredeyse kesin gözüktüğü üzere, Mutezilîlerle, özellikle de Ebü'l-Kasım el-Belhî'nin çevresiyle özdeşleştirmemiz gerekirse, aksi halde onun *Kitabu'l-Bed'*inde kafa karıştırıcı olarak görünecek pek çok şeyin anlaşılması daha kolay hale gelecektir. Kendini insanlara en canlı biçimde takdim eden dinin bu yönü, Kur'an ve Hadis'ten elde edilen rivayetlerin yarı-efsanevî yorumuydu. Özellikle Mutezilî bir bakış açısından hareketle, burada bir taraftan yıkıcı bir mecazî yorumlama bulunmaktaydı, diğer taraftan ise sinsî saldırılar, dindar ve saf zihinleri sapıklık yoluna döndürerek, en etkili bir biçimde hissedilecekti. Teolojik kesinlik "halk" dinini korumak için gereklidir ve bunu eksiksiz bir biçimde yapmak için vahyî ve seküler tarih, belirli teolojik ilkelerin mantıksal tutarlığının sürdürülmesi üzerindeki vurguyla birlikte yeniden yazılmalıdır.

Arapça Kaynakların Kısaltmaları*

Abdülcebâr b. Ahmed, el-Kâdî (ö. 1025):

Muğnî, XII ve XV. ciltler

Kitâbü'l-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, cilt XII (nşr. İ. Medkûr), Kâhire: Kültür Bakanlığı, t.siz.; cilt XV (nşr. Muhammed el-Hudayri), Kâhire: İsmâ el-Babi, 1965.

Muhît: Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi'teklif, cilt. I (nşr. J. J. Houben), Beyrut: Imprimerie Catholique, 1965.

Şerh: Şerhu'l-Usûli'l-hamse (nşr. Abdülkerîm Osmân), Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1965.

Eşarî, Ebü'l-Hasan (ö. 935):

Lüma' ve İstihsân: The Theology of al-Ash'ari (nşr. ve trc. R. J. McCarthy), Beyrut: Librairie Orientale, 1953.

⁷⁵ İmkân kavramı, teolojide önemli bir rol oynar ve Maimonides tarafından -Eşarilerin öğretilerine atıfta bulunarak- teolojinin köşe taşı (*umde*) olarak isimlendirilmiştir. Maimonides'in bu sözü, Obermann'ın *tecvîz* ilkesiyle uzun uzadıya ilgilendiği çalışması, "Das Problem der Kausalität", WZKM 30 (1917-1918): 81-86'da iktibas edilmiştir.

* Neşirler, Arapça metinlerin tercümelemlerini içerse bile referanslar tamamen Arapça metinlere yapılmış, zikredilen kısaltmalar bu yazıda kullanılmıştır.

Makâlât: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (nşr. M. M. Abdülhamîd), Kâhire: Mektebetü'n-Nehda, 1969-1970.

Bağdâdî, Abdülkâhir (ö. 1037):

Fark: Kitâbü'l-Fark beyne'l-fırak (nşr. M. M. Abdülhamîd), Kâhire: M. A. Sabih, tsz.

Usûl: Kitâbü Usûli'd-dîn, İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1346/1928.

Bâkallânî, Ebû Bekir Muhammed, el-Kâdî (ö. 1013):

Beyân: Kitâbü'l-Beyân anî'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut: Librairie Orientale, 1958.

Temhîd: Kitâbü't-Temhîd fi'r-redd (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut: Librairie Orientale, 1957.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn (1086):

Şâmil: Kitâbü'ş-Şâmil fi usûli'd-dîn (nşr. A. S. Neşşâr), İskenderiye: el-Maarif, 1969.

Hayyât, Ebû'l-Hasan Abdurrahmân (ykl. ö. 912):

İntisâr: Kitâbü'l-İntisâr (nşr. H. S. Nyberg), Kâhire: Dârü'l-Kütüb, 1925.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed (ö. 944):

Tevhîd: Kitâbü't-Tevhîd (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1970.

Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir (ö. 966):

Bed': Kitâbü'l-Bed' ve't-târîh (nşr. ve trc. Clement Huart), I-VI, Paris: E. Leroux, 1899-1919.

Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed (ö. 1442):

Hitât: Kitâbü'l-Hitâtü'l-Makrîziyye I-IV, Kahire: Mektebetü'l-Maliciyyi'l-Kütübî, h. 1324-1326 (ykl. 1906-1908).

Nâşi': Abdullah b. Muhammed (ö. 906):

Evsat: Kitâbü'l-Mesâilü'l-imâme ve muktetefât min Kitâbi'l-evsat fi'l-Makâlât (nşr. J. Van Ess), Beyrut ve Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1971.

Şehristânî, Abdülkerîm (ö. 1153):

Nihâye: Kitâbü Nihâyeti'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm (nşr. A. Guillaume), London: Oxford University Press, 1934.