

Ortaçağ İslam'ında "Orthodoxy" ve "Heresy": Yeni Bir Yaklaşım Denemesi¹

ALEXANDER KNYSH*

ÇEVİREN: MEHMET KALAYCI

AR. GÖR., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ

e-mail: mkalayci@divinity.ankara.edu.tr

Yine de unutulmamalıdır ki, sosyal bilimcilerin çalışmalarını yürüttükleri sınıflandırmaları belirlemede yalnızca genel anlamdaki kültürel çevreleri değil, aynı zamanda onların büyük çoğunluğunu, öncelikli olarak o konuyu çalışmaya sevk eden bariz önyargıları da etkili oldu. Yalnızca, bu önyargıların sınırlarının, bu sınırların içinde ve dışında neyin mümkün olacağına bilinçli ve derinliğine anlaşılması sayesinde paylaşmadığımız -hatta yerine göre paylaştığımız- büyük kültürel gelenekler hakkında doğrudan bir değerlendirmede bulunmayı ümit edebiliriz.

Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, I/28

İslam'ın düşünsel ve sosyal tarihini incelemek, hemen hemen istisnasız çift yönlü "orthodoxy" ve "heresy" karşıtlığının önemli, hatta yerine göre vazgeçilmez rol oynadığı bir yaklaşımı benimsemeyi gerekli kılar. Aslında Müslüman toplumların gelişimi, çoğu kez sözde İslam dışı tesirlerle de birleşen "heterodox" eğilimlere karşı, "kutsal metinci" İslam'ın daimi bir mücadelesi olarak görülür. Yukarıda işaret edilen ikili sınıflama, Batılı İslam araştırmacılarınca işlerine geldiği şekliyle geniş ölçüde kullanılmıştır.² Aynı

* Prof.Dr., Michigan Üniversitesi, e-mail: alknys@umich.edu

¹ "Orthodoxy" and "Heresy" in Medieval Islam: an Essay in Reassessment, *The Muslim World*, vol. LXXXIII, No. 1, January 1933. Bu makalenin bir müsveddesi, Princeton Tarih Araştırmaları Okulu, Yüksek Araştırma Enstitüsünde düzenlenen İslam Seminerinde sunuldu. Makalenin müzakeresine katılan ve metni yayına hazırlarken dikkate aldığım çok değerli eleştiri ve katkılarda bulunan Yüksek Araştırma Enstitüsü ve Princeton Üniversitesindeki meslektaşlarıma son derece müteşekkirim.

² Böyle bir ikili ayırımın en ilgi çekici örneği belki de H.A.R.Gibb'in *Mohammedanism* isimli çalışmasıdır. (An Historical Survey, Second Edition, London, Oxford University Press, 1972) Bu kitabın yedinci bölümüne özellikle de sh. 73-85 arasındaki "Orthodoxy ve Schism" başlıklı kısma, ayrıca da sh. 86-99 arası sekizinci bölüme bakınız. Farklı bir bağlamda ve daha esnek sınırlar içerisinde bir orthodoxy ve heresy karşıtlığı, şu değişik çalışmalarda sunulmaktadır. Bkz.Clifford Geertz, *Islam Observed Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven, Yale University Press, 1968) özellikle: 8-19, 43-55, 62-74; ayrıca Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Chicago, Chicago University Press, 1969) 5-12; aynı

zamanda duyarlı bazı Batılı araştırmacılar da bu yaklaşımın Avrupa merkezli ve Hıristiyanlık yanlısı çıkarımlarından uzak durmaya çalışmaktadırlar. Bu kimseler, “yazılı” dini gelenekle onun yozlaşma şekli olarak görülen halka özgü versiyonu arasındaki gerilimli anlaşmazlığa vurgu yapan, çağdaş sosyal antropoloji tarafından ortaya atılan “iki kutuplu” modele de aynı şekilde karşı çıktılar. Onlara göre bu model, hem Çağdaş hem de Ortaçağ İslam toplumlarına fark gözetilmeksizin uygulandığında kesinlikle karışıklığa sebep olacaktır.³ Ne var ki böylesi eleştiriler, kaçınılmaz bir itiraz olarak genellikle laf arasında dile getirildi. Sonuçta görünen o ki, bu ilim adamları, diğer daha az dikkatli araştırmacıları, Avrupa İslam araştırmalarının başlamasından beri başarıyla uygulanmakta olan, işe yarar ve zaman kazandıran bu yaklaşımdan vazgeçirmeye yönelik iknada başarısız kaldılar. “Orthodox” ve “heterodox” veya “gerçek” dini gelenek ve onun “bozulmuş taklidi” arasındaki hazin bölünmelere vurgu yapmayan, İslami konuları inceleyen bilimsel eser sayısı yok denecek kadar azdır. “Orthodox” bir akidenin taraftarlarıncı diğer bütün mezhep mensuplarına uygulanan baskılar, başlangıçtan beri İslam’da, Müslümanların çoğunluğu tarafından desteklenen “otantik” bir dini öğretinin var olduğu gerçeğinin kesin bir delili olarak zikredilmektedir. Bu farazi öğretiye bağlı kalmak, pek çok İslam araştırmacısınca diğer dinî akide ve inançların “sahihliğini” temellendirmede temel bir ölçüt olarak görülmüştür.

Vahdet-i vücût olarak bilinen İslam düşünce ekolünün mensupları ve onların görüşlerine karşı çıkanlar arasındaki şiddetli kelami tartışmaları ele aldığım son araştırmalarım, beni günümüz Müslümanlarının üzerinde ihtilaf etmeye devam ettikleri bu hassas konuyu ele alırken tarafsız olmayı sağlayacak daha uygun bir konum seçme gerekliliği ile karşı karşıya bıraktı.⁴

şekilde *Muslim Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), 14-15, 42-43, 48-53, 61-63, 78-81; ayrıca Nikkie R. Keddie (Edit), *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley, California University Press, 1972), 2-5; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, Chicago University Press, 1986), 3-4, 27, 149; oldukça yakın döneme ait bir örnek için ise bkz. Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991)

³ Bkz. Örneğin Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, I-III (Chicago, Chicago University Press, 1974), I / 65-67, 350-351; ayrıca Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (London: Tauris, 1989), 7; Stanislav Prozorov, “Muammed Ibn Abd al-Karîm ash-Shahrastânî”, *Knîga o religiâkh i sektakh* (Moscow, Nauka Publishers, 1984), I.bölüm “İslam”, 10-16; Tawfiq Ibrahim, “O kalame kak ‘ortodoksal’ noy filosofii Islama”, *Narody Azii i Afriki*, (Moscow, 1986) III / 205-212; Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, Chicago University Press, 1981), 10-32; “Orthodoxy” ve “Heresy” arasındaki karşıtlık üzere temellenen Batılı klişelerin en dikkate değer örneği için bkz. Geroge Makdisi, “Hanbalite Islam”, *Studies on Islam*, çev. M.Swartz (London, Oxford University Press, 1981), 216-274, özellikle de : 251-262.

⁴ “Orthodoxy”nin kimler tarafından kurulduğunun yanı sıra bu öğreti üzerinde çağdaş bir tartışma için de bkz. Th. Emil Homerin, “Ibn Arabî in the People’s Assembly: Religion, Press, and Politics in

Bu tartışmalarda yer alan her bir akımın temsilcileri, yaklaşık yedi asır boyunca, karşıtlarını "sapık" hatta "kafir" olarak damgalayarak, kendilerini "hakiki" İslam'ın savunucuları olarak betimlemeye çalıştılar. İşte bu noktada İslam toplumunda "heresy"ye karşı neyin genellikle "orthodox" olarak düşünüldüğünün ortaya konması problemi, bana göre tartışılmaz bir biçimde öne çıkmaktadır.

Bu problemin üstesinden gelmenin birkaç değişik yolu vardır. Araştırmacı bir yandan, taraflardan birinin, yegane "orthodox" konum olarak savunduğu itikadi fikri kolayca benimseyebilir. Diğer yandan, akademik tarafsızlık iddiasıyla "eleştirel" adı verilen yaklaşımı da kabul edebilir. İkinci yaklaşımı benimsemek, Batılı araştırmacılara daha mantıklı gözükse de bu yaklaşımın nesneliği İslami bir arka plana sahip ilim adamlarınca son zamanlarda ciddi bir biçimde sorgulanmıştır. Haklı olarak bazı Müslüman tarihçiler, günümüzde bile pek çok Batılı İslam araştırmacısının, İslam Medeniyetini Avrupa din ve bilim tarihinden alınan yoruma dayalı sınıflandırmalarla açıklamaya çalıştıkları, bundan dolayı da Müslüman toplumlardaki dini duruma tam anlamıyla vakıf olamadıkları hususuna dikkat çekmektedirler. Bu tenkide cevap verirken, İslam dininin, çok farklı ve birbiriyle çatışan tezahürlerini ve anlama biçimlerini, yaşadıkları toplumlarda gözledikleri kadıyla açıklamaya ve izah etmeye çalışan iki Ortaçağ Müslüman düşünürü tarafından hazırlanan sınıflandırma ve görüşlerden geçici olarak istifade edeceğim. "İçeriden bakan" bu iki şahsın yaptığı gözlemler, Ortaçağ İslam'ında "orthodoxy"nin "heresy" karşısındaki durumu ile ilgili kendi düşüncelerimle de tamamlanmış olacaktır.

Rahatlıkla öngörüleceği üzere, Müslüman ilim adamlarının İslam toplumundaki teolojik çoksesliliğe yönelttikleri cevaplara rengini veren şey, temelde kişisel önyargılar ve itikadi bağlılıklardı. Katı hizipçilik ve taassup, polemik türü İslami eserlerde ve Nevbahtî, Eş'arî, Bağdâdî ve İbn Hazm gibi yazarlarca kaleme alınan makâlât⁵ kitaplarında en sık rastlanan özelliklerdi.⁶ Fakat bu, Müslüman ilim adamlarının, mezhebi bağlılıkların doğurduğu sınırları aşma ve İslam dairesi içindeki ayrılıklara dair daha geniş bir tasavvur geliştirme noktasında hiçbir şey yapmadıkları anlamına gelmez. Şehristânî

Sadar's Egypt", *The Middle East Journal*, (Chicago, 1986) cilt: XL, no: 3, 462-477; Kamal Ahmad Awm, *Kitâb al-futûhât al-Makkîyye wa-mâ warâ'ahu min ayâdin Khafîyya*, (Tanta: Daru'l-Beşir, 1409/1989); bu tartışmanın tarihi süreci ile ilgili olarak bkz. Alexander Knysh, "Ibn Arabî in the Later Islamic Tradition", *Ibn Arabî: Volume of Translations and Studies Commemorating the 750th Anniversary of His Life and Work*, (Brisbane, Australia, Element Books, 1992), 307-327.

⁵ Hristiyan kökenli bu terimdeki yargısal çağrışımlarından sakınmak amacıyla bazı Rus araştırmacılar bunun yerine daha nötr bir kelimeyi, "doxography" yi (inaçların dökümü) kullanmışlardır.

⁶ Bkz. Prozorov, *Kruga*, 16-18.

(548/1153), bunun canlı ve tipik bir örneğidir. O, meşhur makâlât eseri *Kitâbu'l-Mîlel ve'n-Nihal*'in girişinde bilinçli olarak tarafsızlık ilkesini ilan etti ve bunu da çeşitli Müslüman Kelam ekollerince savunulan görüşlerin ayrıntılı bir dökümünü sunduğu eserinde yerine getirmeye çalıştı. Nitekim Şehristânî'nin, çağdaşlarının ve seleflerinin eserlerine son derece nüfuz etmiş olan "zındıklık" ve "küfür"le suçlamaktan hep kaçındığı görülmektedir. Onun bu uzlaşmacı üslubunun, büyük ölçüde müsamahakar dini davranış biçimlerini ve evrensel nitelikte metafiziki anlayışları savunan Felsefe ve Batını kozmolojik öğretilerle⁷ ilgili derin bilgisinden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Şehristânî'nin tasavvurunun genişliği, yine de onu İslam'da çok sayıda kelami eğilimin ve fırkanın var olduğu hakkında oldukça geleneksel bir izah tarzı vermekten alıkoymadı. O, peygamberin ölümünden sonra ümmetinin yetmiş üç, bir başka rivayette ise yetmiş iki fırkaya ayrılacağını haber veren meşhur hadis rivayetine rahatlıkla atıfta bulundu. Bunlardan yalnız bir tanesi kurtuluşa erebilecek iken, diğer hepsi yanılığa mahkum olup hesap gününde cehenneme gidecektir.

Şehristânî, fırkalar arasındaki belirli ayrılıkların nedenlerini ele alırken, bunların sonuçta İslam Dini'nin dört temel problemine verilen farklı çözüm yollarından kaynaklandığını ileri sürdü:

1. İlahi Sıfatlar ve Tevhid,
2. İlahi yazgı ve insanın özgür iradesi problemlerine atfen İlahi Adalet ve İlahi Takdir,
3. "Sahih" iman ile müminin tanımı konularındaki sorularla birlikte İlahi Va'd ve Va'îd.
4. Vahiy, Nübüvvet ve İslam toplumunun lideri (İmam) olmanın şartı.

Şehristânî'ye göre Müslümanlar arasındaki diğer bütün farklılıklar, neticede bu dört temel probleme, yada daha kesin bir ifadeyle değişik kesimlerden alimlerin farklılıkları bunlara göre çözdüğü dört metoda indirgenebilirdi. *Kitâbu'l-Mîlel* yazarı, kitabının başında vurguladığı ilkeyi yerine getirmek amacıyla açıkladığı itikatları ve kelami ekolleri açıkça eleştirmekten ve yargılamaktan sürekli kaçındı.⁸ Bu yüzdendir ki, daha ziyade Eş'arî kelimünün, felsefenin ve belki de İsmâîlî eğilimin tuhaf bir karışımı gibi gözükken kendi kelâmî duruşunu kavrayabilmek bazen oldukça zordur. Şehristânî'nin bu müsamahakârlığı, belki de belirli bir "orthodoxy" düşüncesi

⁷ Wilferd Madelung, "As-Sahrastâni Streitschrift gegen Avicenna und ihre Wiederlegung durch Nasir ad-Tûsi", *Akten des VII Kongresses für Arabische und Islamwissenschaft*, (Göttingen, 1974), (Göttingen, 1976), 250-259; Prozorov, *Kriega*, 20.

⁸ Prozorov, *Kriega*, 29.

okuyucuya empoze etmemeyi ve bütün "heterodox" inanç çeşitleri karşısında böyle bir düşünceyi öne çıkarmamayı seçmiş olması ile açıklanabilir. Bu tarafsız duruş sebebiyledir ki o, belki de farkına varmadan dinen doğru ve dinen yanlış olan arasındaki biteviye sürtüşmeden ziyade, İslam'ın eşit oranda meşru ve bağımsız yorumları arasında aynı sabit öncüller üzerine inşa edilmiş yaratıcı diyaloga dikkat çeken bir tasvir sundu. "Doğru" olduğu varsayılan eğilimlerle "sapkın" farz edilenler veya dini muhafazakarlık ve serbest düşünme yada "çoğunluğu oluşturan" dindar alimlerle "ayrılıkçı" muhalifleri arasındaki bu sonu gelmez diyalog, İslam'ın yaşanabilir ve uygulanabilir bir ideolojik sistem tarzında gelişimini sağlayan "harekete geçirici bir maya" olarak görülebilir.⁹ Şehristânî'nin dolaylı iletmeye çalıştığı düşünce şudur:

Bu polemikler, "heterodox" eleştiriye maruz kalan "orthodox" bir akidenin gerçek mahiyetine aldırış etmeksizin, söz konusu akidenin çok daha kesin ve doğru hatlarla yeniden şekillendirilmesine yol açtı. Bunun sonucunda da tartışılan akide, daha bir inandırıcı olacak ve dolayısıyla muhtemel eleştirel tezler karşısında daha az hücumla açık hale gelecekti. Bu noktadan bakıldığında, bu tür kelami tartışmaların neticesinde gün yüzüne çıkan İslam "orthodoxy"si, çeşitli, bazen de aşırı derecede muhalif olan dini ve siyasi yönelişlere mensup Müslüman düşünürlerin gösterdikleri kolektif çabaların nihai bir ürünü olarak tarif edilebilir.

Hiç kuşkusuz Şehristânî, dinî ayrılıklara ve sürtüşmelere dair uzlaştırmacı bakış açısıyla, hoşgörüsüzlük selleri, karşılıklı "inançsızlık" suçlamaları, zorla mezhep değiştirtmeler, baskı ve tehditle bazı "orthodoxy" çeşitlerini dayatma girişimleriyle sürekli yağmalanan Ortaçağ İslam Kelam bahçesinde çok nadir bulunur bir kuşa (*rara avis*) benzemektedir. Pratikte bütün kelami düşünce ekolleri ve bütün dindar alim toplulukları, diğer grupları dalalet ve sapıklıkla suçlayıp, "orthodoxy"nin kendilerine özgü versiyonunu savundular. "Orthodox" bir öğretinin ne olacağını söyleyebilecek belirleyici bir Konsil veya merkezi bir kilise otoritesinin bulunmadığı bir ortamda hiçbir dini öğreti, usulen "orthodox" olarak sunulamazdı. Keza Ortaçağ İslamı, ruhanlığı bilmediğinden ve din adamları herhangi bir "kutsama töreniyle"¹⁰ diğer insanlardan farklılık arz etmediğinden, teorik olarak her Müslüman, diğer farklı bakış açıları saf Kur'an mesajının ve Nebvî Sünnet'in bozulmuş şekilleri olmakla suçlayıp, kendi İslam anlayışını propaganda etmekte özgürdü. Onu çürütmek için de bir başkası, onun yorumunun geçerliğine karşı çıkmaktan daha azını yapabilir ve bu yorumu aynı normatif kaynaktan türedikleri için, nesnel açıdan bakıldığında en az diğeri kadar meşru hâle

⁹ Prozorov, *Knigi*, 15-16.

¹⁰ Baldick, *Mystical Islam*, 7.

gelecek olan kendi farklı "orthodoxy" siyle değiştirme gayretine girebilirdi.

İbn Arabî gibi "şüpheci" ve "heterodox" eğilimli düşünürlere ait muhalif nitelikteki eserler, hiç de sürpriz olmayan bir biçimde çağdaşları Sünnî fıkıhçılar tarafından kaleme alınan katı "orthodox" metinlerden daha az oranda Kur'an'a ve Sünnet'e göndermeler veyahut da bu ikisinden alıntılar içermeyecekti. Bu durumda İbn Arabî de en az diğerleri kadar "kutsal metinci" olup, farklılık onların kutsal metne yönelişlerinde ve onu anlama biçimlerindeydi.

Bir kişinin, "imamet" konusunda, metafizik veya kelamla ilgili konularda ve fıkhıta ayrı bakış açılarına sahip olabildiği hesaba katıldığında tablo daha karmaşık bir hal almaktadır.¹¹ Marshall Hodgson'un da haklı olarak dikkat çektiği gibi, bir Müslüman örneğin Cemaatçı-Sünnî, Mu'tezilî ve Hanefî olabilmekteydi.¹² Buna, en azından teorik olarak kişinin kendi kişisel dindarlığı ve manevi hayatına göre Sufî olabilmesi ve bunun sonucunda da belli Sufî bir tarikatın bir üyesi sayılabilmesi ihtimalini de eklemek mümkündür. Biz hangisini alırsak alalım, bir kişinin "orthodoxy" sinin temellendirilmesinde bu çok sayıdaki bağlantıdan hangisinin temel alınması gerektiği hususuna göre haklı birtakım sorular gündeme gelmektedir.

Öyle tahmin ediyorum ki Şehristânî, kitabının girişinde belirlediği dört temel kelami probleme yaklaşımlarına göre İslam fırkalarını düzenlemeye çalışırken, bu içinden çıkılmaz durumun tamamen farkındaydı. Şehristânî altını çizdiği ilkeyi temel alarak, önce dört büyük mezhep olan "Kaderiyye", "Sıfâ-iyye", "Havâric" ve "Şîa"yı ayırdı. Daha sonra bunlara, diğer üç mezhebi, "Cebriyye", "Mürchie" ve "Ehl-i Furû"yu ekledi. Onun bu sınıflama tarzı dikkat çekicidir. Çünkü dini bir mezheple ilgili yaygın Avrupalı kanaatle tamamen zıt düşmektedir. Bu, temelde diğer öğretilerin bağlılığının test edilebileceği, herkesi kucaklayıcı türden bir "orthodox" öğretinin belirgin olmayışından kaynaklanmaktadır. Belki buna şöyle bir itirazda bulunulabilir: Yazar önde gelen bir Eş'arî olarak, bu öğretinin "orthodox" anlayışın bir mihenk taşı olabileceğini mi ima etmektedir?" Fakat Şehristânî'nin diğer itikadi bağlantılarını görmezden gelsek bile, Eş'arîlik en azından yazarın yaşadığı dönemde bütün Sünnî çevrelerce kabul edilen bir öğreti kesinlikle olamadı.¹³ Zaten Eş'arîlik, Şîî kelamcılarının büyük çoğunluğunca da asla "orthodox" olarak kabul edilmedi.

¹¹ Bkz. Hodgson, *The Venture of Islam*, I / 67.

¹² A.g.e.

¹³ Bkz. Örneğin; Makdisi, "Ashari and the Asharites in Islamic Religious History", *Studia Islamica* (Paris, 1962), XVIII; Makdisi, "Hanbalite Islam" (tür. yer.); Hodgson, *The Venture of Islam*, I / 65-66, II / 175; İbrahim, "O kalame".

Her şeyden önce Eş'arîlik, bir çok asır boyunca, Sünnî ulemanın söz sahibi bir grubu olan ve batılı araştırmacılarca da çoğu kez Sünnî "orthodoxy"nin samimi taraftarları olarak tanımlanan Hadis taraftarlarının sert muhalefetine maruz kaldı.

İkinci olarak, Eş'arî istidlal metotları en başından itibaren temelde "heterodox" ve "bid'at" olduğu varsayılan Mu'tezile'ye özgü birtakım düşünme metotlarına dayanmaktaydı. Bundan dolayı Eş'arî ilim adamları, pek çok muhafazakar Sünnî alim tarafından Mu'tezilîlerin halefleri olarak görülerek şüphyle karşılandı. Sonraları ise sanki ulemanın bu kötü izlenimini haklı çıkarıncasına, her iki kelami eğilim de uygulamada felsefe ve spekülâtif Sufizmin unsurlarını da içeren uyumlu bir kelami sentezde birleştiler.

Üçüncü olarak, az önce de dikkat çekildiği gibi Eş'arîlik, metafizik ve usul üzerine yaptığı vurguyla kesinlikle mensuplarının değişen ihtiyaçlarına cevap verebilecek kuşatıcı bir dini akide işlevi göremezdi. Aslında Eş'arîlik, önemli çok sayıda kesimi içine almayan, ağırlıklı olarak nazari nitelikte bir bağlılıktan ibaretti. (Bunlar örneğin, hukuki dini uygulamayla, siyasi ve sosyal hedeflerle, kişisel dindarlık ve maneviyatla irtibatlı kimselerdir.)

Ayrıca Eş'arîlerin, ilk Müslümanların Sünnîler, Şîî ve Hâricî olmak üzere üç ayrı gruba ayrılmasına sebep olan imamet konusunda bağımsız bir duruşları yoktu. Pek çok Eş'arî kelâmcısı, Sünnî Hadis geleneği tarafından ileri sürülen siyasi görüşleri kolayca benimsedi. Buna karşın Hadis taraftarları, Eş'arî ilahiyatçılarıinkiyle uyuşmayan kendilerine ait bir kelami öğretiyi savundular. Ayrıca Hadis taraftarları, sorgulanmaksızın zahiri değerine göre kabul edilmesi gereken hususların, meşru olmayan bir şekilde ve sorumsuzca eşelendiği düşüncesiyle, Eş'arî kelam tartışmalarına keskin bir dille karşı çıktılar. Eş'arî kelam teşebbüsünün, bazı Sünnî alimlerin kelamla uğraşmalarını sürekli olarak eleştiren Gazâlî gibi önde gelen Sünnî bir otorite tarafından ciddi biçimde sorgulanmış olması hiç de şaşırtıcı değildir.¹⁴

Bütün bunlardan daha da önemlisi, Eş'arîliğin kendisine ait bir hukuk teorisinin olmayıştıydı. Başlangıcından itibaren genellikle Şâfî mezhebiyle ilintilendirilse de daha sonraları Mâlikî bir kadı olan Bâkullânî ve önce Hanefî olmasına karşın daha sonra Hanbelî olan İbn Akîl gibi diğer fihhi mezhepler mensup alimlerce propaganda edildi. Erken dönem Sufî metinlerin yazarları olan Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi pek çok Eş'arî kelamcı da kendi kişisel dindarlık derecelerine göre Sufî öğretilerin önde gelen simaları oldular. Keza

¹⁴ Eş'arîlerin, kendi Sünnî orthodoxy yorumunu zorla kabul ettirmek isteyen Hâlife el-Kâdir tarafından işkenceye maruz bırakılmaları D. Sourdel'in "Al-Kâdir bi'llah" isimli makalesinde ortaya konmuştur. *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), IV / 378-379.

Şehristânî'nin zamanında yalnızca sözde aynı ekole mensup, müstakil pek çok Eş'arî alim arasında bile, hala nazari nitelikte esaslı ihtilaflar mevcuttu.¹⁵ Eş'arîliğin, ulemanın çoğu tarafından kucaklanmak için, kendisini makbul ve makul hâle getirecek türde bir olgunluk ve yeknesaklık derecesine ulaşması uzun zaman aldı. Peki bu, Müslüman toplumun tüm bu asırlar boyunca kendi bütünlüğünü koruyabilecek belirli bir "orthodoxy" türüne aldırılmaksızın, bitkisel bir hayat yaşamak zorunda kaldığı anlamına mı gelmektedir? Ne var ki, bu öğretinin, resmi "orthodoxy"yi temsil ettiği gerçeğini görmezden gelecek olursak, o takdirde "orthodoxy"yi başka yerlerde aramamız gerekecektir.

İşte tam da bu noktada "orthodoxy"yi normalde "Hadis taraftarları" olarak bilinen Müslüman "gelenekçilere" izafe etme çabası söz konusu olabilir. Aslında bunlar ilk bakışta bizim "orthodox kelamcılar" tasavvurumuzu da karşılıyor gibidirler. Hadis taraftarlarının savunuculuğunu yaptığı "gelenekçi" anlayış, İslam araştırmacılarınca genellikle, Mu'tezile tarafından ileri sürülen "akılcı yeni fikirlere" karşı çıkan "muhafazakar" bir dini tutum olarak görülür. Marshall Hodgson'a göre bu görüş büyük ölçüde, İslami "gelenek"te Hadis rivayetlerine sıkı sıkıya bağlılık anlamına gelecek şekilde kullanılan batı kökenli "traditionalism" kelimesinin talihsiz bir yanlış kullanımı üzerine bina edilmiştir.¹⁶ Bununla beraber, tarihsel olarak Hadis taraftarlarına özgü bir "gelenekçiliğin" doğuşu ile Mu'tezile'ye atfedilen "akılcılığın" ortaya çıkışı yaklaşık olarak aynı zamana rastlamaktadır. Bu iki kelami mezhep, İslam Vahyi'nden kaynaklanan tartışmalara iki mümkün cevap sundular: Bir yandan sorgulamaksızın olduğu gibi bir kabul; öte yandan sorgulayıcı bir akli düşünce. Daha geniş bir tarihsel bağlamdan bakıldığında, eski Yunan ve ilk dönem Hıristiyan örneklere benzeyen düşünme metodlarının varisleri olan Mu'tezilîler de "gelenekçiler" olarak isimlendirilebilecek türde de iyi bir gerekçeye sahipti. Aynı zamanda Hadis taraftarlarının, Peygamber'den ve Ashab'ından miras aldıkları bir öğretiyi devam ettirdikleri iddiası, eleştirel bir incelemeye tabi tutulduğunda pek de geçerli olmayacaktır. Çünkü tarafsız bir gözle bakıldığında, yaklaşımları alışılmamış ve akılcı düşünürler arasındaki rakiplerine ait bir yaklaşım olduğu gerekçesiyle daha öncekiler tarafından onaylanmamış görünmektedir.

Şayet orthodoxy devlet baskısıyla bağlantılandırılacak olsaydı, Mu'tezile hala güçlü bir konumda olurdu. Çünkü akidelerinin belirli noktaları,

¹⁵ Bkz. Alfred Guillaume, *The Summa Philosophiae of al-Shahrastâni* (London & Brisbane, Australia, Element Books, 1992), 307-327 ve tür. yer.

¹⁶ Hodgson, *The Venture of Islam*, II / 175.

"Kur'an'ın mahluk" olduğuna dair Mu'tezilî öğretinin geçerliliğini kabul etmeme cesaretini gösterenlere baskı uygulayan Me'mun'un (196/812-218/833) idaresi altındaki hilafetin resmi akidesi olarak kabul edildi. Mu'tezile, Halife Mütevekkil'in güç dengesini tamamen Hadis taraftarları lehine çevirerek, onları desteklemeye başladığı miladi IX. asrın ortalarına kadar "orthodoxy" olarak kaldı. Ancak yine de sonraki asırlarda o zamanki "orthodox" Hadis geleneğinin bazı temsilcileri, özellikle de Hanbelîler, sık sık halifenin soruşturmasına maruz kaldılar ve bazen de itikadi konular nedeniyle resmi işkenceye mahkum oldular. Aynı taktikler, Hadis ravilerine saldırganlıkları ve hoşgörüsüzlüklerinden dolayı hoş gözle bakmayan Eyyubî ve Memlûklü yöneticiler tarafından da uygulandı.¹⁷

Şehristânî'nin belirlediği ana fırkalara tekrar döndüğümüzde, bunların yeterli ve eşit olmayan kriterler temelinde seçilmiş olduğunu kolaylıkla fark ederiz. Bunlardan "Kaderiyye" ve "Sifâtiyye", içinde Sünnîler, Şia ve bazı Hâricî fırkalar da dahil, çeşitli dini ve fıkhi bağlılıkların önde gelenlerince paylaşılan oldukça dağınık kelami eğilimlerdir. Şehristânî, İlahi Takdir ve insan iradesinin özgürlüğü konularında benzer kanaatleri paylaşmaları sebebiyle bütün bu alimleri aynı başlık altında topladı. Öte yandan onlar, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları arasındaki ilişki konusunda da benzer bir anlayışı paylaştılar. Diğer iki "mezhep", yani "Havâric" ve "Şia", özel siyasi bağlılıkları ve toplumsal amaçlarından ötürü yalnız kaldılar. "İmâmet" konusundaki öğretileri, kesinlikle muhalif olmasına karşın, kelami problemlere ilişkin görüşleri Sünnî çoğunluk tarafından savunulanlarla örtüşebiliyordu. Şehristânî'nin zikrettiği diğer üç fırkanın mensupları, içlerinde bazı alimler siyasi, hukuki ve gündelik meselelerde oldukça muhalif olabilse de belirli kelami problemlerde benzer fikirler ileri sürdüler. Bu karışık ve dağınık yapılanmış düşünce ekolleri arasında "orthodox" akidenin durduğu yeri saptayabilecek bir gösterge bulabilmek hemen hemen imkansızdır.

Sünnîler, Şiîler ve Hâricîler ciddi kelamiekollerden çok, siyasi hizipler oluşturdular. Dolayısıyla bunların "orthodoxy"liklerini karara bağlamak için, "katı dini inançlara" uygulananların dışında başka kriterlere de baş vurmak gerekir. "Orthodoxy" gibi dini içerikli bir terimin, bu üç fırkaya tatbik edilmesi durumunda kendi anlamını muhafaza edip etmeyeceği konusunda ciddi kuşku bulunmaktadır. Fakat sonuçta fırkaların "orthodoxy" veya "heterodoxy" oluşları, bütünüyle gözlemci tarafından savunulan siyasi ve dini düşüncelere bağlı olacaktır.

¹⁷ H.Laoust, "Al-Barbahârî", *EI*², I / 1039-1040; kırs. Henri Laoust, "Le hanbalisme sous les mamlouks bahrides", *Revue des études Islamiques* (Paris, 1960), XXVIII / 1-71 ve tür. yer.

Bizatihi dini “orthodoxy”yi sorgulamaya kaldığımız yerden devam etmek için, şimdi genellikle “orthodoxy”nin yılmaz bekçileri olarak görülen Hadis taraftarlarının öğretilerine dönebiliriz. Fakat az önce de vurguladığım gibi onların kelami ve metafiziki görüşlerinin sağlamlığı, Müslüman kelimacılarca sürekli sorgulandı. Nitekim hem Sünnî hem de Şîî “makâlât yazarları”, insana kendi davranışlarında seçim hakkı tanımayan kaderci bir yaklaşımı kuru kuruya savunmuş olmalarından hareketle, Hadis taraftarlarını genellikle “Cebriyye” (İlahi cebri savunanlar anlamında) olarak isimlendirdiler. Bu dindar Hadis ravileri, genellikle aşırı bir “teccim”le de suçlandılar.¹⁸ “Kıt anlayışlılıkları”, onları çoğu kez “aşırı metinsel” ve bu yüzden de saçma bir anlayışa yol açacak şekilde kutsal kitabın “metnine” körü körüne bağlanmaya götürdü. Hadis taraftarları, “katı metincilikleri” sebebiyle, bağımsız bir kelami tetkikin gerekliliğinden vazgeçerek, söylemlerini Kur’an’dan ve Sünnet’ten alıntılarla dolduranlar anlamında “Haşviyye” olarak adlandırıldılar.¹⁹ Öte yandan Hadis taraftarlarının, Şîî siyasi mücadeleler karşısında Sünnî toplumun bütünlüğünü korumaya dönük kaygıları, zaten desteklerini kazanmak isteyen Sünnî kelimacılar nezdinde onlara kayda değer bir şöhret kazandırdı. Nitekim “Haşviyye”nin sürdürdüğü kelami açıdan yüzeysel görüşlerin çoğunu kabul etmesi neredeyse imkansız olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (329/941), onları “Sünnet’in ve Doğru Yol’un (Ehl-i Sünnet ve'l-İstikâme) inançlı taraftarları” şeklinde övmüştür.²⁰ Müttaki Hadis ravilerince güdülen siyasi ve sosyal hedeflere olan bağlılığını göstermek amacıyla Eş'arî, “katı bir metinci” ve Hanbelî mezhebinin Bağdad’daki lideri olan Berbehârî’nin (329/941) yazdığı bir eserin adeta kopyası niteliğindeki “İbâne”yi kaleme aldı.²¹

Hadis taraftarları, ileri sürdükleri belirli konulara bağlı olarak, kah “orthodox”, kah “heterodox” ya da ilgili çağın Müslüman Cidal Edebiyatında kullanılan terimleriyle kah “doğru” (musîb), kah “sapmış” (dâll) olarak tanındılar. Hiç şüphesiz “gelenekçiler” tarafından savunulan siyasi görüşler ve sosyal uygulamalar, pek çok Sünnî kelimacı tarafından İslam toplumunu birleştirme vesileleri olarak kabul edildi. Ne var ki vahye dönük bu “cahilane” ve “katı” tutumları, kutsal metnin sunduğu bilginin doğruluğunu kanıtlamak

¹⁸ Örneğin bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, (Kahire, Muniriyya Press, 1348 / 1929), VIII / 230 ; Henri Laoust, “*Al-Barbuhârî*”, EI², 1040 ; Prozorov, *Kniga*, 83-85, 100-101, 105-108 ; krş. Hodgson, *The Venture of Islam*, I / 388.

¹⁹ Prozorov, *Kniga*, 202-204.

²⁰ A.g.e., 203.

²¹ Bu referansı, söz konusu Hanbelî vaizin, Hadis ehlinece tatbik edilen aşırı tutucu İslam yorumunun tipik bir örneği olduğuna dikkat çeken Profesör Michael Cook’a borçlu olduğumu belirtmek isterim.

için gerektiğinde akli delilleri kullanmaktan çekinmeyen Müslüman düşünürler kadar itibar görmemiştir.

Bu anlatılan durum, Müslüman düşünce hayatına dair Şehristânî'nin sunduğu şu İslam anlayışı ile tamamen örtüşmektedir: "Muhtemel anlaşmazlık tohumlarının çoktan içinde olduğu geçici bir konsensüsle sonuçlanan sabit kelami problemler yığını üzerinde müstakil fikirlerin sonu gelmez bir çatışması". Birbirinden kopuk fikir ve görüşler, bölük pörçük akide ve inanışlar serbestçe yayıldı ve bu yüzden kendilerini tümüyle keşmekeş bir "dünya anlayışına" yamayan ferdi müminler için rahatlıkla ulaşılabilir bir durumdaydı. Basiretli bir yazar olan Şehristânî'nin yakaladığı ve meşhur kitabında iletmeye çalıştığı şey, geçmişi düşünerek Müslüman akidenin ve dini yaşantının temel problemleri üzerinde erişilemez bir ittifaka varmayı hedeflemiş kesintisiz yaratıcı diyalogda bir günlük serüven gibidir.

Şüphesiz İslam'daki çeşitli büyük kelami eğilimlerin ve akli yönelişlerin, nispeten ortak bir sentezde birleştiği İslam tarihinin son periyodunda böylesi bir uzlaşma çok yakın gibiydi. Fakat görünüşteki bu uyum ve sakinlik, modernist ideolojinin tehditkar reformist saldırıları ve yıkıcı hücumları ile karşı karşıyaydı. Bu, Batıda Müslüman dini ve siyasi düşüncesinin kesin bir çöküşü olarak görülen zamanda bile ince dalgalanmalar meydana getirerek işlerliğini korudu. Faal olmayan bu akli potansiyel, örneğin Batılı bilginlerce çoğu kez göz ardı edilmiş olan XXVII. ve XXVIII. yüzyıl Müslüman yazarlarının ileri düzey ve kısa polemik eserlerinde gözlemlenebilir.²²

Müslüman dini hayatının göz kamaştırıcı çeşitliliği hakkında özellikle İslami nitelikte bir yanıt örneğine İslam'ın en büyük mistik düşünürü olan İbn Arabî'nin (638/1240) eserlerinde rastlanır. Bu yanıt, onun kozmolojik ve metafiziki öğretileri bağlamında ele alınmalıdır. Sufî düşünür, "evreni" sayısız ilahi sıfatı ve mükemmelliği açığa çıkaran kesintisiz bir ilahi "tecelliler" silsilesi olarak gördü. Bu tecelliler, insan tarafından algılanınca onun bilgisinin ve yargısının nesnesi haline gelir. İbn Arabî'ye göre insan akli, mistik bir keşif desteği olmadan eşyanın gerçekliklerini kavrayamaz ve nihai doğruya ulaşamaz.²³ İbn Arabî'nin düşüncesinde akıl, daima farklı ve hep değişen şekillerde kendisini sunan sağlam bir tanrı kavramını yaratacak güçte de

²² Örneğin bkz. John Voll, "An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth Century Madina", *Bulletin of the School of Asian and African Studies*, (London, 1975), XXXVIII / 32-39 ; John Voll, "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulema Group in the 18th century Haramayn and their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, (Leiden: Brill,1980), XV(Sayılar: 1-2) / 264-273 ; N. Levtzion and J.Voll (Edisyon), *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam* (New York, Syracuse University Press, 1987).

²³ Chittick, *Mysticism versus Philosophy*, 89 ; Rosenthal, *Ibn Arabî*, 8-11.

değildir. Bunun sebebi, onun (akıl) durağan ve esnek olmayan yapısıdır ki, “yasaklamak”, “bağlamak”, “sınırlamak” anlamlarına gelen “akıl” kelimesinin kendisinden türediği tamamen Arapça bir fiil olan ‘a-k-l bu hususu ima eder. Bunun anlamı şudur: bir alim, bütünüyle akli yetisine güvendiğinde zorunlu olarak kendisini tanrının bazı özel tecellilerine bağlı bulur; buna karşın diğer tecellilere duyarsız kalır. Üstelik o bu yüzden diğer alternatif tanrı anlayışlarını “geçersiz”, hatta “aykırı” olarak dışarıda bırakıp, kendi tanrı görüşünü tek doğru olarak tesis etmeye çalışır. Her bir gözlemcinin sezgisi, asli istidatı tarafından kesin olarak belirlenmiştir. Bu istidat, onun Tanrı’nın ezeli dünya bilgisiyle şekillenen “sabit varlığı”ndaki değişmez bir niteliktir. İbn Arabî bu tezini örneklendirmek için, Kur’an’ın 71. suresiyle (Nuh suresi) ilgili hayli oldukça tartışılan tefsire başvurmak zorunda kalır. Nuh, tanrının tek olduğunu idrak edince, kendi putlarına tapan halkını tek tanrıya inanmaya çağırdı. Müslüman Tefsircilerce sürekli olarak inkarcılık ve putperestliğin inatçı ve azgın taraftarları olarak tasvir edilen Nuh’un halkı, İbn Arabî’nin tefsirine göre, peygamberlerinden daha “zeki” olduklarını kanıtlarlar. Onlar tanrının diğeri kadar geçerli olan “içkin” yönünü (*teşbih*) bırakıp, sadece “aşkın” boyutuna (*terzîl*) ibadet etmekten kaçınırlar. İbn Arabî’nin muhakeme tarzı, İlahi tecellilerle ilgili inancına dayanmaktadır. Buna göre Tanrı, gözlemciye hem aşkın hem de içkin şekillerde görünür. Gözlemci, Tanrı’nın “gerçek” mahiyetini ve onun evrenle olan ilişkisinin keşfetmek için bu inanç doğrultusunda akli bakış açısını terk etmeli ve kendini gerçek “aracısız keşfe” (*şuhûd*) ve sezgisel “doğrudan lezzete” (*zeke*) teslim etmelidir. Bu yeni ve üst düzey bilgi sadece, ıstılahi çağrışımları “devinim”, “dalgalanma” ve “dönüşüm”e işaret eden Arapça bir kelime olan “kalbi” tarafından elde edilebilir.²⁴ Kalp, Tanrısal Gerçekliğin görünür “hareketlerini”, “dalgalanmalarını” ve “dönüşümlerini” takiben sürekli olarak “hareket eder”, “dalgalanır” ve “dönüşüme uğrar”. Bu sürekli “takip” vasıtasıyla Sufî, kendisini daimî bir “şaşkınlık” (*hayret*) içerisinde bulur. İbn Arabî’ye göre bu, Sufî yolcunun elde edebileceği en ileri manevi vuslat ve İlahi bilgi derecesidir.²⁵

İbn Arabî’nin öğretisinden bakıldığında, her kelami ekol, muhaliflerince beslenen tanrı anlayışlarına karşı daimi ve sonuçsuz bir mücadeleye girişmeye mahkumdur. İbn Arabî’ye göre, Tanrı hakkındaki fikirlerin bu amansız mücadelesi, asla bir anlaşma veya uzlaşıyla sonuçlanmayan sonu gelmez

²⁴ İbn Arabî’ye göre bu çağrışımlar, Arapça’da *kalp* kelimesinin türediği k-l-b kökünde saklıdır.

²⁵ Bkz. Michael Sells, “İbn Arabî’s Garden Among the Flames: A Reevaluation”, *History of Religions*, (Chicago, 1983-1984), 301-306.

kelami ve felsefi tartışmaların yeterince izahını sunmaktadır. İlgili hiziplerin her biri, tanrının koşullu ve geçici tecellilerinden birisine dayanıp bütün diğer tecellilere duyarsız kalarak donuk bir tanrı tasavvuruna sarıldığı için kesinlikle bir anlaşma veya uzlaşmaya varılamamaktadır. İbn Arabî, çatışan müstakil ve toplu Tanrı anlayışlarını, "Dini inançlar içerisinde yaratılan tanrılar" ifadesiyle gayet zekice tanımlar.²⁶

İbn Arabî, Sufî ariflerin, akılcı kelamcılarca benimsenen durağan bir tanrı anlayışının aksine tanrıyı bütün biçimlerinde idrak edebildiklerini iddia eder. Tanrı'nın kat kat "örtüsü" gerçekliğin altında yatan eşsizliği onlardan gizlemez. İlahi tecellilerin dalgalanmalarını takip eden ardı arkası kesilmez kalp atışları sebebiyle arifler, tanrının sabit ve geçici şekillerinden hiçbirisine bağlanıp kalmazlar ve bu yüzden çatışan tüm tanrı anlayışlarının geçerliliğini kabul ederler. Bu geniş görüşü, kendilerine özgü gerçeklik algılarından vazgeçemeyen akılcı düşünce sahipleri (*Ashâb-ı Nazar*) karşısında gerçek keşf sahiplerinin (*Ashâb-ı Şühûd, Ehli'l-Hak*) bir alamet-i fârikasıdır.

Ancak İbn Arabî sadece bir ayrımla yetinmez. O, diğer iki din adamı grubunu birbirinden ayıran farklılığa tekrar dikkat çeker. İlki, vahyi ya sembolik yada akli tarzda yorumlamaya dönük herhangi bir girişimi şüpheyeye neticede de inançsızlığa giden bir ilk adım olarak görerek, vahyi zahiri değerine göre kabul etmeye eğilimli kimselerdir. Sufî şeyh, karşıt guruba sadece "yüzeyde olanla" yetinmeyip, "gizli" ve "dahili" manasına ulaşmaya çalışan kimseleri dahil eder. İbn Arabî ilk grubu *Ulemâ-i Rîsûm*, "metinciler" veya "rivayet ehli" olarak isimlendirir. Diğer gruba ise eserlerinde "hak ehli" (*Ehli'l-Hak*) veya "batın ehli" (*Ehli'l-Bâtın*) gibi çeşitli isimler altında rastlanmaktadır. Her ne kadar İbn Arabî, *Ulemâ-i Rîsûm*'u dar görüşlülükleri ve taassupları sebebiyle eleştirmesine karşın, yine de kutsal metnin ve bunun şer'î hukuktaki "literal" anlamının koruyucuları ve yorumlayıcıları olarak kaldıkları sürece, onların varlığının İslam toplumu için gerekli olduğunu ima eder gibidir. Öte yandan o, onların "İslam Vahyi"nde keşfedilebilen hem derin manevi boyutlara hem de etkileyici akli tartışmalara karşı duyarsız olduklarını düşünür. Hadis ehli, tabiatlarındaki duyarsızlık sebebiyle, kutsal metnin toplumun günlük yaşamı için öngördüğü acil pratik direktiflerin dışında her hangi bir yoruma karşı çıkarlar. İbn Arabî'ye göre Kur'an'a ve Sünnet'e dönük böylesi bir yaklaşım son derece yüzeysel, neticede ise yanlış ve yanılgıya mahkumdur.

²⁶ Bkz. İbn Arabî, *Fusûs al-hikam Al-ta'liq alayhi bi-qalam Abul-A'la' Affi* (Beyrut, 1400 / 1980), 225-226; krş. Sells, "İbn Arabî's Garden", 299-301.

Onun bu din görüşü, tartışılmamış değildir. İbn Arabî ve benzerlerinin batını anlayışlarına karşı, *Ulemâ-i Rûsûm*'ta özgü sert bir cevap geliştiren meşhur kalamcı ve hadisçi Zehebî (753/1352) tarafından şu şekilde eleştirildi:

Tanrıya göre, dini konularda birkaç sureden başka hiçbir bilgisi olmayan, fakat O'na ve Kıyamet Günü'ne iman eden ve O'nun cemaatinden ayrılmayan okuma yazma bilmez bir Müslüman'ın bilgisi, Ariflerinkinden ve yüzlerce kitap okumayla, uzun zaman inzivada kalmayla elde edilen tüm karmaşık doğrulardan çok daha faydalıdır.²⁷

Zehebî'nin savunduğu bu mutlak ve fideist yaklaşım, tahmin edileceği üzere onu, İslam Makâlât geleneğinde "tecsîm" olarak bilinen antropomorfist bir tanrı görüşünü benimsemeye götürdü.²⁸ Zehebî'nin tanrı anlayışı, onun Allah'ın sureti ve sıfatlarıyla ilgili Kuran'da ve Hadis'te belirtildiği şekilde literal bir yorumda ısrar etmesinin mantıki bir sonucu gibi görünmektedir. Onun, kutsal metni batını bir tarzda (ki o bunun araştırmacıyı ilahi mesajı kendine göre yorumlamaya sevk edebileceğini düşünmektedir.) açıklama girişimlerine şiddetle karşı çıkışının sebebi budur. Zehebî'nin bağlayıcı metinlerin lafzına dönük bu tavrı, yaşça büyük çağdaşı ve arkadaşı olan Hanbelî kalamcı İbn Teymiye'nin (728/1328) en iyi temsilcisi olduğu gelenekle benzerlik taşır. Batıda genellikle "orthodoxy" timsali olarak görülen bu alim, defaatle aşırı metincilikle suçlanmıştır. Meşhur Arap seyyahı İbn Batûta (779/1377) tarafından alıntılanan tipik bir pasajda, İbn Teymiye'nin minberden adım adım inme yoluyla Tanrı'nın istiva etmesi ile ilgili Kur'an ayetlerini açıklamaya çalıştığı söylenir. Sonuçta, daha az metinci düşünen çağdaşlarınca "kafasında noksanlık olan" birisi olarak görüldü.²⁹

Kutsal metne dönük bu iki yaklaşımın mücadelesinin, bir defaya mahsus olmayıp, Müslüman Dini Münakaşa tarihinde sürekli sahnelenen bir örnek olduğunu, yukarıda bahsi geçen Hanbelî lider Ebû Muhammed el-Berbehârî ve "orthodox" Eş'arî ekolünün kurucusu sayılan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî arasında gerçekleşen oldukça erken tarihli bir konuşmadan çıkarmak mümkündür. O vakte değin meşhur bir kalamcı olan Eş'arî, Hanbelî'yi evinde ziyaret eder. Muhtemelen Eş'arî, Berbehârî'nin bağlayıcı rızasını isteme yoluyla kelâm ve İslam Cidal ilmi sahasındaki faaliyetleri için onay aramaktaydı. Bu olayı *Siyeru A'lâmü'n-Nubelâ* isimli kitabında anlatan

²⁷ Şemsüddîn ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl* (Kahire, 1325) III / 109 ; krş. Knysh, "İbn Arabî", 313.

²⁸ Örneğin bkz. Moh. Ben Cheneb and J. de Somogyi, "Al-Dhahabi", EI², 214-216. *Tecsim ve Müessire* için bkz. Prozorov, *Kniga*, 28, 33, 103, 106, 107, 186.

²⁹ Bkz. Donald Little, "Did Ibn Taymiyya Have A Screw Loose?", *Studia Islamica* (Paris), XLI / 93-111.

Zehebî'ye göre Eş'arî, gururla şöyle der: "Ben, Cübbâî,³⁰ Mecûsîler ve Hıristiyanlar hakkında reddiyeler yazdım." Ebû Muhammed buna şu şekilde karşılık verir: "Ben, onların ne öğrettiklerini bilmem. Benim bütün bildiğim, İmam Ahmed b. Hanbel'in³¹ öğrettiklerinden başka bir şey değildir."³² İlginçtir ki, Eş'arî'nin diğer kelami ekollere ve dini akidelere karşı vermiş olduğu halisane mücadele bile Berbehârî'nin gözünde karşıt ekollerin "tehlikeli" akidelere maruz kaldığı ve Eş'arî için belli düzeyde düşünsel bir beceri gerektirdiği sürece istenilmeyen ve kuşku duyulan bir girişimdi. Tahmin edileceği gibi, Berbehârî'nin "dindar bilinmezliği" ve yavanlığı, sonuçta onun Halîfe er-Râzî (323/935) tarafından çıkarılan özel bir emirle mahkum edilen "antropomorfist" tanrı anlayışını kabul etmesiyle sonuçlandı.³³

Berbehârî'nin duruşu, onun konuşmalarından birisini alıntılamanın, sempatisizliğini Zehebî tarafından kısaca şu şekilde formüle edilir:

Allah hakkında konuşurken, onun yalnızca kendisini tarif ettiği kelimeleri kullanınız. O'nun sıfatları konusunda "niçin" veya "nasıl" diye soru sorarak tartışmada bulunmayız. Kur'an Allah'ın sözüdür. Onun lafzı (tenzil) ve anlamı yaratılmamıştır ve bu konudaki herhangi bir tartışma, küfürden başka bir şey değildir.³⁴

İbn Arabî, beyhude ve iman esaslarına dönük yıkıcı bir sorgulama olduğunu düşündükleri şeyi yok etmeye hevesli pek çok çağdaşı tarafından savunulan bu metinci duruşun, kesinlikle çok iyi farkındaydı. Az önce de kaydettiğim gibi o, Müslüman din adamlarıyla ilgili bir başka sınıflama önererek karşılık verdi. Vahye dönük "akılcı" ve "manevi" yaklaşımlar arasındaki asli tezatlığı vurgulayan ilk sınıflamanın aksine, ikinci sınıflama, savunmacı katı bir "metincilik" ile akılcı düşünmeyi teşvik eden Müslüman Kutsal Kitap görüşü arasındaki zıtlığa vurgu yaptı. Üstelik ikinci sınıflama, vahiy metnine dönük benzer bir sembolik yaklaşımı kabul ettikleri sürece, hem Sufî Arifleri hem de onların akılcı muhaliflerini aynı kategoriye soktu. "İnançsız" olmalarına rağmen³⁵, filozoflar ve polemikçi kelimacılar tarafından ileri sürülen delillerin tutarlılığı hakkında İbn Arabî'nin sıkça alıntılanan sözleri bu arka plan doğrultusunda anlaşılmalıdır.

³⁰ Mu'tezile ekolünün liderlerinden birisi olan Ebû Hâşim el-Cübbâî için bkz. L. Gardet, "Al-Djubbâî", EI², II/570; Daniel Gimaret, "Matériaux pour une bibliographie de Gubbâî", *Journal Asiatique*, (Paris, 1976), CCLXIV/227-332.

³¹ Hanbelî akımın kurucusu Ahmed b. Hanbel için bkz. Henri Laoust, "Ahmad b. Hanbal", EI², I/272-277.

³² Şemsüddin ez-Zehabî, *Siyerü'l-İmamî'n-Nübelâ*, dipnotlandırılarak yayına hazırlayan, Şu'ayb el-Amâvütî ve İbrâhîm ez-Zübeyk, (Beirut, Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), XV/91.

³³ Bu emrin metni için bkz. İbnü'l-Esîr, *d-Kâmil*, VIII, 230.

³⁴ ez-Zehabî, *Siyer*, XV/91.

³⁵ İbn Arabî, *d-Fuâidât*, I / 145; krş. Rosenthal, "Ibn Arabî", 12.

İbn Arabî tarafından ileri sürülen ikinci alim sınıflamasının, bize Ehlü'z-Zâhir ("zahiri anlamı esas alanlar") ve Ehlü'l-Bâtın ("batını, gizli anlamı esas alanlar") arasındaki karşıtlığı hatırlatması muhtemeldir. Bu kutuplaşma, İslam araştırmalarında genellikle yoğun olarak İsmailî-Sünnî sürtüşmesiyle, çok nadiren de *fukahâ* ve batını düşünceli sufilerin kavgasıyla irtibatlandırılmaktadır. Ancak anlatılanlar ışığında şu sonuca varmak mümkündür: iki grup arasındaki karşıtlık o kadar yaygındır ki, İslami dini düşünceye tamamen uygulanabilir. Bu muhtemelen, İslam dairesi içerisindeki dini ve akli iki büyük eğilimin temsilcilerince savunulan karşıt iki duruşa hakkında konuşurken, İbn Arabî'nin zihninde olan şeydi.

Bu temel ayırımın yapılmasından sonra, daha ince bir referans çerçevesi içerisinde başka bir ayırım mümkün olmaktadır. Bu noktada İbn Arabî, manevi bir gerçeklik anlayışını akılcı bir İslam yorumuyla birleştirmeye başladı. O, mistik bir düşünür olduğu için, akılcı yorumu yetersiz ve her an hataya yatkın olarak gördü. Ancak Müslüman kelami düşüncenin sonraki gelişiminin de gösterdiği gibi, ihtilaf içinde olan iki yaklaşım arasındaki bu gedik, tamamen doldurulamaz türden değildi. Aslında bu, Bâtınîlik ve felsefeyi birleştirme birleştiren çok sayıda düşünürün yolundan gittiği ve İbn Arabî'nin doğrudan müridi olan Sadreddin el-Konevî (673/1274) tarafından fiilen giderildi.³⁶ Sözün özü, İbn Arabî'nin ana hatlarını belirlediği bu sınıflamalarda, ikili sınıflamanın her iki tarafı da aynı ölçüde önemli ve tamamlayıcı bir rol alır. Yine Hıristiyan sivil keskin bir "orthodoxy" versus "heresy" şeması, Şehristânî'nin de içinde bulunduğu yerel İslami anlayış için söz konusu olmamıştır.

Yukarıda sunulan deliller ve kanıtlar ilaveye gerek olmadan açıkça şunu göstermektedir: Avrupa merkezli yorumlayıcı sınıflamalar, hiçbir fark gözetilmeden İslamî hakikatler üzerine bindirildiğinde ciddi tahriflere sebebiyet verebilir. Nitekim "orthodoxy" ve "heresy" gibi tamamen Hıristiyan anlayışlar, önemli bazen de ciddi "nüanslar" bir tarafa bırakarak gerçek çoğulculuğu ve Müslüman toplumun dini yaşantısına özgü çeşitliliği göz ardı eden bir eğilimi beslemektedir. Bu gibi sıkıntılardan kurtulmak için İslami geleneğin, kendi kavramlarıyla konuşmasına, kendi meselelerini, dini olguların açıklanması ve yorumlanmasında kendi metotlarını dile getirmesine

³⁶ Bkz. James Morris, "İbn Arabî and His Interpreters", *Journal of the American Oriental Society*, I. Bölüm: "Recent French Translations", CVI (sayı. 3)/539-564 (1986); II. Bölüm: "Influences and Interpretations", CVI (sayı. 4)/733-756 (1986); III. Bölüm: "Influences and Interpretations (Conclusion)", CVII (sayı. 1)/101-120 (1987); William Chittick, *Mysticism versus Philosophy*; Alexander Knysch, "İrfan Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy", *The Middle East Journal*, (Washington D.C., 1992) XLVI (sayı. 4)/631-653.

müsaade edilmelidir. Şehristânî ve İbn Arabî geleneğin sözcüleri olarak seçildiler. Çünkü onlar, Ortaçağ İslam'ına özgü çok sayıda kelami eğilimi ve dini bağlılığı kendi tarzlarında açıklamak ve sınıflamak için büyük çaba gösterdiler. Sundukları açıklamalar ve sınıflamalar, kişisel manevi ve akli yönelişleri ve kelami anlayışları yansıtarak temelde farklılaşır. Bununla beraber, durağan ve kuşatıcı olduğu varsayılan bir "orthodox" öğreti ile onu tahrif etmeye çalışan belirli "ayrılıkçı fırkalar" arasındaki katı sürtüşmenin olmadığı, ince ve dinamik Müslüman din görünümünü verdikleri içinde oldukça önemlidirler.

Şehristânî'ye göre farklı alimler farklı kanaatleri savundular. Bu yüzden bazıları, onun bizzat "otantik" bir akide olduğunu düşündüğü şeyden mecburen ayrıldılar. Ancak yanılısalar bile, imanlarında bir sorun yoktu ve İslam Dini sınırları içerisinde kalmaya devam ettiler.³⁷ Şehristânî, İslam fırkalarını dört temel kelami problem karşısındaki tavırlarına göre düzenledi. Öte yandan o, böyle bir sınıflamanın kesin olmadığını da ima etmiş gibidir. Zira bir grup alim problemlerden biri hakkında "doğru" çözüme, diğerleri hakkında ise "eksik" çözüme ulaşabilir. Sonuçta onun Müslüman kelim tartışmaları ile ilgili tasvirinde açıkça tanımlanmış bir "orthodoxy" ve "heresy" kriteri bulunmamaktaydı. Diğer bir deyişle Şehristânî, modern yapı bozumcu eleştiri meşhur olmadan uzun süre önce Müslüman toplumdaki dini durumla ilgili iki kutuplu anlayışı, incelediği olguların doğasıyla uyumlu olmadığı gerekçesiyle bir tarafa bıraktı.

Bakış açısı, batini bir gerçeklik anlayışıyla sıkı sıkıya bağlantılı olan İbn Arabî, Sûfî "Ârifleri" "akılcılardan", ardından da her ikisini dini "metinciler" ve lafızcı düşünen ulemeden ayırmak istedi. Onun iki sınıflaması, hem İslam kelim tartışmalarına hem de Müslüman düşünce ve kültür yaşamına tümüyle uygulandığında gayet iyi işledi. Sufî şeyh'in yaptığı ilk sınıflama, günümüze değin Müslüman toplumlarda varola gelen dini ve akli iki büyük yapıya vurgu yaparak, hem mezhebi sınırları (örneğin, Sünnîlik ve Şîîlik) hem de çeşitli Müslüman hukuk ekollerine ferdi mensubiyetlerin fiilen ötesine geçti.

İbn Arabî'nin ikinci sınıflaması ise, Müslüman Medeniyeti tarihi boyunca bir birbirine bağlı ve söz sahibi bir gurup Müslüman alimin, İslam'ın "metin merkezli" yorumundan başka herhangi bir girişime sürekli karşı çıkışını izah etmede oldukça faydalıydı. Çabalarını vahiyle ilgili sembolik anlama biçimlerini önleme uğrunda birleştiren ve seviyeli kelami tartışmalara karşı çıkan bu alimler, temelini meşhur "Augustinian" prensibinde bulan ve

³⁷ Prozorov, *Kırgı*, 178.

İslami dilde “nasıl” sorusunu sormama anlamında “*bi-lâ keyf*” şeklinde formüle edilen “sıfır orthodox”³⁸ olarak tanımlanabilecek bir anlayış meydana getirdiler. “Sıfır orthodox” bakış açısından bakıldığında, vahiy bilgileri üzerinde herhangi bir kafa yorma, vahyin sınırlı faydacı ve metinsel yorumundan ve kurulu dini düzenden herhangi bir uzaklaşma, kötü “yenilik” (*bid’at*) olarak ret edilecekti.³⁹ Dini muhafazakarlığın bu türü, toplumsal yaşamın bütünlüğünü ve ahlaki kurallarını korumaya istekli çok sayıda Müslüman alime oldukça samimi gelmiştir. Bu durum, “yenilikçilere” karşı ardı arkası kesilmeyen birtakım suçlamaları ve (iktidarın desteği elde edilince) işkenceleri beraberinde getirerek hem Sünnî hem de Şîî toplumlarda geniş kabul gördü. Dindar muhafazakarlarca desteklenen bu katı metinci yaklaşım, ne yazık ki genellikle aşırı antropomorfist tanrı anlayışları, bazen de mutlak kadercilikle neticelendi. Gariptir ki, toptan kaderciliğin mantığı, metincilerin kuşatıcı bir dini gelenek ve tek tip bir uygulama geliştirmeye dönük kayda değer çabalarını geçersiz hale getirdi ki bu durum, muhaliflerinin dikkatinden kaçmadı. Hadis ehli, muhaliflerinin eleştirilerini çürütmeye dönük her bir adımda gün geçtikçe kendilerini, muhaliflerince cevaplamak zorunda bırakıldıkları şiddetli kelami tartışmaların içerisinde buldular. Sonuçta onların aklî düşünme ve savunmacı kelami tartışmalarını kabul etmek zorunda kaldılar.

Bu “sıfır orthodoxy” dışında, geçici olarak “gelişmekte olan orthodoxy” adı verilen başka bir şeyden belki bahsedilebilir. Bu, dini yapının hayati bazı boyutlarının tehlikede olduğu düşünüldüğünde hemen sahneye çıkan genel kabul görmüş bir dini anlayıştır. “Orthodoxy”nin bu oldukça biçimsiz şeklinin kayda değer bir nüfuz elde etmesi epeyce zaman aldı ve bu Müslüman din düşünürleri tarafından kuşaklar boyunca ortaya konan kolektif çabaların bir ürünüydü. Kendiliğinden gelişen bu “orthodoxy” tipi, kendisini ayrıntılı savunma stratejileri ve yığınla antitez geliştirmeye iten çok sayıda “bölücü unsur” karşısında hep müdafaacı olmuştur. Sorgulama-savunma diyalektiği,

³⁸ Bu terim şu an Rusya’da yaşayan Arap asıllı bilgin Dr. Tawfiq İbrahim tarafından ortaya atılmıştır. Ne yazık ki kendisi, basılmış eserlerinin hiçbirinde bu kelime üzerinde tafsilatlı olarak durmamaktadır. Yukarıdaki satırlarda bu bağlamda sıralananlar ise kelimeyle ilgili olarak benim kendi çıkarımlarımdan ibarettir.

³⁹ Kelami çalışmaların yerini genellikle dini uygulama ve geleneğe dair derinliğine mütalaalar aldı. Dini gelenek aslında, çeşitli pratik ahlaki ilkelere tahsis edilmiş cildlerce polemik eseri kaleme alan “sıfır orthodoxy”nin temsilcilerince gerçekleştirilen mütalaaların ana vurgusuydu. Örneğin namazda elleri kaldırmamanın gerekliliğini reddetmeye yada savunmaya dönük çok sayıda kitap yazıldı. Yazarlar, abdestin nasıl alınacağı, orucun nasıl tutulacağı, camilerde ve toplu yerlerde nasıl davranılacağı gibi hususlarda kılı kırk yararcasına doğru olan şekli tarif etme çabasında oldular. Oldukça belirgin bir örnek için bkz. Henri Laoust, *La profession de foi d’Ibn Batta* (Damascus, 1958), tür. yer.

Müslüman "orthodoxy"nin konumu açısından en iyisi olan, uygulanabilir ve esnek bir kelami ve fıkhi itikadın son şeklini almasında etkili olmuştur. Bununla birlikte nihaî şeklini alması asırlar süren bu sonraki "otantik" İslam modeli, İslam tarihinin ilk devirlerine götürülmeye çalışılmamalıdır. Zira ilk devirlerdeki dini durum, temelde gelişmiş bir "ana akım geleneğinin" olmaması sebebiyle oldukça çeşitli ve çok sesli bir görünüm arz etmekteydi. Bu, bazı somut dini inançların "orthodoxy" veya "heresy"liği hakkında herhangi bir yargıda bulunmayı güçleştiren bir gerçektir.

Üzülerek belirtmeliyiz ki, hem İslam'ı çalışan öğrenciler ve hem de Müslüman toplumları araştıran sosyal antropoloji uzmanı bir kısım çağdaş Batılı araştırmacıya takdim edilen rutin prosedür, her zaman geçerli ve tarihsel olmayan bir "orthodoxy" anlayışının egemen olduğu yargısal bir referans çerçevesinin dar bir bağlamda benimsetilmesinden ibarettir. Peşinen kabul edilmiş yüzeysel bir kavram, diğer inançların ve öğretilerin "doğruluğunu" ve "gerçekliğini" belirlemede bir mihenk taşı haline gelmektedir. Örneğin; "sıfır orthodoxy"nin kahramanlarınca savunulan bakış açısını kabul etmiş olsaydık, Peygamber ve Ashabı'nın "saf ve basit" imanlarından küçük denebilecek tarzda herhangi kopuşu, ya bir "bid'at" ya da tamamen "sapıklık" olarak ele almak zorunda kalırdık. Bunun sonucunda da Mu'tezile, Felsefe, Sufilik bünyesindeki düşünsel eğilimler gibi İslam'daki akli ve manevi akımların ve belki de Eş'arîliğin (özellikle de başlangıç aşamasında) bile, "heterodoxy" olarak mahkum edilmesi gerekirdi.

Öte yandan Eş'arîliği Müslüman "orthodoxy" olarak ele alırsak, bu savımızı doğrulamada kayda değer zorluklarla karşılaşmamız muhtemeldir. Öncelikle Eş'arîlik, ilhamını "İslam dışı ve İslam öncesi" kaynaklardan alan kelami bir düşünce ekolüydü. Öyle ki bu husus, onu pek çok bağınaz Müslüman için kabul edilemez hale getirecekti. İkinci olarak Eş'arîlik, kuşatıcılıktan, daha doğru bir ifadeyle inanan bir kimseye günlük ibadet hayatında rehberlik edecek ve onu kurtuluşa götürecek pratik talimatlardan ve nasihatlerden yoksundu. Bu yüzden bize geriye, "orthodoxy" ile ilgili bu araştırmamızın bir neticesi olarak, nispeten "genel kabul görmüş" inançlar, kelami fikirler ve yol gösterici pratik direktiflerden oluşan oldukça belirsiz bir yapının, başka bir deyişle "kendiliğinden oluşan orthodoxy"nin kalması muhtemeldir. Tarihsel olarak bu "orthodoxy", Sünnî ve Şîî toplumların önde gelen alimlerince gerçekleştirilen bir konsensüs temelinde uzunca bir zaman sürecinde şekillenmekteydi. Bu durum, kesintisiz değişme, yenileme ve yeniden düzenleme sürecinde, tarih boyunca hiç eksik olmayan "ayrılıkçı" unsurların eleştirel çabalarına verilen bir cevaptı. Kendiliğinden oluşan

böylesi bir “orthodoxy”yi, işlevini ve tesirlerini izah etmek benim en azından şu an hedefim değil. Ama gelişimine şöyle bir göz atmak, bu şekil bir “orthodoxy”nin oldukça değişken ve muğlak olabildiğini telkin edecektir. Bu “orthodoxy”, (pek doğal olarak) fani olan sınırlı sayıda söz sahibi ulemanın görüşlerine göre şekillendiği için, öldüklerinde onların kendi “orthodoxy” versiyonlarına ne olduğu ve ne şekilde varlıklarını devam ettirdiği merak konusudur.

İslam tarihinin iyice gözler önüne serdiği gibi, “orthodox” bir akide tesis etmenin en etkili yolu, ona devlet desteği sağlamaktır. Bu taktikler, yöneticilerin kendi davalarını desteklemesini başaran ve genellikle rakiplerini sindirmeye çalışan pek çok müslüman kelâmcı topluluğu tarafından uygulandı. Bununla birlikte çoğu yöneticinin, rakip kelâmi mezhepler ve onlara bağlı diğer alt gruplar arasında manevralar yaparak, durumu böylece kendi kontrolleri altında tutmayı tercih ettikleri bilinmektedir.⁴⁰ Onların büyük bir kısmı, meşhur “böl ve yönet” kuralına uyarak, gerektiğinde itikâdî bağlılıklarını çok çabuk değiştirmektedirler. Ortaçağ’da Nişabur ve Bağdat’taki Hanefî-Eş’arî ve Hanbelî-Eş’arî muhalefeti, bu tezi örneklediren iki olaydır. Yöneticilerin, açık nedenlerden ötürü, dini aşırılıklardan uzak durma eğiliminde oldukları gerçeği, İslam Tarihi’nin son periyodu boyunca hem Sünnî ve hem de Şîu toplumlarında nispeten “tek tipleştirilmiş” ve “ılımlı hale getirilmiş” bir Müslüman öğretinin ortaya çıkmasına epeyce katkıda bulunmuş olsa gerektir. Öte yandan yöneticiler, en geniş halk desteğini kazandırmaları muhtemel olan öğretileri desteklediler. Özetlemek gerekirse yöneticiler, XIV. asır ile XV. ve sonrası asırlarda İslam’daki fihhi, manevi ve akli pek çok eğilimi kuşatan nihai itikadi sentezin yaratılmasında en az din adamları kadar önemli bir rol oynadılar.

XVI. asırda büyük Müslüman İmparatorluklar meydana geldiklerinde, hazırca resmi akide olarak kabul edebilecekleri iyi gelişmiş akideler buldular. Bu zamandan itibaren imparatorlukların yöneticileri ve daha sınırlı bir ölçekte onların yöntemlerini taklit eden kimseler, bazı tek tip “orthodoxy”leri destekleyip, bünyesinde halk ayaklanmaları taşıyan dini muhalefete de baskı uygulamak suretiyle, dini yaşamın ve kurumların sıkı kontrolünü ele geçirmeye her zamankinden daha yatkın oldular. Ne var ki, devlet “orthodoxy”sinin bu somut şekli, yöneticinin çevresinde revaç bulan görüşlere bağlı olduğu kadar, onun kişisel arzusuna da sıkı sıkıya bağlıydı. Moğol imparatoru

⁴⁰ Örneğin Ortaçağda Yemen’de hüküm süren Rasulîler Hânedânı’nın yöneticilerince güdülen dini siyasetin bir dökümü için benim şu makaleme bakın: “Ibn Arabî in the Yemen: His Admirers and Detractors”, *Journal of the Muhiyyiddin Ibn Arabî Society*, (Oxford, 1992), XI (ikinci fasikül) / 38-63.

Ekber'in (1564-1605) idaresi sırasında girifilen dini uygulamalar, bunun en canlı örneğini sunmaktadır. Onun idaresi şu gerçeği de gözler önüne serer: İslam Tarihi'nin son diliminde bir yönetici, şartlara ve kişisel tercihlere bağlı olarak kendi tebaasına kabul ettirebileceği emrine amade bir dizi dini alternatifte sahipti.

Ortaçağ Müslüman düşünürleri ile bağlantılı olarak yaptığım değişik gözlemlerim, "orthodoxy" ve "heresy" şeklinde Avrupa merkezli sınıflamaların İslami sahaya yerleştirildiğinde doğabilecek kimi tehlikelere dikkat çekmede bize bir kez daha yardımcı olabilir. Böyle bir çözümün Müslüman toplumlarla ilgili Batılı söylemi gerçekten karmaşık hale getireceği muhtemel olmasına karşın, belki bunların hepsini bir tarafa bırakmak tercih edilebilir. Diğer bir yol olarak da belki "orthodoxy" ve "heresy" şeklindeki ikili bir karşıtlığın hiç fark gözetilmeksizin olduğu gibi İslam Tarihi'ne uygulanmaması gerektiği dile getirilebilir. İslam Dünyası'nın her bir zaman diliminde ve bölgesinde müstakil bir "orthodox" fikirler yumağıyla karşılaşılması muhtemeldir. Ancak bu yumağın, çoğu kez oldukça düzensiz ve siyasi-sosyal güçler dengesinin ıslahı neticesinde oluşan köklü bir değişime bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Netice itibariyle bu tartışma, "orthodoxy" ve "heresy" gibi kullanışlı fakat henüz netleşmemiş kavramları kullanan ilim adamlarını daha duyarlı olmaya çağırılmaktadır.