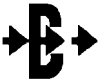
İSLAM KÜLTÜRÜNDE
FELSEFENİN KRİZİ ve AYDINLANMA SORUNU

Hasan Aydın



Hasan Aydın

İSLAM KÜLTÜRÜNDE FELSEFENİN KRİZİ ve AYDINLANMA SORUNU



Bilim ve Gelecek Kitaplığı

Bilim ve Gelecek Kitaplığı - 51

İSLAM KÜLTÜRÜNDE
FELSEFENİN KRİZİ VE AYDINLANMA SORUNU

Hasan Aydın

© Bu kitabın yayın hakları
7 Renk Basım Yayım ve Filmcilik Ltd. Şti.'ne aittir.

Birinci Baskı: Kasım 2016

ISBN: 978-605-5888-50-3

Yayıma hazırlayan: Ender Helvacıoğlu
Teknik hazırlık: Baha Okar

Baskı: Ezgi Matbaacılık (Sertifika no: 12142)
Sanayi C. Altay S. No: 10
Çobançeşme-Yenibosna / İstanbul
Tel: 0212.452 23 02

7 Renk Basım Yayın ve Filmcilik Ltd. Şti
Tel: 0216.349 71 72
Caferağa M. Moda C. Zuhal S. No: 9/1, Kadıköy-İstanbul
http://www.bilimvegelecek.com.tr • bilgi@bilimvegelecek.com.tr

İSLAM KÜLTÜRÜNDE

FELSEFENİN KRİZİ ve AYDINLANMA SORUNU

HASAN AYDIN

Hasan Aydın

Hasan Aydın, 10.05.1971'de Ordu/Ünye'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Ünye'de; yükseköğrenimini ise Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. Üniversiteyi bitirdiği yıl, aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı ve 1994-1996 yılları arasında yüksek lisans öğrenimini tamamladı. 1996 yıllında, Malatya İkinci Ordu Komutanlığı'nda kısa dönem olarak askerlik görevini yaptı. Askerlik dönüşü, çeşitli özel ve devlet okullarında öğretmenlik yaptı. 2001 yılında OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora öğrenimine başladı ve 2004 yılında, "Gazzâlî'nin Tanrı ve Evren Tasarımı ve Günümüze Yansımaları" adlı çalışmayla kelâm bilim doktoru unvanını aldı. 2004 yılında OMÜ Sinop Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalına Yrd. Doç. olarak atandı. 2008'de OMÜ Eğitim Fakültesi'ne, 2012 yılında ise OMÜ İlahiyat Fakültesi'ne geçti. 24 Ocak 2014'de Sosyal, İdari ve Beşeri Bilimler temel alanı, Felsefe anabilim dalından doçent unvanını aldı. 15.10.2015 tarihinde OMÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne doçent olarak atandı. Felsefe tarihi, İslam felsefesi ve eğitim felsefesi alanlarına ilgi duyan Aydın'ın çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makaleleri dışında şu kitapları bulunmaktadır:

- *İslam Düşünce Geleneğinde Din, Felsefe ve Bilim*, Naturel Yayınları. Ankara 2005.
- *İslam Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Naturel Yayınları. Ankara 2005 (Yüksek Lisans Tezi).
- *Gazzâlî, Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı. İstanbul 2012. (Doktora Tezi).
- *Postmodern Çağda İslam ve Bilim*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı. İstanbul 2008.
- *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına: Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı. İstanbul 2009.
- *Felsefi Temelleri Işığında Yapılandırmacılık*, Nobel Yayınları. 2. Basım. Ankara 2012.
- *Mitostan Logosa Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2013.
- Felsefi Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2014.

Bu yapıtı, gençliğinin baharında yitirdiğimiz
sevgili kardeşim Havva Aydın (Özsoy)'a,
sevgili eşim Sabiha Aydın'a;
kızım Bilgesu ve oğlum H. Bilgesoy Aydın'a
ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ 9

I. BÖLÜM : DİNSEL BİLİMLERİN VE FELSEFENİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ 15

I.1. Bir din olarak İslam'ın doğuşu 20
I.2. İslam'ın kuzeye yayılması: Fetihler, etkileşimler ve çeviriler 26
I.3. Dinî tasavvurların inşası: Farklı perspektifler 38
I.3.a. Fıkıh: İslam'ın hukuksal ve siyasal yapılanması 38
I.3.b. Kelâm: Teolojik ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojinin inşası 41
I.3.c. Tasavvuf: Keşfe dayalı ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojinin inşası 58
I.4. Felsefî tasavvurların inşası: Farklı perpektifler 66
I.4.a. Dehrî felsefe tasavvuru 67
I.4.b.Tabiatçı felsefe tasavvuru 70
I.4.c. İlahî/metafizik felsefe tasavvuru 75
I.5. Tümel olarak felsefe 91
I.5.a. Bilimler sistemi olarak felsefe 92
I.5.b. Bir öğretim programı olarak felsefe 95
I.5.c. Burhanî düşünme biçimi olarak felsefe 101
I.5.d. Bir onto-episteme-aksiyoloji olarak felsefe 105

II. BÖLÜM : KELÂM-FELSEFE ÇATIŞMASI: GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD 121

II.1. Gazzâlî: Düşünsel birikimle hesaplaşma ve felsefenin tümel kritiği 124
II.1.a. Düşünsel hesaplaşmasının epistemik temelleri 126
II.1.b. Kelâm eleştirisi 131
II.1.c. Felsefe ve felsefi bilimlerin eleştirisi 132
II.1.d. Bâtınilik eleştirisi 142
II.1.e. Gazzâlîci hesaplaşmanın ereği olarak sufilik 143
II.2. İbn Rüşd: Düşünsel birikimle hesaplaşma ve Gazzâlî'nin kritiği 145
II.2.a. Aristoteles şarihi 146
II.2.b. Fârâbî ve İbn Sînâ eleştirisi 149
II.2.c. Gazzâlî eleştirisi 154
II.2.d. Yeni bir felsefi-siyasi proje 164

III. BÖLÜM : FELSEFENİN YAPISAL KRİZİ: DIŞSAL VE İÇSEL NEDENLER 179

III.1. Felsefenin krizinin nedenlerine yönelik kimi çözümlemeler 182
III.2. Felsefenin krizinin dışsal nedenleri 196
III.2.a. Merkeziyetçi siyasal yapı ve seçkinci ideoloji 196

III.2.b. Durağan toplum ve ihtiyaçlardaki sınırlılık 200
III.2.c. Kaprisli siyasal yaşam ve iktidar odaklılık 203
III.2.d. Fıkıh-kelâm karşısında meşruiyet sorunu 207
III.2.e. Hoşgörüsüzlük ve tekfirle suçlama 209
III.2.f. Medreseleşme ve statükolaşma 214
III.2.g. Pragmatik düşüncenin egemen olması 216
III.2.h. Moğol istilası ve Haçlı Seferleri 217
III.3. Felsefenin krizinin içsel nedenleri 218
III.3.a. Savunmada kalma ve fıkıh ve kelâma ödünler 219
III.3.b. Mistik felsefe imgesi ve erekselcilik 223
III.3.c.Bilginin tanrısal aydınlanmaya indirgenmesi ve ezberci eğitim 224
III.3.d. Eski Yunanlı filozofların görüşlerini kutsallaştırma 227
III.3.e. Maddeyi ve dünyayı küçümseme 229
III.3.f. Doğal nedenselliğin örselenmesi 229

IV. BÖLÜM : İSLAM, RÖNESANS VE AYDINLANMA 233
IV.1. İslam ve Rönesans: Bir İslam Rönesansından söz edilebilir mi? 236
IV.2. İslam dünyasından yapılan çeviriler 242
IV.3. Çevirilerin Batı'daki etkileri 249
IV.4. İslam dünyasında neden Aydınlanma gerçekleşmedi? 254

V. BÖLÜM : MODERN TÜRKİYE'DE FELSEFENİN İNŞASI:
KURUMSALLAŞMA VE İDEOLOJİK ÇATIŞMALAR 259
V.1. Osmanlı'da felsefe: Farklı bakışlar 261
V.2. Batı tarzı felsefenin girişi: Farklı felsefe tasavvurları 267
V.3. Darulfünun, üniversite reformu ve felsefe 271
V.4. İdeolojik bir çatışma alanı olarak felsefe 276
V.5. Çatışmanın temellendirilmesi 278
V.6. Çatışma alanları 286
V.6.a. Bir çatışma alanı olarak laiklik 287
V.6.b. Bir çatışma alanı olarak din-felsefe ilişkisi 290
V.6.c. Bir çatışma alanı olarak Türk felsefesinin kökeni sorunu 295
V.6.d. Bir çatışma alanı olarak orijinallik ve yaratıcılık sorunu 296
V.6.e. Bir çatışma alanı olarak Türkçenin yeterliliği sorunu 300
V.7. Çatışma alanlarının eleştirel analizi 301

GENEL SONUÇ YERİNE: TÜRKİYE'DE FELSEFENİN GELECEĞİ ÜZERİNE 309

KAYNAKÇA 321

SUNUŞ

Tarihsel veriler, felsefi düşünce ile kültürlerin "sürekli aydınlanması" arasında köklü bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Bir kültürde felsefi düşünce bir biçimde kök salabiliyorsa, o kültürde belli bir aydınlanma süreci yaşanmakta, felsefi düşünce krize girdiğinde ya da kötürümleştiğinde, bir bütün olarak kültür dinamizmini yitirmekte, durağanlaşmakta ve bir süre sonra da kendini yeniden üretemez hale gelmektedir. Bunun örneklerini, Helenistik dönemde, Hıristiyan ortaçağında ve Doğu İslam dünyasında 13. yüzyıllardan sonra yaşanan süreçte gözlemlemek olasıdır. Bu neden böyledir? Kuşkusuz sorunun yanıtı, üretim ilişkilerine ve toplumsal yapıya değin uzanan karmaşık çözümlemeleri gerektirmekle birlikte, ilk bakışta şunları söylemek olasıdır: Felsefi düşüncede öne çıkan sorun odaklı eleştirel yaklaşım, hakikati buldum diyen dogmatik düşünceleri saf dışı etmekte, farklı düşüncelerin, karşıt savların serbestçe tartışılabileceği demokratik bir ortamın oluşumuna katkı sağlamakta, refleksif düşünme biçimiyle ortaya konan karşıt söylemlerin köklü bir analizini yapmayı olanaklı kılmakta, kavramsal çözümlemeler ve mantıksal uslamlamalar yoluyla var olan düşüncelerin kritik edilmesine olanak sağlamakta, daha da önemlisi, bilgi ve değer üretiminin önündeki engelleri kaldırmaktadır. Aristoteles'in (*Metafizik*, 982 a 15-20; 995 a 25-35) de işaret ettiği gibi felsefe, başlangıçta algılanan bir güçlükten (aporia), çatışan argümanlardan dolayı deneyimlenen bir sorundan doğup büyüyen bir merak duygusuyla başlamaktadır. İnsanı her daim felsefe yapmaya iten şey, gördüğü bir güçlük karşısında şaşırarak bilgisizliğini kavraması ve hayrete düşmesidir (thauma). Sorunla karşılaşan kişi, doğal bir

itkiyle, bilişsel denge arayışı içerisinde sorunu çözmeye yönelmekte, mahkemede karşıtları dinleyen hâkim gibi, karşıt savları kanıtlarıyla birlikte gözden geçirmek zorunda kalmaktadır. İşte sürekli aydınlanmaya aralanan kapı, philo-aporia (sorun-sevgisi), philo-thauma (merak-sevgisi) olarak da nitelendirebileceğimiz felsefenin, çatışan tezlerin, soğukkanlılık ve büyük bir sabırla, akılsal, eleştirel çözümlenişinden geçmektedir. Bu süreç, doğası gereği eleştirel düşünen, sorgulayan, analiz eden, körü körüne inanmayan, olup bitene olduğu gibi itaat etmeyen, değişim ve dönüşümü talep eden ve sürekli aydınlanma peşinde ilerleyen, bilgisizliğinin farkında olan meraklı bireylerin yaşam bulmasını olanaklı kılmaktadır. Bu anlamda, bir kültürde felsefi düşünce kök saldığında, doğal bir biçimde o kültürde bilim, estetik, etik, siyaset, edebiyat vb. etkinlikler çok boyutlu bir perspektifle yaşam bulmakta ve ciddi diyalektik gelişmeler göstermektedir.

Felsefe ile kütürde yaşanan aydınlama arasındaki bu sıkı ilişki bağlamında İslam kültürüne bir süreç olarak bakıldığında, iki önemli tarihsel kırılma ile karşılaşıldığını söylemek olasıdır: İlki, kabaca bir belirlenimde bulunmak gerekirse, 9.-13. yüzyıllar arasında yaşanan, merak ve pratik gereksinimlerce tetiklendiği anlaşılan, Hint, İran ve Eski Yunan düşüncesi ve özellikle felsefi düşünce ile etkileşim ile elde edilen birikimin işlenmesi sonucu yaşanan köklü düşünsel dönüşümdür. İkincisi ise etkisini ve ağırlığını 14. yüzyıldan itibaren gösteren gelişmiş Batı düşüncesiyle temas sonucu ortaya çıkan ve hala dinamik bir biçimde devam eden düşünsel kımıldanmalardır. Bu iki süreç arasında, hem benzerlikler hem de farklılıklar bulunmaktadır. Her iki süreçte benzer olan, kültürel-düşünsel dinamizmin oluşumunda, farklı kültürlerle etkileşim ve farklı kültürlerin düşünsel ürünlerinin İslam dünyasına aktarılması, çok sesli bir düşünsel iklimin oluşması ve aktarılan birikimin işlenmesiyle bir düşünsel kıpırdamanın ve gelişimin ortaya çıkmasıdır. Bu deneyim aslında, hiçbir kültürün kendi başına yeterli olmadığını, bir kültürün farklı kültürlerle diyalektik ilişki içerisine girmesinin, kültürel gelişme ve düşünsel aydınlanmadaki önemine işaret etmesi bakımından da anlamlı olsa gerekir. Anılan iki süreçte karşılaşılan farklılıklar ise şu şekildedir: Birincisinde, Müslümanların güçlü oluşu, fetihlere yönelimi ve İslam'ın kuzeye doğru hızlıca yayılımı söz konusuyken; ikincisinde Müslüman toprakların yabancı işgaline uğraması ve sömürgeleşmenin odağına oturtulmaları söz konusudur. Yine birincisinin, Müslümanların uygarlığa kimi katkılar sağladıkları olmuş bitmiş ve nihayet kesintiye uğramış ve donuklaşmış-kötürümleşmiş bir sürece gönderme yapmasına karşın ikincisinin, içinde kar-

şıt savları barındıran ve diyalektik olarak halen devam eden dinamik bir süreç oluşudur. Bir diğer deyişle sürecin ucu açıktır ve henüz yönünü tüm çıplaklığıyla kestirmek güçtür.

İlk süreçte, İslam dünyasına, 8.-9. yüzyıllarda İslam'ın kuzeye yayılması ve Beyt el-Hikme'de yürütülen sistemli çeviri faaliyetleriyle giren felsefe, bir süre felâsife diye adlandırılan bir grubun eliyle işlenmiş ve geliştirilmiş; fakat sosyo-kültürel koşullar ile fıkıh ve kelâmdan gelen muhalefet nedeniyle kök salıp otonom varlığını koruyamamıştır. Bu nedenle, felsefe ve felsefi birikim, 13. yüzyıllardan itibaren, dine aykırı görülen hususları törpülendikten sonra, kelâm ve tasavvufun içerisinde eritilmiştir. İslam kültürüne felsefe ikinci kez, 19. yüzyılda, Batı karşısında geri kalmışlığa vurgu yapan ve bu geri kalmışlığı aşmak için çare arayan aydınlar aracılığıyla girmiştir. Hâlâ canlı olarak varlığını sürdüren bu hareketin öncüleri de, Batı felsefesinin önemli yapıtlarını çeviri yoluyla aktarma yoluna gitmiş; ancak ilkinde olduğu gibi bu da gelenekçi çevrelerin köklü eleştirileriyle karşılaşmıştır. Türkiye özelinde konuşursak, Tanzimat'tan sonra girmeye başlayan Batı kökenli felsefe anlayışı, 1933 Üniversite Reformu'yla üniversitelerde kurumsallaşmaya ve bir kimlik kazanmaya başlamışsa da, ona yönelik gelenekçi muhalefet hiç eksik olmamıştır. Gelenekçi çevreler, ya onu toptan dışlama eğilimi göstermiş ya mistisizm içerisinde eritme çabası içinde olmuş ya da din ve dinsel düşünceye payanda olarak konumlandırmak istemiştir. Bu gelenekçi çevreler, hiçbir zaman felsefenin bağımsız kimliğini kabule, rasyonel yönünü içselleştirmeye yanaşmamıştır. Aslında bu gelenekçi tavırlar, ortaçağda felsefeye gösterilen tavırla neredeyse birebir örtüşmektedir. Bu bakımdan modern Türkiye'de devlet eliyle kurulan ve sürekli aydınlanma düşüncesinin gelişimi bakımından önemsenen felsefe, ideolojik bir çatışma hattına oturmuştur. Bu çatışma hattı, onu İslamileştirmek/dinselleştirmek isteyenlerle, otonom varlığını, seküler ve ussal yapısını korumaya yönelenler arasındadır ve çatışma hâlâ güncelliğini korumaktadır.

İşte bu yapıt, felsefenin İslam kültüründeki yazgısında belirleyici olan anılan iki süreci, temel yapısal sorunlarını da dikkate alarak tarihsel-eleştirel yöntemle irdelemeye yönelmekte; tarihsel süreçte gözlemlenen felsefeye yönelik çatışma ve gerilim hattını, eleştirel bir perspektifle ortaya koymakta, bu gerilim hattından kurtulmak ve felsefenin ontolojik zeminini ve rasyonel yapısını sağlamlaştırmak için neler yapılabileceği sorunsalına el atmaktadır. Bu bakımdan yapıtın, felsefenin İslam kültüründe geçmişte başına gelenlerin, modern dönemde de gelmemesi için bir uyarı niteliği taşıdığı bile söylenebilir.

Yapıt, altı ana bölüm halinde düzenlenmiştir. İlk bölümde, İslam dininin ve ardından İslam dünyasında ortaya çıkan fıkhî-kelâmî, tasavvufî ve felsefî çevrelerin doğuşu ve gelişimi ele alınmakta, varlık (ontoloji), bilgi (epistemoloji) ve değerlere (aksiyoloji) bakışları ekseninde ana düşünsel yapıları ortaya konulmaktadır. Böylelikle aslında, fıkıh-kelâm ve tasavvuf karşısında felsefenin yaşadığı krizi anlamaya ve temellendirmeye dönük bir altyapı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Tabi bu arada, İslam kültüründe doğmuş felsefenin neliğine yönelik, İslam dünyasında ortaya çıkmış farklı felsefi anlayışların ve temsilcilerinin görüşleri yoluyla bir farkındalık oluşturulmaya da çalışılmaktadır. İslam dünyasında ortaya çıkmış felsefi anlayışların analizi önemlidir; çünkü felsefenin krize girmesinde bu anlayışların payının olup olmadığına, ancak bu analizler yoluyla karar verilebilir.

İkinci bölüm, mantıksal bakımdan ilk bölümün bir uzantısıdır; felsefeyi krize götüren yolda duran, felsefeyi kimi konularda din dışına çıkmakla eleştiren Gazzâlî ile felsefeyi savunmayı ve yeniden yapılandırmayı deneyen İbn Rüşd arasında geçen tehâfüt (tutarsızlık) tartışmasına odaklanmaktadır. Gazzâlî, sadece felsefeyi eleştirmekle yetinmemiş, hakikat araştırmasında billurlaşan İslam dünyasının geçmiş birikimine yönelik (kelâm, felsefe, talimiyye, tasavvuf) bütünsel bir eleştirel analiz de ortaya koymuştur. Hakikat araştırmasını tasavvufla noktalayan Gazzâlî'nin bütünsel eleştirisi, siyasal bakımdan yeni bir düşünsel-toplumsal model ortaya koyması bakımından da yaşamsaldır. Bu projenin felsefeye bakışı, bir bakıma İslam dünyasında felsefenin krizi açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Ona yanıt veren, İbn Rüşd de, Gazzâlî'den geri kalmamış, kendisinden önceki İslam kültürünü ve İslam düşüncesini tümel olarak eleştirmeye (onun Fârâbî, İbn Sîna, Eş'arîler, Mutezile, Haşeviye, Tasavvuf eleştirisi gerçekten önemlidir) yönelmiş ve adeta Gazzâlîci dinsel ihyâ hareketine felsefi bir ihyâ hareketiyle yanıt vermeye yönelmiştir. İbn Rüşd'ün eleştirel yaklaşımı, felsefenin krizini aşma bağlamında önemli bir hareket noktasıdır. Dolayısıyla bu bölüm, farklı epistemelerin çatışmasını örnekler üzerinden ortaya dökmekle, felsefenin krizini anlamamız konusunda önemli ipuçları içermektedir.

Üçüncü bölüm, İbn Rüşd'ün çabalamalarına rağmen Sünni çevrelerde krize giren felsefenin, krize girişinin yapısal nedenleri üzerinde odaklanmaktadır. Böylelikle ilk iki bölüm boyunca izi sürülen felsefenin krizinin nedenleri, bütünsel bir perspektifle analiz edilmiş olmaktadır. Ancak krizin iç ve dış nedenleri ele alınmadan önce, krize yönelik kimi modern dönem

düşünürlerince yapılan analizler de irdelenmekte, ardından krizin felsefe içi ve felsefe dışı nedenleri deşifre edilmeye çalışılmaktadır.

Dördüncü bölümde, İslam kültüründe bir süre gelişim gösteren ve sonra krize giren felsefenin durumu, "İslam, Rönesans ve Aydınlanma" kavram-sallaştırması ekseninde yeniden ele alınmakta, İslam düşüncesinden Batı'ya yapılan çeviriler ve bu çevirilerin oradaki etkisine odaklanılmaktadır. Böylelikle, İslam dünyasında boy veren felsefeyle Batı'da gelişen felsefe arasında kurulan düşünsel sürekliliğin, hangi bakımlardan kurulabileceği sorusuna bir yanıt verilmeye çalışılmaktadır. Bu bölümle aslında, İslam kültüründe gelişen felsefeye yönelik bakışımızın karşısında yer alan farklı bakış açılarına da bir yanıt verilmiş olmaktadır.

Beşinci bölümde, modern dönem Türkiye'sinde felsefenin yeniden inşası ve kurumsallaşması sorununa odaklanılmakta; bu yeniden inşa sürecinde felsefenin karşılaştığı kimi sorun alanları ve bu sorun alanlarının ideolojik zemini ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Özellikle felsefeyi İslamileştirmeye/dinselleştirmeye çalışan yaklaşımla felsefenin otonom varlığını ve seküler-ussal-aydınlanmacı kimliğini korumaya çalışanlar arasındaki ideolojik gerilim hattı deşifre edilmek istenmektedir. Böylelikle modern Türkiye'deki felsefenin serüveni ve ideolojik çatışma hattı gösterilmiş olmaktadır. Bu analizler yapılırken, yer yer klasik çağdaki tecrübelerden yola çıkılarak, hâlâ devam ettiği için ikinci sürece, uyarıcı olması açısından çeşitli yansıtmalarda bulunulmaktadır. Felsefenin geçmişte İslam kültüründe, kelâm ve tasavvuf tarafından yutulması olgusunun, felsefenin başına yeniden gelme ihtimali anımsatılmaktadır. Sosyal fenomenlerin kendilerini aynı biçimiyle yinelemediği düşüncesi genel kabul görmekle birlikte, benzer hataların kısmen de olsa birbirine benzeyen sonuçlar doğurması olanağını mantıksal bakımdan bütünüyle saf dışı etmek olanaksızdır. Bu anlamda, İslam kültürüne yönelik düşünce tarihi irdelemeleri hiç olmazsa, geleceğe yönelik kimi öndeyiler ve tahminlerde bulunmak için işlevsel olarak kullanılabilir olmalıdır.

"Felsefenin Geleceği" başlıklı son bölüm, genel olarak İslam dünyasında felsefenin serüveni ile modern Türkiye'deki serüveni ve sorunlarına ilişkin *Eğitişim* dergisi editörü sevgili dostum Dr. İkram Çınar'ın benimle yaptığı bir söyleşiyi içermektedir. Bu söyleşi, kitabın içerisinde savunulan pek çok düşünceyi özlü bir biçimde yeniden ifade etmesi, özetlemesi ve felsefe etkinliğine kişisel bakışımızı yansıtması bakımından adeta bir sonuç ve değerlendirme yazısı niteliğine bürünmektedir.

Umarım yapıt, genel olarak İslam kültüründe özel olarak da Türkiye'de felsefenin serüvenine ve karşılaştığı sorunlara analitik ve eleştirel olarak bakmak isteyenlere, felsefe ile sürekli aydınlanma arasındaki ilişkiye nüfuz etmeye çalışanlara küçük de olsa bir katkı sağlar.

Hasan Aydın
2016-Samsun/Atakum

I. BÖLÜM

DİNSEL BİLİMLERİN ve FELSEFENİN DOĞUŞU ve GELİŞİMİ

Tarihsel verilere bakılırsa Hicaz bölgesi İslam öncesi Arapları, Mekke, Yesrib (Medine) ve Taif (Vecc) şehirleri ve yerleşik hayata elverişli bazı küçük kasabalar ve vahalar hariç genel olarak çöllerde bedevî bir yaşam biçimi sürüyorlardı.[1] Çöllerde hayvan yetiştiricilik başlıca geçim yolu olduğu halde şehirlerde ziraat ve ticaret önemli bir yer tutuyordu.[2] Bu toplulukların, kendi deneyimleriyle geliştirdikleri soy dizimi bilgisi (ilm-i ensâb), şiir, hitabet, hikemiyât gibi bilgileri[3] ile diğer toplumlardan alınma ilm-i nücûm (yıldızlar ilmi = astroloji), tıp, meteoroloji, at yetiştirme bilgisi, mitoloji (esâtîr), kehanet (büyücülük ve sihirbazlık), zecr et-tâ'ir (kuşların uçuşundan, konuşundan hükümler çıkarma bilgisi), kiyafet (iz arayıcılık) gibi ön bilimleri vardı.[4] Yabancı kökenli sayılan bu ön bilimler, Babil, Asur, Mısır gibi Ortadoğu kültürel mirası ile Hint ve Yunan etkileri taşır. Zeydan (öl. 1914), özellikle mitolojik unsurların Hintlilerden yahut Eski Yunanlılardan veya Eski Mısırlılardan almış olmaları gerektiğini, zira Kaldelilerin bu gibi şeylere pek az önem verdiklerini kaydeder.[5]

İbn Haldun'un (öl. 1406) tanıklığına dayanarak söylersek, Arap alfabesi ve yazısı henüz çok gelişmemişti ve daha çok ticari amaçlı olarak kullanılıyordu.[6] Anlaşıldığı kadarıyla Hicaz bölgesi Arapları yazıyı, ticaret için gittik-

1) Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Tarihi*, Ankara 1957, s.137.

2) Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Tarihi*, s.116.

3) Şehristanî, İslam öncesi Arapların üç tür bilimle uğraştığını söyler: İlki ensâb (soy bilimi), tarih ve dinlerle ilgili bilimlerdir. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çeviren: Mehmet Dalkılıç, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s.438.

4) Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Tarihi*, s.128.

5) Curci Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, cilt: III, çeviren: Zeki Meğamiz, İstanbul 1330, s.27-28.

6) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, s.755-746. Araplarda yazının, ticarette kullanıldığına ve çok gelişmediğine *Kuran* da tanıklık etmektedir. *Kuran*'da şöyle denilmektedir: "Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Tanrı'nın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, yazsın. Üzerinde hak olan da yazdırsın ve Rabbi olan

leri memleketlerden öğrenmişlerdi. Bu iş, İslam dininin ortaya çıkışından az önce olmuştu. Hicaz bölgesi Arapları, Arapçayı Nabat harfleriyle veya İbrani yahut da Süryani yazısıyla yazıyorlardı. Nabat harflerinden nesih yazısı, Süryani harflerinden de Kûfe şehrine nispetle Kûfî yazı ortaya çıkmıştır.[7] Fakat anlaşıldığı kadarıyla, yazıda henüz noktalama işaretleri yoktu.[8] Araplar, söz konusu yazıyı uzun zaman noktasız ve harekesiz olarak kullandılar. Arap yazısının harekelenmesi Ebû el-Esved el-Düelî (öl. 689) tarafından yapılmış, nokta konması da meşhur Irak Valisi Haccac b. Yusûf (öl. 714) zamanında olmuştur.[9] Söylentiye göre Haccac zamanında bu işi ilk yapan zat Nasr b. Asım Leysî (öl. 708?) idi.[10] Ebû el-Esved ed-Düelî ile başlayan, Nasr b. Âsim el-Leysî ve Yahyâ b. Ya'mer (öl. 706) gibi şahsiyetlerle devam eden Arap alfabesinin ve yazısının ıslahı ile ilgili çalışmalar, el-Halîl b. Ahmed'in (öl. 791) çabalarıyla devam etmiş gibi görünmektedir.[11] Bu çabalarda *Kuran*'ın yazılışını ve okunuşunu sabitlemenin önemli bir rolünün olduğu söylenebilir. *Kuran*'ın kıraatindeki (okunuşundaki) farklılıkların altında da, başlangıçta Arap yazısının harekesiz ve noktasız olması yatıyor olsa gerekir. Öyle görünüyor ki, Arap alfabesinin, yazısının ve dilbiliminin gelişimi, Arapların mülk (iktidar) sahibi olmalarını, kuzeye yayılmalarını, Basra ve Kûfe'ye yerleşmelerini beklemiştir[12] ve anlaşıldığı kadarıyla, yazının ve dilbilimin tekâmülü 8.-9. yüzyıllarda Fars kökenli dil bilimciler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.

İslam öncesi Hicaz bölgesine dinsel kültür bakımından yaklaşıldığında, kısmen Yahudilik, Hıristiyanlık ve Sabiilik gibi dinlerin çeşitli mezhepleri-

---

Tanrı'dan korkup sakınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin. Eğer borçlu, aklı ermeyen veya zayıf bir kimse ise, ya da yazdıramıyorsa, velisi adaletle yazdırsın. Şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir. Şahitler çağırıldıkları zaman kaçınmasınlar. Az olsun, çok olsun, borcu süresine kadar yazmaktan usanmayın. Bu, Tanrı katında adalete daha uygun, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha elverişlidir. Yalnız, aranızda hemen alıp verdiğiniz peşin ticaret olursa, onu yazmamanızdan ötürü üzerinize bir günah yoktur. Alışveriş yaptığınız zaman da şahit tutun. Yazana da, şahide de bir zarar verilmesin. Eğer aksini yaparsanız, bu sizin için günahkârca bir davranış olur. Tanrı'ya karşı gelmekten sakının. Tanrı size öğretiyor. Tanrı, her şeyi hakkıyla bilendir. Bakara Suresi, 282.

7) Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Tarihi*, s.128.

8) İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV Yayınları, Ankara 1989, s.88-89.

9) Ebu Abdillah ez-Zencânî, *Târih el-Kur'ân*, Beyrut 1969, s.87-88; Ziya Şen, "Haccac b. Yusuf ve Mushaf Tarihindeki Yeri", *Turkish Studies*, Volume 9/5, Ankara 2014, s.1867-1894.

10) Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Tarihi*, s.129.

11) Ebû Osman Amr b. Sa'id ed-Dânî, *el-Muhkem fî Nakd el-Masâhif*, Dımeşk 1960, s.1 vd.

12) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s.747.

nin yaygın olduğunu ve bunlara meyledenlerin bulunduğunu[13]; yine kendisini hanif diye adlandıran ve Tanrı'nın birliğine ve öte dünyaya inanan kimselerin bulunduğunu söylemek olasıdır.[14] Bölgedeki Yahudilerin, Üzeyr'i Tanrı'nın oğlu saydıkları; Hıristiyanların, Mesih'i Tanrı'nın oğlu olarak gördükleri, Tanrı üçün üçüncüsüdür diyerek teslisi benimsedikleri[15]; Sabilerin[16] ise göksel nesnelere taptıkları anlaşılmaktadır.[17] Fazlur Rahman, *Kuran*'ın özellikle Yahudi ve Hıristiyanlığı eleştirmesine rağmen, 'İslam'ın kendisini oluştururken bazı önemli inançlarını, Hıristiyanlık ve Musevilikten almış olduğunu' kaydeder.[18] Toplumun entelektüelleri olarak görülebilecek şairlerin, hanif[19] oldukları, buna karşın halkın genelinin putperest, *Kuran*'ın deyişiyle söylersek müşrik olduğu anlaşılıyor.[20] Bu müşriklik inancına bakılırsa, Araplar üst-yüce bir Tanrı'ya inanmakla birlikte, onun çok yüce olduğu ve ona doğrudan ulaşmanın mümkün olmadığı gerekçesiyle, Lat, Menat, Uzza gibi simgesel putları aracı (şefaatçi) sayıyorlardı. Yine melekleri Tanrı'nın kızları olarak görüyorlardı. Namaz, oruç ve hacc gibi ibadetlerini de, bu putlar aracılığıyla Tanrı'ya iletiyorlardı. Bu yüzden hacc edilen Kâbe bu putlarla doluydu ve hacc zamanı ticareti garanti almak için savaş (haram aylar) ve Kâbe etrafında kan dökmek yasaktı. Anlaşıldığı kadarıyla, bu putperest Arapların kimileri ahiret inancı konusunda kayıtsızdı ve her şeyi dehrin (zamanın) yaptığı gibi katı bir kaderci inanışları vardı.[21]

---

13) Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s.438.

14) Hanifler, hem bölgede yer alan Yahudilik ve Hıristiyanlığı reddetmiş hem de putperestliği eleştirmişlerdir. Onlar, Hz. İbrahim'in dinine bağlı olduklarını ileri sürmüşlerdir ve Tanrı'nın tekliği, kıyamet ve ahiret gibi inançları savunmuşlardır. Bunlar arasına genelde şu isimler yerleştirilir: Hz. Peygamber'in ilk karısı Hz. Hatice'nin amcası oğlu Veraka b. Nevfel; Hz. Peygamber'in halası Umeyme'nin oğlu Ubeydullah b. Cahş; Veraka'nın ve Hz. Hatice'nin amcası oğlu Osman b. Huveyris; Hz. Ömer'in (halife Ömer) amcası oğlu Said'in babası Zeyd'dir. İbn Hişam, *Siret en-Nebeviye*, cilt: I, Kahire, 1936, s.237-238.

15) Yahudiler, "Üzeyr, Allah'ın oğludur" dediler. Hıristiyanlar ise, "İsa Mesih, Allah'ın oğludur" dediler. Bu, onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah, onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar! Tevbe Suresi, 30.

16) İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Sabiiler", *AÜİF Dergisi*, cilt: X, Ankara 1962, s.103-116.

17) Şehristanî, Milel ve Nihal, s.273.

18) Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çeviren: Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1993, s.297.

19) Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 210-211; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler", *AÜİF Dergisi*, cilt: XI, Ankara 1963, s.81-92.

20) Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Tarihi*, s.90-100.

21) Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s.433-449.

Kayıtlara bakılırsa, bölgede yayılmacı bir politika izleyen Hıristiyanların uzun süre propaganda faaliyeti yürüttükleri söylenebilir.[22] Buna aslında *Kuran* da çeşitli şekillerde tanıklık etmektedir.[23] Bu bakımdan, *Kuran*'da Yahudilik, Hıristiyanlık, Sabiilik, haniflik ve putperestlikle ilgili söylenenler, *Kuran*'ın nüzulü koşullarında Hicaz bölgesinde yaygın dinsel anlayışları görmek bakımından önemli ipuçları vermektedir.

I.1. Bir din olarak İslam'ın doğuşu

İşte Hz. Muhammed, dini açıdan parçalı ve kabile düzeni içerisinde yaşayan böylesi bir toplumsal ortamda dünyaya geldi ve 610 yılında ticaretle geçinen ve çeşitli panayırlar düzenlenen Mekke'de peygamberliğini ilan etti. Anlaşıldığı kadarıyla Mekke'de tutunamadı ve 622'de Yesrib'e hicret etmek zorunda kaldı. Yesrip, küçük bir tarım kasabasıydı; Hz. Muhammed'in oraya yerleşmesiyle Medine adını aldı. Hz. Muhammed'in, 23 yıllık mücadelesinde, (yaklaşık 13 yılı Mekke; 10 yılı ise Medine'de geçti) İslam dininin esaslarını vazettiği söylenebilir.[24] Bu esaslar, İslam'ın temel kaynağı olan *Kuran*'da ve hadislerde yer almaktadır.

Kuran'a, Hz. Muhammed'in Mekke ve Medine dönemi şeklinde ayrılan yaşamının bu iki kesiti ışığında bakıldığında, hem gelişimsel hem de öğretisel anlamda köklü kırılmalarla karşılaşılır.[25] Mekke döneminde, henüz peygamberlik iddiasında bulunan, bölgedeki putperest inançlara Tanrı'nın birliği (tevhid inancı) temelinde eleştiri yönelten, iddiaları yüzünden dönemin Arap aristokratlarının tepkisiyle karşılaşan, deli, büyücü, şair gibi ithamlara maruz kalan, ata geleneklerinden ayrılmakla suçlanan bir insanla karşılaşırız.[26] Hz. Muhammed'in bu konumu, *Kuran* ayetlerine ve *Kuran*'ın diline yansır. Bu ayetlere bakıldığında, genel olarak şiirsel ve edebi bir biçemle, geçmiş pey-

---

22) Eusebius, Arabistab'da yaygın olan ve Hz. İsa'nın tanrısallığını reddeden, insan ruhunun bedeniyle birlikte ölüp yok olduktan sonra tekrar diriltildiğine inanan Hıristiyan mezheplerinden söz eder. Eusebius, *Kilise Tarihi (İncil'den Dördüncü Yüzyıla Hıristiyanlık)*, çeviren: Furkan Akderin, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul 2010, s.166, 168.

23) Hakikaten, bize de, daha önce atalarımıza (vuidnâ nahnü ve ebâünâ) da böyle bir vaatte bulunuldu. Bunlar, kesinlikle eskilerin masalları (esâtîru'l-evvelîn)' dediler. Müminun, 38.

24) Ali Himmet Berki-Osman Keskioğlu, *Hatemül'l Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı*, DİB Yayınları, Ankara 1992, s.57 vd.

25) İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.59-62.

26) İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.61; Hasan Aydın, *Felsefi Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2014, s.80.

gamber kıssalarının (öykülerinin), onlara yapılan ithamların sık sık konu edildiğini, ata geleneklerine körü körüne bağlanmanın yerildiğini, yine sık sık kıyametten söz edildiğini, ahiret ve hesap verme inancına bağlı olarak cennet ve cehennem sahnelerinin canlı tasvirlerinin yapıldığını görürüz. Bunlara ek olarak, sosyolojik bağlamda, ezilmişlere, özellikle kölelere, yetimlere, yoksullara değinildiği, sosyal yaşamdaki haksızlık ve adaletsizliklerin çarpıcı ve edebi bir dille betimlenildiğini söylemek olasıdır.[27] Bunları salt ahlaki betimlemelere indirgemek olanaksızdır. Çünkü bu dönemde anlatılan ve Tevrat kökenli kıssalardaki peygamberler aynı zamanda Yahudi siyasal önderlerdir. Aslında söz konusu söylemler, Hz. Muhammed'in toplumunda yaşananlara yönelik eleştirilerini içermekte, kendisini bu eleştiriler aracılığıyla örtük olarak ıslah edici olarak sunmaya çalışmaktadır. Bu dönemdeki *Kuran*'ın dili, genel anlamda cedelî bir yapı barındırsa da, oldukça hoşgörülüdür. Anlaşıldığı kadarıyla, "senin dinin sana benim ki bana"[28], "dinde zorlama yoktur"[29], "isteyen inanır istemeyen inanmaz"[30] gibi söylemler bu dönemin diline hâkimdir. Bu dönemde, Mekke'de yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlara dönük dil de oldukça ilgi çekicidir; zira kitâb ehli, epistemik bir otorite, vahyin mevcudiyetine yönelik imkânın bir aracı olarak nitelenir. Deyiş yerindeyse, kapsayıcı bir yaklaşım ve bir dil ön plana çıkar. "İnanmıyorsanız kitap ehline sorun"[31] söylemi, bu dili açıkça beyan eder ve onların içinde bilgelerin olduğundan söz edilir. Bu bakımdan Hz. Muhammed'in Mekke dönemi, Tanrı'nın birliği temelinde hoşgörü, sevgi, merhamet, acıma üzerine kuruludur ve büyük ölçüde Hz. İsa'nın söylemini anımsatır.[32]

Hz. Muhammed'in Medine dönemi, ilk dönemden oldukça farklıdır; cihat, miras, toplu ibadetler, sosyal yaşamda karşılaşılan haksızlıklara dönük cezalar, ulu'l emre itaat, vb. *Kuran*'da önemli bir yer tutar.[33] Artık zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz değnek vurun[34]; hırsızlık eden er-

---

27) İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.61-62; Hasan Aydın, *Felsefi Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran*, s.80-81.

28) Kafirun Suresi, 6.

29) Bakara Suresi, 256.

30) Kehf Suresi, 29.

31) Nahl Suresi, 43; Enbiya Suresi, 7.

32) Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi (Türk Düşünce Tarihi Araştırmalarına Giriş)*, Doğubatı Yayınları, İstanbul 2015, s.25.

33) İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 62; Hasan Aydın, *Felsefi Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran*, s.80.

34) Nur Suresi, 2.

kek ve kadının, yaptıklarına karşılık Tanrı'dan bir ceza olarak ellerini kesin[35]; öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı, hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın[36]; haram aylar çıktığı zaman artık müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün[37]; kendilerine kitap verilenlerden Tanrı'ya ve ahiret gününe iman etmeyen, Tanrı'nın ve elçisinin haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslam'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın[38]; savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı[39]; Tanrı'ya ve peygamberle savaşanlar ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası, ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir[40]; Tanrı evladınız hakkında erkeğe, iki kız hissesi vasiyet eder[41]; bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Tanrı'ya, elçisine, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir[42] vb. yargılar ön plana çıkmaya başlar. Bu nedensiz değildir; çünkü Hz. Muhammed, Medine sözleşmesi gereği önce hakem sonra devlet başkanı konumuna geçmiştir; artık hem bir siyasal uygulayıcı hem de bir savaşçıdır. Bu süreçte *Kuran*'daki şiirsel dil, nesir diline dönüşür; hoşgörü dilinin yerini ötekilere dönük nispeten savaşçı/cihatçı ve ayrıştırıcı bir dil alır. Bu dil, sadece Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göç etmesine neden olan müşrik Araplara yönelmez, sözleşmeyi bozdukları gerekçesiyle Yahudilere de yönelir. Deyiş yerindeyse Medine döneminde Hz. Muhammed şeriatı tesis eden bir Hz. Musa görünümündedir. Böylece 23 yıllık mücadelesi sonucunda Hz. Muhammed, Hicaz bölgesinde kabile düzeni içerisinde yaşayan Arapları tek Tanrı inancı ve İslam şeriatı ekseninde devletleştirmeyi başarmış gibi görünmektedir.

Kuran'da, Peygamberin 23 yıllık mücadelesi doğrultusunda, Hz. Muhammed'in kendisi, eşleri ve ashabı, bunların diğer gruplarla ilişkileri, savaşları, anlaşmaları vb. etrafında dönen pek çok tartışmaya atıf yapılır. Bu tartışmaları yer yer geçmiş peygamber kıssaları ve çeşitli mesellerle destekle-

35) Maide Suresi, 38.
36) Bakara Suresi 178.
37) Tevbe Suresi, 5.
38) Tevbe Suresi 29.
39) Bakara Suresi, 216.
40) Maide Suresi, 33.
41) Nisa Suresi, 11.
42) Enfal Suresi, 41.

meye çalışılır.[43] Anlaşıldığı kadarıyla *Kuran*'ın kitaplaştırılması peygamberin vefatından sonra olmuştur.[44] *Kuran*'ın nüzulü uzun bir zaman dilimini kapsadığı ve ifadeleri o dönemde yaşanan tarihsel-yerel olaylarla bağlantılı olduğu için, sistematik değildir ve anlaşılması yaşanan tarihi olayları ve dönemin insanlarının bilişsel yapıları ve kullandıkları dili analiz etmeyi gerektirir.[45] Hilmi Ziya Ülken'in söylemiyle, muhtelif zamanlarda muhtelif olaylarla ilişki içinde nazil olan ayetler, bazen birbirinin hükmünü feshetmiş, yeni toplumsal gereksinimler eski ayetlerin hükmünü ortadan kaldıran yeni ayetlerin nüzulüne neden olmuştur. Bu tarz ayetlerden birçoğu çıkarılmak suretiyle Osman zamanında *Kuran* tam olarak tasnif edilmiştir. Bu çıkarılan ayetlerden bir kısmı sonradan hadis kitaplarında toplanmış ve pek azı *Kuran*'da kalmıştır. İlk devirlerde birbirinin hükmünü nesheden bu ayetlere dair Nasih ve Mensuh, Kitab el-Hilaf adında eserler kaleme alınmıştır.[46] Buna rağmen *Kuran*'a tümel olarak bakıldığında, öğretisel temelde ana bir metafizik yapıyla karşılaşıldığı söylenebilir. Bu ana yapıdaki bazı unsurlar, İslam düşünce geleneğinde tartışma konusu edildiği için bunlara ana hatlarıyla değinmekte yarar vardır.

Tanrı, büyük ölçüde, Yahudilikteki Tanrı krallığı metaforunda[47] olduğu gibi, melik, mâlik, samed, hâkim, âlim, basîr, semi' vb. isimlerle anılır[48]; evren üzerindeki yegâne otorite, tek ve mutlak hüküm koyucu olarak sunulur. O tektir[49], ondan başka ilah yoktur[50]; doğmamış ve doğurulmamıştır[51], onun ne kızları, ne oğulları[52] ne de yardımcıları vardır.[53] Bu yargılar genelde, İslam öncesi Araplar arasında yaygın inançların ve bölgedeki dinlerin

---

43) Hasan Aydın, *Felsefi Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran*, s.47 vd.

44) Vahiy kâtipliği de yapmış olan Zeyd b. Sabit'in 'Peygamber zamanında *Kuran*'dan hiçbir şey toplanmadı' dediği rivayet edilir. Celâl ed-Dîn es-Suyutî, *el-Itkan Fi Ulûm el-Kur'ân*, cilt: I, Mısır 1368, s.71.

45) Hasan Aydın, *Felsefi Antroplojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran*, s.47-48.

46) Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s.25.

47) Halil Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı/Allah'ın Krallığı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011, s.1 vd.

48) Halil Hacımüftüoğlu, *Türkçe Kur'an Tercümelerinde Metot Sorunu*, AÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, s.74.

49) İhlas Suresi, 1; Bakara Suresi, 163, 255; Ali İmran Suresi, 2, 6, 18; En'am Suresi, 19, 22; Hud Suresi, 14; Fussilet Suresi, 6.

50) Bkz. Bakara Suresi, 255.

51) İhlas Suresi, 2-4.

52) Bakara Suresi, 116; Enam Suresi, 100; Yunus Suresi, 68; Meryem Suresi 35; Müminun Suresi, 81; Saffat Suresi, 151, 157.

53) Maide Suresi, 75-76.

eleştirilerinden yola çıkılarak ortaya konulur. O göklerin, yerin, bu ikisinin arasındakilerin ve insanların gerçek yöneticisidir/sultanıdır.[54] İktidarın/mülkün ve yüce tahtın gerçek sahibidir[55]; âlemlerin, görünen ve görünmeyenlerin efendisidir/rabbidir.[56] O, bir efendi/rab olarak kutsaldır; esirgeyendir, bağışlayandır, esenliktir, güven vericidir.[57] Sözü geçen gururlu ve adil bir kraldır/meliktir.[58] En güzel söz, en güzel hüküm ona aittir.[59] Yerlerin ve göklerin tüm güçleri onundur.[60] O gözetip koruyan, üstün olan, istediğini zorla yaptıran, büyüklükte eşi olmayan,[61] yeri geldiğinde düşmanlarına karşı en iyi tuzak kurandır.[62] Bilgilidir; bilgisi yazmakla bitmez[63]; hatta ağaçların tümü kalem, tüm denizler mürekkep olsa, buna yedi kat daha eklense kelimeleri yine tükenmez.[64] En güzel isimler onundur.[65]

Tanrı, "onun benzeri yoktur"[66], "onun dengi yoktur"[67] dense de genelde, dönemin Araplarının zihinsel birikimi ve somuta yönelik dilleri ışığında teşbihî (antropomorfist=insanbiçimci) niteliklerle anlatılır. Bu bağlamda Tanrı'ya el (yed), iki el (yedeyy), yüz (vech), taht (arş), parmak (isba'), avuç (gabdah), avuç içi (keffeh), baldır (sâg), ayak (ricl), suret (surah), gölge (zıll), sağda olma (yemîn), önünde olma (beyne yedeyy), bir tarafta bulunma (canib), işitme (semi'), görme (basar/ayn), konuşma (kelam), bilgi (ilm), irade, kudret, acıma, öç alma, öfkelenme, sevme, sevilme, gülme, yardım ve borç isteme vb. gibi somut insanbiçimci ifadeler iliştirilir.[68] Bu ifadelerin tevili/yorumlanması meselesi İslam kelâmında en önemli sorun alanlarından

54) Bkz. Müminun Suresi 116; Ali İmran Suresi, 26, 189; Nas Suresi, 1-3; Gafîr Suresi, 16; Enam Suresi, 75.

55) Bkz. Haşr Suresi, 23;Tevbe Suresi 129; Müminun Suresi, 116; Saffat Suresi, 180; Zuhruf Suresi, 82.

56) Bkz. Fatiha Suresi, 2; Nahl Suresi 77.

57) Bkz. Haşr Suresi, 22-23.

58) Bkz. Haşr Suresi 24; Nisa Suresi, 40; Araf Suresi, 29.

59) Bkz. Enam Suresi, 57; Yunus Suresi, 109; Furkan Suresi, 33; Zümer Suresi, 23.

60) Bkz. Fetih Suresi, 4, 7.

61) Bkz. Haşr Suresi, 23.

62) Bkz. Ali İmran Suresi, 54.

63) Bkz. Mümin Suresş, 7; Kehf Suresi, 109.

64) Bkz. Lokman Suresi, 27.

65) Bkz. Haşr Suresi, 24.

66) Şura Suresi,11.

67) İhlas Suresi, 4.

68) Kasas Suresi, 88; Tevbe Suresi, 126; Taha Suresi, 5; Taha Suresi, 46; Enbiya Suresi, 69; Nisa Suresi 166; Bakara Suresi, 20; Maide Suresi, 98; Ali İmran Suresi, 4; Maide Suresi, 60 vb.

birisi olmuştur.[69] Bu kral Tanrı'nın konseyi (meleüla'la), yasaları (ed-dîn, el-emr), yasaları insanlara ileten melek ve insan elçileri (rasûl), şeytan gibi düşmanları, şeytan ve ordusuna karşı kendi öz orduları (cünûd), hapishanesi (cehennem), ödül bahçeleri (cennet) vardır.[70] Yer ve gök bitişikken onları ayırmış; evreni, yani yedi kat gök ve yer ile bunlar arasındakileri kendi elleriyle belli bir ölçüye göre altı günde bina etmiştir[71]; gökyüzünü lambalarla süslemiş[72]; yeryüzünü yaydıkça yaymıştır.[73] Onu tıpkı beşik gibi yapmıştır.[74] Yeryüzünde insanlar için gerekli olan her şeyi var etmiştir[75]; her şeyi halife olan insanın emrine vermiştir.[76] Yarattığı her şeye varlığının ve birliğinin kanıtlarını yerleştirmiştir.[77] Bu yargı, İslam dünyasında tabii din tartışmalarının temeline oturmuştur. Evren onun mülkü olduğu için, mülkünde dilediğini yapar[78] ve yaptıklarından sorumlu tutulmaz.[79] O, dilediğine

---

69) Ebû Hasan el-Eşarî, *el-İbane ve Usulü Ehli's Sünnet*, çeviren: Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010, s. 25.

70) Halil Hacımüftüğlu şöyle der: "Özetle *Kuran*'a göre Allah, evrenin ve insanlığın sahibi; efendisi (rabbu'ssemâvâti ve'l-ard, rabbu'n-nâs), kralı (el-melik, meliki'n-nâs) ve ona güven ve sadakatle bağlananların hamisi (el-mevlâ)dir. Göklerin ötesinde bulunan görkemli bir tahta sahiptir (rabbu'l-'arşi'l'azîm). Tahtının eşiği (kursiyyuh) gökleri ve yeri kuşatmıştır. Krallığına (mulk/ melekût) hiç kimseyi ortak (şerîk) kabul etmez ve gerçekte ortağı da yoktur (lâ şerîke leh). Bu gerçek kralın (el-melikul-haqq) yakın bir maiyeti (el-mugarrabûn), yüksek konseyi (el-meleu'l-a'lâ), kulları, hizmetkârları, köleleri ('ibâd), kâtipleri (seferah), askerleri ve orduları (cunûd) bulunmaktadır. O töre (ed-dîn) koyucudur. Evreni töresi ile idare eder. İnsanlık onun yeryüzündeki ardılıdır (el-halîfeh). Allah genellikle bizzat kendisi 'bulutların gölgeleri arasından gelerek' insanlığa mesaj ulaştırmak için yeryüzüne inmez. Önceden insanların arasından elçiler (er-rusul) ve haberciler (el-enbiyâ') seçer. Bu elçileri ve habercileri de aslında başka bir elçi veya elçiler (el-melâiketu ve'r-rûh, er-rusûl) vasıtasıyla aldıkları mesajları, buyrukları, fermanları, mektupları (kitâb) kendisi adına insanlığa iletirler. Çünkü Allah var ettiği insanı başıboş bırakmamış, ona daima yol göstermiş ve göstermeye devam etmektir. O hayat yolunda insanlığın lideri ve kılavuzdur (elhudâ/ el-hâdi). Allah ile insan arasındaki ideal ilişki, bir lidere (hudâ) duyulan 'güvenle bağlılık (imân), teslimiyet (islâm), aşk (eşeddu hubben) ve hayranlık (tesbih) duyguları ile dolu gönüllü kulluk olarak da özetlenebilir. O mutlak otoriteli bir kral olduğu gibi, bir yerde tebaası olan insanlığı karşı da bir ebeveyn gibi son derece insaflıdır, müşfiktir; sevecendir (rahmân; rahîm)." Halil Hacımüftüoğlu, *Türkçe Kur'an Tercümelerinde Metot Sorunu*, s.74.

71) Zariyat Suresi, 47; Mülk Suresi, 3-4; Rahman Suresi, 5-8; İnfitar Suresi, 7.

72) Mülk Suresi, 5.

73) Hicr Suresi, 19-21; Zariyat Suresi, 48. Nahl Suresi, 15-16. Rad Suresi, 13.

74) Taha Suresi, 53.

75) Fussilet Suresi, 9-10; Naziat Suresi, 27-33.

76) Lokman Suresi, 20; Sad Suresi, 26.

77) Zariyat Suresi, 21.

78) Şura Suresi, 49; Ali İmran Suresi, 26.

79) Enbiya Suresi, 23.

bilgi, hikmet, saltanat ve sınırsız zenginlik; dilediğine açlık, susuzluk, mal mülk, fakirlik vb. verir. Dilediğini saptırır, dilediğine hidayet ihsan eder. Bunları da insanları sınamak ya da imtihan etmek için yapar.[80] Bu saptırma ve hidayet verme meselesi de, kelâm geleneğinde köklü tartışmalara yol açmıştır. İnsanlar içinde seçilmişler vardır; bu seçilmişler, onun elçileridir. Tanrı daha başlangıçtan beri, seçkin insanlardan elçiler edinmiş, melek elçileri aracılığıyla onlara hükümlerini (din ve şeriatını) iletmiştir.[81] Baştan beri din olarak İslam'ı seçmiş[82]; ama her bir elçiye ayrı şeriatlar vermiştir.[83] Elçilerinin kimisini kimisine üstün kılmıştır.[84] İşte okuma, yazma, bilgi, hikmet, zanaatlar vb. hepsini insana, Tanrı elçileri aracılığıyla öğretmiştir.[85] O insan için gerekli olan her şeyi gökten indirmiştir.[86] Tanrı her şeyin kaderini belirlemiş, her şeyi apaçık bir kitapta, levh-i mahfuz'a yazmış[87] olsa da, insanlar elleriyle yaptıklarının karşılığını görüler.[88] *Kuran*'ın bir yandan her şeyin kaderle belirlendiği, diğer yandan insanın sorumluluğuna olan vurgusu, kelâm geleneğinde irade özgürlüğü tartışmalarında güçlü bir işlev yüklenmiştir. Şimdi, Tanrı'nın gönderdiği elçilere uyan insanlar, namazı kılanlar, orucu tutanlar, hacc edenler, zekâtı verenler, Tanrı'nın birliğine, ahirete, meleklerine, kitaplarına, elçilerine inanıp iyi işler yapanlar, kıyamet sonrası yapılan nihai yargılamada cennete; Tanrı ve elçileri yerine şeytana, nefsî arzularına uyanlar ise cehenneme gideceklerdir.[89] Tanrı sonunda her şeyi adil bir biçimde yargılayacaktır.[90]

I.2. İslam'ın kuzeye yayılması: Fetihler, etkileşimler ve çeviriler

İslam düşünce tarihçilerine bakılırsa, Hz. Muhammed'in sağlığında, müminlerin gerek kendi aralarında gerekse diğer inanç gruplarıyla bir ih-

80) Bakara Suresi, 115; Müminun Suresi, 30; Nahl Suresi, 93; İbrahim Suresi, 4.
81) Bakara Suresi, 253; İbrahim Suresi, 11.
82) Ali İmrân Sûresi, 19; Enbiya Sûresi, 25; Yunus Sûresi, 72; Bakara Sûresi, 132.
83) Maide Suresi, 48.
84) Bakara Suresi, 253.
85) Alak Suresi, 4; Yusuf Suresi, 22; Bakara 31 ve 37; Enbiya Suresi, 80.
86) Hicr Suresi, 21.
87) Hadid Suresi, 22; Nebe Suresi, 29.
88) Şura Suresi, 30 ve 34; Yunus Suresi, 27; Fussilet Suresi, 17.
89) Bakara Suresi, 177; Mümtahine Suresi, 12; Zümer Suresi, 10-20.
90) Zilzal Suresi, 7; Bakara Suresi, 48; Enbiya Suresi, 47.

tilaf ortaya çıkarsa, o, karizmatik tavrıyla ihtilafları çözüyordu.[91] İslam dinsel bildirileri irdelenirse, Hz. Muhammed döneminde, tevil, ganimet, Hz. İbrahim, kader, kıyametin ne zaman kopacağı, Hz. İsa'nın durumu vb. konularda kimi tartışmaların yaşandığı söylenebilir. Şehristanî'ye göre, 'bu türden tartışmaların çoğunluğu, münafıkların, kâfir ve milhidlerin oluşturduğu şüphelerden kaynaklanmaktadır.'[92] Bu bağlamda, özellikle Müslümanlar arasında yaşanan kader tartışmasını Hz. Muhammed'in yasakladığı hakkındaki rivayetler ilgi çekicidir.[93] Ancak, tarihsel süreçte bu yasak pek etkili olmamış, Hz. Ömer döneminde, Suriye'nin fethi sırasında veba salgını üzerine şehre girip girmeme tereddüdü yaşanınca kader tartışması yeniden ortaya çıkmıştır. Kaderci olanlar şehre girmeyi savunurken, Hz. Ömer Tanrı'nın bir kaderinden başka bir kaderine kaçıyoruz, diyerek aksini savunmuştur.[94] Gelişen süreçte kader bahsi İslam düşünce tarihinde daima temel tartışmalardan birisi olmaya devam etmiştir. Müslümanların asıl düşünsel ihtilafları, Hz. Muhammed'in hastalığı sırasında ve vefatının ardından ortaya çıkmıştır. Bu ihtilaflar İslam düşünce tarihinin sonraki aşamalarında da belirleyicisi olmuştur. Hastalığı esnasında yaşanan kağıt-kalem istemesi (kırtas olayı) ve Üsme ordusunun hazırlanması konusu tartışmalara neden olmuş gibi görünmektedir.[95] Hz. Muhammed'in ölümü üzerine, onun gerçekten ölüp ölmediği, Tanrı'nın onu kendi katına yükseltip yükseltmediği konusunda tartışma çıkmış; ardından gömüleceği yer konusu münakaşaya neden olmuştur.[96] Ancak en köklü ihtilaf kimin yönetici olacağı konusunda yaşanmıştır.[97] Şehristanî'nin deyişiyle, 'İslam toplumunda dini hususlardan hiçbirinde imamet/yöneticilik konusunda olduğu kadar taraflar birbirine karşı silaha sarılmamışlardır.'[98] Bu konuda, daha başlangıçta Muhacirler ile Ensar karşı karşıya gelmiş, sorun Hz. Ömer'in Ebu Bekir'e biat etmesi

---

91) Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çeviren: E. Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991, s.15; Şehristani, Milel ve Nihal, 33.

92) Şehristanî, *Milel ve Nihal*, 33.

93) Tirmizî, *Sahih*, cilt: II, İstanbul 1292, s.19. Ebû Hureyre'den nakledilen bu olay, kaderin bir sır olduğu düşüncesinin temellendirmek için sık sık kullanılmıştır.

94) Ahmet Turan, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Samsun 1993, s.12-14.

95) Şehristanî, *Milel ve Nihal*, 34.

96) Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s.15.

97) Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 16; Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s.35.

98) Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s.35.

ve "halife Kureyş'tendir" rivayetiyle aşılmaya çalışılmıştır.[99] Bu rivayet, İslam siyaset tartışmasında daima belirleyici olmuştur. Ancak Hz. Ali'nin Ebu Bekr'e bir süre biat etmemesi, yine Hz. Ebu Bekir'in Hz. Fatıma'ya ait olan Fedek arazisini, 'peygamberler miras bırakmazlar' diyerek vermemesi,[100] kimi sorunların devam ettiğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu sorunlar daha sonra Şia tarafından Hz. Ali'nin hilafet hakkının gasp edildiği biçiminde yorumlanmıştır. Bu süreçte, Hz. Muhammed'in ölümüyle anlaşmanın bozulduğunu ileri sürüp zekât vermek istemeyen ve dinden dönen kimseler (mürtedler) de ortaya çıkmıştır.[101] Ebu Bekir döneminde bu olaylar bastırılmaya çalışılmıştır. Hz. Ömer döneminde, içteki sorunlar nispeten çözülmüş ve fetihler hızlanmıştır. Hz. Ömer'in ardından halife olan, Hz. Osman'ın adam kayırması, Ebu Bekir döneminde toplanan *Kuran*'ı yaktırması ve *Kuran*'ı yeniden derlemesi gibi nedenlerle öldürülmesi, Müslümanları iç çatışmaya sürüklemiştir.[102] Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından Hz. Ali'nin halifeliğini ilan etmesi, Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr'in onu suçlamasına yol açmış, bu durum Cemel Savaşı'na neden olmuştur. Ardından Muaviye'nin Hz. Osman'ın katilini istemesi bahanesiyle Hz. Ali'ye isyan ettiği ve Sıffin Savaşı'nın yaşandığı görülmektedir.[103] Bu savaş sırasında Muaviye'nin bir savaş hilesi olarak *Kuran* sayfalarını mızraklara taktırması, Hz. Ali'yi hakem kabulüne zorlamıştır. Muaviye adına Amr İbn el-As, Ali adına da Musa el-Eş'arî hakem kabul edilmiş, hakemler Muaviye lehine karar vermişlerdir. Bu tahkîm olayı, başlangıçta Hz. Ali'nin yanındayken, onun hakem kabul etmekle *Kuran*'dan ayrıldığını, büyük günah işlediğini ve kâfir olduğunu ileri süren Haricilik akımının doğmasına yol açmıştır.[104] Ali'ye bağlı kalanlar, öyle anlaşılıyor ki, Şia'nın temelini oluşturmuşlardır. Şia daha sonra özellikle kırtas olayını kullanarak Hz. Ali'nin nasla tayin yoluyla halife olarak belirlendiği dogmasını geliştirmiş, Ali ve onun soyunun dışındakilerin hilafetini gayrı meşru saymıştır.[105] Anlaşıldığı kadarıyla

---

99) Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s.16; Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s.35-36.

100) Belazurî, *Fütûhü'l-Buldan*, cilt: I, çeviren: Zâkir K. Ugan, Maarif Basımevi, İstanbul 1955, s.52 vd.; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 16; Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s.36.

101) Belazurî, *Fütûhü'l-Buldan*, cilt: I, s.153 vd.; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s.16-17; Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s. 36.

102) Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s.17; Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s.37.

103) Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s.17

104) Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s.45; Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s.109.

105) Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s.38.

Cemel ve Sıffin Savaşı, itikadi ayrılıkların da temelini atmış, şu türden sorunların doğup tartışılmasına yol açmıştır: Mümin kimdir, kâfir kimdir? İman nedir? Büyük günah işleyen kimsenin konumu ne olacaktır? Acaba Müslümanlar birbiriyle savaşırken özgür iradeleriyle mi savaştılar yoksa bu bir kader miydi? Özellikle Haricilerin, büyük günah işleyenin kâfir olduğu öğretisini reddetmek için, Mürcie'nin büyük günah işleyenin durumunu Tanrı'ya havale etmeye yöneldiği, imanı marifet ve tasdik biçiminde yorumladığı anlaşılmaktadır.[106] Yine bu bağlamda her şeyi Tanrı'ya bağlayan ve irade özgürlüğünü reddeden Cebri'ye akımının teşekkül ettiği,[107] buna karşın insanın hür iradeye sahip bir varlık olduğunu savunan Kaderiyye akımının doğduğu anlaşılmaktadır.[108] Kaderiyyeyi Mutezilenin atası saymak mümkündür. Ancak bu akımın öncülerinin, yani Mabed el-Cuhânî, Gaylan ed-Dımeşkî, Câd b. Dirhem'in düşünceleri yüzünden öldürülmesi oldukça dikkat çekicidir.[109] *Kuran*'ın teşbihi ayetlerini olduğu gibi benimseyen Tanrı'yı cismleştiren, onu insana benzeten Müşebbihe ve Mücessime fırkaları türemiş,[110] ona karşın Selefiye, bu ayetlerin aynen benimsenmesi, fakat mahiyetinin bilinemeyeceği (bilâ keyfe) öğretisini ortaya atmıştır.[111] Anlaşıldığı kadarıyla, bu ayetleri tevil etmeye yönelenler de türemeye başlamıştır. Özellikle bu tevilci anlayışın, İslam toplumunda şehirlileşmeye bağlı olarak, şehirlilerin inanç esaslarını tesise yönelen Mutezile ekolünün oluşumunda köklü bir rolü olmuştur. Ortaya koyduğumuz verilerden de anlaşılacağı gibi, Müslümanların kendi arasında yaşadıkları siyasal kökenli ihtilaflar, düşünsel sorgulamaları da beraberinde getirmiş, bu ihtilaflarla itikadi mezhepler teşekkül etmeye başlamıştır. Lange'nin de haklı olarak belirttiği gibi, 'Araplar, Yunan felsefesini henüz tanımadan önce, İslâm, kelâmî mezhep ve okul-

---

106) Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallin (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çeviren: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005, s.137 vd.; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s.148 vd.; Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s.129 vd..

107) Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 128; Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s.85.

108) Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 17-18; Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s.40.

109) W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çeviren: E.R. Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, s.106-107. Başlangıçta işkence gören özgür irade savunucuları, Mu'tezile aracılığıyla Me'mun döneminde resmi kurumlarla uzlaştığında, bu sefer de onlar karşıtlarına baskı uygulamışlardır. W. M. Watt, *"The Political Attitudes of the Mu'tazilah"*, Jurnal ol the Royal Asitaic Society, 1963, s.38 vd.

110) Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallin*, s.185 vd.

111) Binyamin Abrahamov, *"Bila Keyfe Doktrini ve İslam Kelamındaki Temelleri"*, çeviren: Orhan Ş. Koloğlu, UÜİFD, cilt: XI, Sayı: 2, Bursa, 2002, s.213-226

lar meydana getirmiştir.'[112] Ancak, bu ihtilafların derinleşmesi, fetih hareketleriyle birlikte İslam düşüncesine giren farklı fikirlerle gerçekleşmiştir.

İçteki siyasal çekişmelere ve tartışmalara rağmen, fetih hareketleri aracılığıyla Müslüman toplumundaki çatışmalar adeta dışa yönlendirilmeye çalışılmış, İslam kuzeye doğru hızla yayılmıştır.[113] Bu fetihlerin büyük çoğunluğu daha ilk dört halife döneminde gerçekleşmiştir.[114] Nitekim 645'te Şam, 638'de Antakya ve Halep, 639-642'de İskenderiye ve Mısır, 639-642'de Harran ve Urfa, 738'de Cundişapur fethedilmiş[115]; Emeviler zamanında, 652'den itibaren tüm Doğu Anadolu'nun, Mezopotamya'nın, Irak'ın, 670'de Kuzey Afrika'nın, 710'da Pencap ve Sind'in fethiyle İslam devletinin sınırları alabildiğine genişlemiştir.[116] Bizans ve Sasaniler arasındaki asırlık savaşların yol açtığı yorgunluk, Müslüman fatihlerin işini kolaylaştırmış, anlaşıldığı kadarıyla, İslam yaklaşık 100 yıl gibi kısa bir süre içerinde, 'Prenelerin kuzeyinden, kuzey Afrika'ya, Irak'ın tamamından Orta Asya'ya ve Pencap'a'[117] değin uzanan uçsuz bucaksız topraklara yayılmıştır.[118] Araplar bu süreçte İstanbul'u bile iki kez kuşatmışlardır. Bu yayılımın, yani fetihlerin siyasal, ekonomik, düşünsel ve kültürel bakımdan üç önemli sonucu olmuştur:

İlki, İslam toplumu, Medine İslam devletinden imparatorluğa doğru evrilmiş ve toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel ihtiyaçlar çeşitlenmiştir.

İkincisi, fetih hareketleriyle beraber, Müslümanlar, farklı kültürler, düşünceler, inançlar ve toplumsal kurumlarla yüz yüze gelmişlerdir. Fethedilen bölgelerde, yani İskenderiye, Cundişapur, Antakya, Harran, Kınnesrin, Nusaybin gibi yerlerde Helenistik felsefe ve kültürü işleyen medreseler bulunuyordu ve fiilen eğitim yapıyorlardı.[119] Dini açıdan ise Hıristiyanlık,

---

112) Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Eleştirisi*, cilt: I, çeviren: Ahmet Arslan, Gündoğan Yayınları, Ankara 1990, s.108.

113) Belazurî, *Fütûhü'l-Buldan*, cilt: I, s.174 vd.

114) Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çeviren: Neşet Çağatay, TTK Yayınları, Ankara 1992, s.36 vd.

115) Belazurî, *Fütûhü'l-Buldan*, cilt: I, s.175 vd.

116) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2009, s.27.

117) W. M. Watt, *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*, çeviren: Hanefi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir 1989, s.5.

118) Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, s.37 vd.

119) Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2007, s.22 vd.; Mehmet Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, s.31-36; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufu*, çeviren: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s.12.

Yahudilik, Maniheizm gibi dinler ve bu dinlerin Hicaz bölgesinde pek bilinmeyen çeşitli mezhepleri bulunuyordu.[120] Araplar, fethettikleri bölgelerin insanlarıyla kıyaslandığında, kültür, bilim, düşünce hareketliliği ve siyasi, hukuki, mali ve idari kurumlar bakımından oldukça geri durumdaydılar.[121] Yani efendiler, yönetmeye aday oldukları kişilerle kıyaslandığında daha kültürsüzdü. Bedevi Araplar pratik gereksinimler ve kültürel etkileşimin etkisiyle 'fethedilen fethedilir' ya da 'üstün/ileri kültür aşağı/geri kültürü etkiler' ilkesi gereği, gelişmiş kültürel birikime doğru evrilmek zorunda kaldılar. Fethettikleri bölgelerdeki kültürlü insanların yardımıyla, kısa sürede o kültürü ve önemli kurumlarını İslamileştirerek kendilerine mal ettiler. Bu bağlamda, özellikle Emeviler döneminde daha Halid b. Yezid zamanında başlayıp, Abbasiler döneminde Me'mun'un kurduğu Beyt el-Hikme'de sistemleşen ve yaklaşık 11. yüzyıllara değin süren, Yunan, Hint ve Fars bilim ve felsefe eserlerinin çevirisini anımsatabiliriz.[122]

Üçüncüsü, farklı dinlerden, çeşitli nedenlerle, İslam'ı benimseyenler oldu; doğal olarak İslam'a girenler, kendi kültürlerini de İslam düşüncesinin içerisine taşımış oldular.

Anlaşıldığı kadarıyla bu üç durum, İslam dünyasında, kültürel, sosyal, siyasal, hukuksal, ekonomik ve düşünsel bakımlardan gelişimin itici gücü olmuştur. Bu süreçte, daha önce derlenen *Kuran*'a ek olarak pratik sorunların tetiklemesiyle hadisler toplanmış, hadis koleksiyonları oluşturulmuştur. Bu koleksiyonlar, Hz. Muhammed'in sözlerini, eylemlerini ve takrirlerini (onaylarını) içermektedir. Zaman içinde bunların güvenilir olup olmadığını belirlemek için çeşitli yöntemler (hadis usulü) geliştirilmiştir. Daha sonra *Kuran* ve hadislerdeki malzemeleri işleyen, bunlardan teorik düşünsel sistemler kurmaya yönelen düşünürler ve akımlar ortaya çıkmıştır. Bu düşünürler ve akımlar doğal olarak, farklı kültürlerden etkilenmişlerdir. Farklı kültürlerle olan ilk etkileşimler, anlaşıldığı kadarıyla fetihlerin etkisiyle daha çok şifahi/sözel yollarla gerçekleşmiştir.[123] Bu akımlar, farklı kültürlerle temas ve diyalektik içerisinde İslam dinsel bildirilerinden yola çıkarak farklı ontolojiler, epistemolojiler ve aksiyolojiler geliştirmişlerdir. Böylelikle

---

120) Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, cilt I, çeviren: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s.34.

121) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.27.

122) Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, s.95 vd.

123) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.29.

kökleri dinsel olsa da, düşüncelerin içerisine felsefi unsurlar sirayet etmeye başlamıştır.

Şifahi etkileşim, anlaşıldığı kadarıyla süreç içerisinde, pratik gereksinimlerle de birleşerek sistemli çeviri etkinliklerine giden yolu hazırlamıştır. Pratik yaşamın tetiklemesiyle, Emevilerin ilk döneminden itibaren başta tıp, simya, matematik ve astronomi olmak üzere bazı bilimlere ilgi artmıştır. Bu bağlamda, Mervân İbn el-Hakem'in (öl. 685), Masarceveyh el-Basri adındaki İranlı bir Yahudi doktorun, aslen Yunanca olan fakat Süryaniceye çevrilmiş bulunan bir tıp kitabını 683 yılında çevirttiği[124]; II. Ömer'in İskenderiye'deki Helenistik geleneğe bağlı tıp okulunu Antakya ve Harran'a taşıttığı aktarılmaktadır.[125] Yine I. Yezid'in oğlu Halid'in halife olmaktan umudunu kesince, merakından dolayı Yunancadan ve Kıpticeden simya, tıp ve astrolojiye ilişkin kitaplar çevirttiği bilinmektedir. Onun özellikle İstefan el-Kadîm (Stephanos l-'Ancient)'den bir simya kitabını çevirmesini istediği aktarılmaktadır.[126] Aynı şekilde Cafer es-Sadık'ın (öl. 765) simya ve astrolojiye ilgi duyduğunu biliyoruz.[127] Tek tek rivayetler ışığında bakıldığında, farklı kültürlerden ve dillerden yapılan çevirilerin Emeviler dönemine değin geriye gittiği söylenebilirse de, yoğunluk kazanmasının Abbasi halifeleri olan el-Mansûr (öl. 775) ve Harun er-Reşid (öl. 809) dönemine rastladığı anlaşılmaktadır.[128] Özellikle Me'mun (öl. 833) döneminde, yaklaşık 830'da Bağdat'ta Beyt el-Hikme'nin kurulmasıyla çeviri hareketinin sistemleşerek zirvesine ulaştığı gözlenmektedir.[129] Beyt el-Hikme'nin yöneticiliğine ilk olarak Yunanna b. Maseveyh (öl. 857) atanmıştır.[130] Daha sonra bu kurumda, el-Haccac b. Matar (öl. 833) , Yahya el-Batrik (öl. 845) gibi kimseler hem yöneticilik hem de tercüme işiyle görevlendirilmişlerdir.[131] Burada yürütülen çevirilerle, Hint, İran ve Eski Yunan bilim ve felsefe kültürü, Arapçaya aktarılmıştır.

---

124) İbn el-İbrî, *Tarih Muhtasar el-Düvel*, Beyrut 1980, s.192.

125) İbn Ebi Useybia, *Uyûn el-Enbâ*, neşr.: A. Müller, cilt: I, Kahire 1882, s.116.

126) Bkz. İbn Nedîm, *Kitâb el-Fihrist*, Kahire, trs., s.511-512

127) İbn Hallikan, *Vefayât el-Ayan*, Kahire 1290, s.185.

128) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2009, s.28-29.

129) Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s.27 vd.; Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çeviren: Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s.141-147.

130) İbn Usaybia, *Uyûn*, cilt: I, s.175.

131) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.41.

Tarihsel verilerden anlaşıldığı kadarıyla çeviriler salt Süryaniler eliyle Hıristiyan bir kimliğe sokulmuş Eski Yunan felsefesiyle sınırlı kalmamış, doğrudan Eski Yunancadan, Hint ve İran dillerinden de çeviriler yapılmıştır.[132] Çevirmenler arasında İbn Mukaffa (öl. 759), Ebû Osman ed-Dımeşki (öl. 932) gibi sonradan Müslüman olmuş kimseler varsa da, ağırlığı farklı dinlere mensup insanların oluşturduğu kaydedilmelidir. Söz gelimi, meşhur çevirmenlerden ilk İslam filozofu Kindi'nin (öl. 873) de arkadaşı olduğu söylenen Ebû Naima el-Hımsî (öl. 835), Farabi'nin (öl. 950) de öğrencisi olmuş olan Yahya b. Adi (öl. 974), İbn Zuraa (öl. 1008) ve İbn Hammar (öl. 1019?) dinsel inanç bakımından Yakubî; Kusta ibn Luka (öl. 913?), bir çevirmenler ekibi kuran Huney b. İshak (öl. 910) ve oğlu İshak ibn Huneyn, Farabi'ye mantıkta hocalık yapmış olan çevirmen Ebu Bişr Matta b. Yunus (öl. 939) Süryanice konuşan Nesturî; Sabit bin Kurra (öl. 901) ve oğulları Sabiî idiler.[133] Bu da gösteriyor ki, İslam kültüründe bilim ve felsefenin doğup gelişmesinde Süryani-Yakubi ve Nesturi Hıristiyanlarla Sabiilerin köklü bir rolü olmuştur. Müslümanlar ilk önceleri, felsefeye değil, başta tıp olmak üzere pratik gereksinimleriyle ilişkili diğer bilimlere ilgi duymuşlardır; ancak bilimler felsefeden bağımsızlaşmadıkları için doğal olarak felsefe de girmiştir. Fakat felsefenin girişinde, Müslümanların kendi aralarında yaptıkları siyasal tartışmalar ile farklı din mensuplarıyla yaptıkları tartışmaların rolünü de anımsatmak gerekir. Nitekim bu duruma dikkat çeken Mehmet Bayraktar felsefenin İslam dünyasına girişiyle ilgili şöyle demektedir:

> Müslümanlar evvel emirde, felsefeye değil, başta tıp olmak üzre diğer müspet ilimlere doğrudan doğruya alaka duymuşlardı. Ne var ki, o zamanda bu müsbet ilimlerin felsefeyle sıkı münasebeti olması, gerek çevrilen eserlerin yazarlarının çoğunun ve mütercimlerin bazılarının aynı zamanda filozof oluşu ve saraylarda vazifeli yabancıların felsefe bilmeleri, özellikle Abbasilerden itibaren, dolaylı olarak müslümanlarda bu ilme de merak uyandırdı. Buna, bir yandan müslümanların kendi aralarında özellikle Ali-Muaviye arasındaki kavgalar sonucu ortaya çıkan dinî ve siyasî bölünmeleri ve meseleleri yorumlamaya başlayarak bir nevi kelamî ve aklî tartışmalara girmeleriyle, diğer yandan Müslümanların fethettikleri ülkelerde yaşayan diğer dinlere mensup kimselerle, özellikle de Hıristiyanlarla Allah'ın tabiatıyla ilgili ve Tevhid'in

---

132) Bkz. Mustafa Demirci, *Beytü'l Hikme*, s.55 vd.

133) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.40-44.

> Teslis'ten üstünlüğü hakkında tartışmaya girmeleri ve bu tartışmalarda karşı tarafın özellikle Aristo mantığını ve eski Yunan filozoflarının fikirlerini kullanarak cevap vermelerini de hesaba katacak olursak, müslüman âlimlerin ve hükümdarların aklî ilimlere, özellikle de ilk merhalede mantığa ilgilerinin bir kat daha artmış olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Gerçekten de durum bu idi. Özellikle Abbasilerin ilk günlerinden itibaren, müsbet ilimlerin yanında, mantık ağırlıklı eserlerin de Arapçaya çevrildiğini görüyoruz. İşte bu müsbet ilimlere duyulan ilginin, beraberinde dolaylı olarak da olsa, felsefi ilimlere ve mantığa da bir ilgi uyandırması, felsefenin İslam dünyasına girmesinin asıl sebebidir.[134]

İslam dünyasına çeviri ile giren Hipokrat (öl. MÖ 370), Arşimet (öl. MÖ 212), Öklides (öl. MÖ 275), Batlamyus (öl. 165?), Galen (öl. 216), gibi düşünürlerin bilimsel yapıtları bir kenara bırakılıp salt felsefe eserlerine yönelindiğinde, en büyük mevkii, Aristoteles'in (öl. MÖ 322) kitaplarıyla onun hakkında yapılan Yeni Platoncu şerhlerin ve sahte Aristoteles kitaplarının tuttuğu görülür. Hilmi Ziya Ülken'in deyişiyle, İslam uygarlığındaki bütün felsefe neredeyse Aristoteles ve onun Yeni Platoncu şerhlerine dayanır; Sokrates (öl. MÖ 399) öncesi filozoflarla Platon'un (öl. MÖ 347) etkisi oldukça azdır. Zira Platon'un çok sınırlı eserleri biliniyordu ve Sokrates öncesi filozoflar ise Aristoteles ve şarihleri vasıtasıyla, yani onların eleştirileri aracılığıyla tanınmıştı.[135] Arapçaya Platon'un sadece *Devlet*, *Timaios* ve *Yasalar*'ı çevrilmişti. Platon'u tanıtan külliyata, Galen'in *Kitâb Erâ'i Bukrat ve Eflatûn* ve *Kitâb ma Zekrehu Eflatûn fi Timavûs* adlı yapıtlarıyla Sophist, Parmenides, Cryatlus, Euthydemus, Timeaus, *Devlet ve Yasalar*'a yazdığı özetleri dâhil edilebilir. Aristoteles'in *Organon*'unun tamamı, *Fizik (Kitab es-Semâ' et-Tabiî=Physique), Semâ' ve Âlem (Kitâb es-Semâ' el-Âlem=De Caelo et Mundo), Oluş ve Bozuluş (Kitâb el-Kevn ve el-Fesâd=De Generatione et Carruptione), Meteoroloji (El-Âsâr el-Ulviyye=Meteorologica), Psikoloji (Kitâb en-Nefs=De Anima), Duyum ve Duyumlananlar (Kitâb el-His ve el-Mahsûs=De Sensu et de Memoria), Hayvanlar (Kitab el-Hayevan=Historia Animalium), Metafizik (Kitâb el-Hurûf=Metaphysique), Ahlak (Kitâb el-Ahlâk=Ethique a Nicomaque ve Ethique a Eudemque), Şiir (Kitâb eş-Şi'ir=Poetika)* gibi eserleri çevrilmiştir. Bu külliyatta sadece Aristoteles'in *Politika*'sı yer almamaktadır. An-

---

134) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.29.

135) H. Ziya Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, s.95.

cak Aristoteles'e sahte politika eserleri iliştirilmiştir. Bunlara ek olarak Aristoteles'in yeni Platoncu yorumcularından Nicolaus'un *Aristo Felsefesine Dair Beş Kitab*, Ebu Bişr el-Matta'nın *Kategoriler, Hermeneutica, I. ve II. Analitikler* şerhleri; Yahya b. Adi'nin *Metafizik*'in bazı bölümlerine yazdığı şerhler ile *De Generatione* şerhi; Sabit ibn Kurra'nın *Fizik* şerhi, *I. Analitikler* ve *Hermeneutica* özeti; Elbinus'un *Kategoriler, Hermeneutica* ve *I. Analitikler* şerhi; John Philopon'un (öl. 570) *Fizik* şerhi; *Themistius*'un (öl. 390) *Metafizik*'in lambada kitabına (bölümüne) yazdığı şerh ile *Kitâb fî Cümeli Felsefe Aristutâlîs fî en-Nefs, Kitâb en-Nebât, Kitâb İhtisar Felsefe Aristutâlîs*'i; İskender Afrodisi'nin (öl. 3. yüzyılın ilk yarısı) *Fizik, Metafizik, I. Analitikler, De Anima,* Sofistlere reddiye şerhleri; Ammanius Sacas'ın Aristo şerhleri ile onun hakkında yazdığı, *Kitâb Şerh Mezâhib Aristutâlîs Fissani* ve *Kitâb Araz Aristutâlîs fî Kütübihi* ve *Kitâb Cümel Aristutâlîs fi Tevhîd*'i; Porphyrus'un (öl. 305) *Eticha* şerhi vb. Arapçaya kazandırılmıştır. Yine bu bağlamda Yeni Platoncu geleneğe bağlı, Porphyrus'un *Isagoge* (medhal); Galen'in felsefe, ahlak, mantık ve tıbba dair eserleri; Proclus'un *fi Kıdem el-Alem'i, Mesail fi el-Eşya et-Tabiiyyat*'ı; Yahya en-Nahvi'nin (öl. 490) Proclus'un (öl. 485) evrenin öncesizliğini eleştiren yapıtı *Kitâb er-Red Ala Buruklos*'unu anabiliriz. Bu son iki yapıt, evrenin önceliliği ve öncesizliği tartışmasında kelâmcılar ve filozofların temel başvuru eserleri olmuştur. Yeni Pythagorascı Hermes Tirmegistes'in *Kitâb Maazt en-Nefs, Muataba en-Nefs, Hazineler* kitabı gibi eserlerinin de çevrildiği görülmektedir. Bunlara Plutarchos'un (öl. 120?) *Kitâb Erâi el-Felâsife* adlı yapıtı da dâhil edilebilir. İslam dünyasına çeviriyle giren bir başka yapıt grubu bulunmaktadır ki, bunlar yanlışlıkla Aristoteles'e iliştirilmiş yapıtlardır ve bu yapıtlar İslam felsefesinde daha çok etkili olmuştur.[136] Bunlardan, gerçekte Proclus'a ait olduğu anlaşılan ve sudûr teorisini işleyen *Kitâb fi Hayr el-Mahz*; ruhun ölümsüzlüğünü ve arınmasını temel alan büyük olasılıkla Plotinus'un (öl. 270) en-Neadlarının IV-VI bölümlerinin özetini içeren *Kitâb et-Tuffaha, Kitâb Sır el-Esrâr, Tedbîr el-Menzil, Kitab el-Yetîm* gibi yapıtlardır. Bu eserlerin, Aristoteles'in yanlış anlaşılmasında büyük rolü olmuştur. Macit Fahri şöyle der:

> İslâm felsefî düşüncesi üzerinde en kati tesiri olan, Grek eseri, zannedilebileceği gibi Aristoteles'in kuramsal düşünce sahasındaki en büyük eseri, (...)

---

136) H. Ziya Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, 95-125; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.45-64.

> dokuzuncu asrın ortaları gibi oldukça erken bir dönemde, Arapça'ya geçme imkânı bulmuş olan Metafizik'i değildi. Daha çok yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen ve Grek yazarı bilinmeyen Theologia idi. (...) Sadece Grek felsefesi ile İslâm akidesi arasındaki değil, fakat aynı zamanda Grek felsefesinin kendi içindeki birbirine zıt unsurları da uzlaştırmaya çalışan Müslümanlar, bu apokrif Theologia (Asolocya)'ye gerçek bir lütuf olarak bakmış olmalılar. Her ne kadar, İbn Naima'nın versiyonu, onun, Aristoteles'in olduğu söylenen metin üzerine Porphyrius'un şerhinin tercümesi olduğuna delalet ediyorsa da, kaynaklarımızdan hiçbiri, bu Süryani Yeni-Platoncuya öyle bir şerh atfetmez. Bununla beraber, Yeni Platonculuğun diğer büyük yorumcusu ve Grek düşüncesinin son büyük pagan temsilcisi Diyotochus Proclus'a bir Theologia nispet edilmesi oldukça dikkat çekicidir. Bu eser, Proclus'un *İlahiyatın Esasları* (Elements of Theology) olarak bilinen eseriyle herhalde aynıdır ve sahte-aristotelyen külliyat içinde Arapça'ya geçmiştir. St. Thomas ve St. Albert the Great (Büyük Albert) gibi onüçüncü yüzyıl skolastik müellifler, bu kitap üzerinde, Liber De Causis (Fî el-Hayr el-Mahz) başlığı altında çalışmalar yapmışlar veya şerhler yazmışlardır. Theologia ve De Causis, Aristoteles'in hakiki öğretisinden oldukça uzaktır. Bunlardan ilkinin, Plotinus'un Enneadlar'nın IV, V, ve VI. kitaplarının bir özeti olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Arapça rivayette, Porphyrius'un ismiyle birlikte zikredilir. (...) Theologia ve De Causis'de hemen tüm İslâm felsefesi düşüncesinin temel taşını teşkil eden sudûr kuramı geniş bir şekilde açıklanır ve müzakere edilir. Burada Plotinus'un "Bir öğreti"si ve bütün aşağı varlık düzeninin oluş tarzı ayrıntılı bir şekilde betimlenir.[137]

Öyle anlaşılıyor ki, Eski Yunanlıların, mitolojileri, tragedya ve komedyaları dışında, hemen her şeyi Arapçaya aktarılmıştır. Ancak bu çevirilerle ilgili iki hususa daha değinmek gerekir: İlki, eserler çevrilirken, politeist (çok tanrıcı) unsurlar tevhide dönüştürülmüştür; dine uymayan hususlar tahrip edilmiştir -büyük olasılıkla bu daha önce Süryaniler tarafından bu hale sokulmuş olmalıdır-; böylece Yunan filozofları sanki tevhidi savunan, dindar düşünürlermiş gibi takdim edilmiştir. İkincisi ise, ilk çevirilerde çok fazla hatanın bulunmasıdır. Bunun temel nedeni, çevirmenler arasında filozof olmayan kimselerin bulunması ile Arapçayı iyi bilmeyen Süryani ve İranlı mütercimlerin yer almasıdır. Tabi Arap dilinin henüz felsefi kavramları ifade konusundaki sıkıntılı durumuna da değinmek gerekir. Bu nedenle

---

137) Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s.22-23; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, 205 vd.

mütercimler Arapçasını bulamadıkları sözcükleri aynen bırakmak zorunda kalmışlardır. Ancak gelişen süreçte bu sorun halledilmeye çalışılmış, ilk çeviriler kontrol edilmiş ve düzeltilmeye çalışılmıştır.[138]

Hint kültüründen aktarılan, astronomi ve matematiğe ait olan Brahmagupta'nın (öl. 670?) *Sidelhanta*'sı ve tıbba ait eserler bir kenara bırakılırsa, felsefi değeri olan tek yapıt Beydaba'nın (öl. MÖ 1. yüzyıl) *Pausthatantra* (Kelile ve Dimme) adlı yapıtıdır ve bu yapıt da siyaset felsefesiyle ilgilidir. Farsçadan yapılan çeviriler ise, *Hudayiname, Anuşirvan'ın hayatı, Mazda kitabı, Ayinname* gibi yapıtlardır[139] ki, bunlar edebiyat ve siyasi nasihatler kapsamına dâhildir ve büyük olasılıkla İslam dünyasındaki *Nasihat el-Mülük* adlı yapıtlara kaynaklık etmişlerdir.

Fetihlerle birlikte çeviri etkinlikleri, İslam kültüründe düşünsel bir çoğulculuğun doğmasına yol açmış, pratik gereksinimlere ek olarak içteki siyasal ve *Kuran*'ın teşbihi ayetlerinin yorumuyla ilgili tartışmalar ile dış etkilerin, özellikle diğer din mensuplarıyla, özgür irade, teslis vb. hakkında yapılan münakaşaların tetiklemesiyle dini ve felsefî bilimler doğup sistemleşmeye başlamıştır. İslam düşünce tarihi araştırmalarıyla ünlü Macit Fahri, 'fetih ve çevirilere atıf yaparak, eğer Müslümanlar kadim uygarlıklar ve eskilerin birikimleriyle karşılaşmasaydı, yani fetihler ve onların tetiklediği çeviriler olmasaydı İslam dünyasında herhangi bir düşünsel gelişimin yaşanması mümkün olamazdı' yargısını ileri sürmektedir.[140] Bu yargıda, ilk bakışta oryantalizm koktuğu düşünülebilir ve çok katı bulunabilir; ancak Macit Fahri bir Hıristiyan olsa da Arap asıllıdır; öte yandan, İslamî bilimler denilen, yani, fıkıh, kelâm, hadis, tefsir, tasavvuf gibi disiplinlerin oluşumunda bile fetihlerin ve çevirilerin diyalektik etkisi düşünüldüğünde, yargının hiç de temelsiz olmadığı görülür. Zira Hicaz bölgesinde çıkan dinsel akımlar, daha çok nakilciliği savunurken, yani 'ehli hadis' diye nitelendirilirken, kuzeyde ortaya çıkan akımlar akılcılığı savunmuşlar, 'ehli rey' diye adlandırılmışlardır. Ehli rey ekolüne mensup düşünürlerin Basra, Kufe, Şam gibi bölgelerden olmaları bu bağlamda anlamlı olsa gerekir. İslam düşünce tarihine 'ehli hadis - ehli rey tartışmasının' damga vurması, Hicaz bölgesinin dinsel-nakilci kültürüyle kuzey bölgesinin fetihlerle giren akılcı-felsefi kültürünün çatışması biçiminde de okunabilir.

---

138) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.37-38.

139) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.65 vd.

140) Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.34.

I.3. Dinî tasavvurların inşası: Farklı perspektifler

Öyle anlaşılıyor ki, ilk dönemlerde, hadis ve tefsir bilimi ile uğraşanlar, rivayet odaklı İslamî metinlerin ve malzemenin tahkikiyle uğraşmış; sebeb-i nüzûl, sebeb-i vürûd, muhkem-müteşabih, nâsih-mensûh gibi dinsel metnin anlaşılmasına yardımcı olan konulara ilgi duymuşlardır.[141] Bunlar dil bilimi, yani Arapçanın sarf, nahiv ve belagatini de dinin anlaşılmasında araç olarak konumlandırmışlardır. Fetih ve çevirilerle İslam dünyasına Aristoteles mantığı girmeye başlayınca, kuzeyliler onu dini bilimlerde de kullanmaya başlamışlar; böylelikle İslam kültüründe uzun süre tartışılan mantık-nahiv karşıtlığı ortaya çıkmıştır.[142] Mantığa karşı nahivi savunanların geleneği bozmak istemeyen ehl-i hadis mensupları olduğu tahmin edilebilir. *Kuran* ve hadisler konusunda tahkik edilen malzemeyi işleyen ve İslamî sistem inşa etmeye yönelenler ise fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi dinî bilimler ile uğraşanlar olmuştur. İşte sistem oluşturan bu bilimlerle uğraşanlar, İslam dünyasında felsefenin ve aydınlanma girişimlerinin krize girmesinde önemli bir rol oynamış gibi görünmektedir. Bu yüzden bu bilimleri bir parça açmak gerekmektedir. Onların nakil temelinde oluşturduğu epistemoloji, ontoloji ve aksiyoloji, süreç içerisinde Yunan etkisiyle giren felsefeninkiyle çatışmış gibi görünmektedir. Böylece, fıkıhçı, kelâmcı ve mutasavvıflar, fetih ve çevirilerden etkiler barındırsalar da, Eski Yunan filozoflarından çeviriyle giren felsefe karşısında konumlanmışlar, onu yabancı olarak nitelemişler ve ona köklü eleştiriler yöneltmişlerdir.[143] Fakat yine anlaşıldığı kadarıyla, bu dinsel bilimlerin kendi aralarında da güçlü bir diyalektik bulunmaktadır. Kelâm, fıkıh karşısında yer yer meşruiyet sorunu yaşasa da, birbirine eklemlenmiş gibidir; tasavvuf ise, tıpkı felsefe gibi hem fıkıhçı hem de kelâmcının eleştirilerinden kurtulamamıştır.

I.3.a. Fıkıh: İslam'ın hukuksal ve siyasal yapılanması

Fetih hareketlerine bağlı olarak İslam'ın şehir devletinden imparatorluklaşmaya uzandığı süreçte, düşünsel gelişim açısından, ilk beliren disiplin-

141) İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.1 15 vd.

142) Ahmet Dağ, *İslam Düşüncesinde Dil-Mantık Sorunu*, Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı: 4, Eylül 2015, s.103-113.

143) Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s.1 vd.

lerden birisinin fıkıh[144] olduğu anlaşılmaktadır.[145] Bu nedensiz değildir; imparatorluklaşmaya yönelen İslam devletinin siyasal, hukuksal ve ekonomik problemlerini çözmek için yeni stratejilere gereksinim vardı[146] ve anlaşıldığı kadarıyla bu süreç, *Kuran*'ın derlenip kitaplaştırılmasında olduğu kadar, Hz. Muhammed'in uygulamalarını içeren hadislerin de derlenmesine yol açmıştır. Hadis kitaplarının bölümlenmesindeki fıkhî düzen bunun bir kanıtı olsa gerekir. *Kuran*'ın yanında hadis kitaplarının ortaya çıkışı, gelişen toplumun siyasal, hukuksal, ekonomik sorunlarını çözmeye yetmemiş, Kitap ve sünnetin yanında icma, kıyas, istihsan, istihlab, maslahat, rey ve içtihat gibi ussal temele dayalı yeni yaklaşımlar ortaya konmuş[147], dinsel metinlerin literal anlamları bu araçlarla aşılmaya, ussal yorumlar ortaya konmaya başlanmıştır. Bu yeni yaklaşımların ortaya çıkması gereksinimlerden kaynaklansa da, gelişimi kabullenemeyen selefî kesimler, sahabe ve Hz. Muhammed'in anısına sadık kalmayı savunmuşlar; kıyas, icma ve reyden yana tavır alanları bidatle/yenilik icat etmekle suçlamışlardır.[148] Tarihsel süreç içerisinde bidat suçlaması, selefin ve tutucu kesimlerin, yani ehl-i hadisin her yeniliğe karşı gösterdikleri moda bir tepkiye dönüşmüştür. Bu anlamda erken dönem fıkıh tarihi, gelenekçilerle (ehl-i hadis) yenilikçiler (ehl-i rey) arasındaki mücadelelere yönelik önemli veriler sunar. Mâlik b. Enes (öl. 795), Ahmet b. Hanbel (öl. 855) gibi düşünürler gelenekten yana tavır alırken, Ebû Hanife (öl. 767) ve ekolü reyden yana tavır almış, Abu Abdullah Muhammad ibn Idrîs eş-Şafi'î (öl. 820) ve takipçileri ise, gelenekçiliğe daha yakın dursalar da, deyiş yerindeyse uzlaşımcı bir rol üstlenmiştir.

Gelenekçi tepkilere rağmen pratik yaşamın dayatması, hukuksal ve siyasal konularda temel dayanak olarak, Sünnî çevrelerde hemen hemen bir uz-

144) Sözlük anlamı itibarıyla 'bir şeyi bilmek, derinlemesine kavramak, tam olarak anlamak' gibi manalara gelen fıkıh, teknik bir terim olarak, İslâm'ın kişisel ve sosyal hayata dair pratik hükümlerini bilmeyi ve bu konuyu inceleyen bir dinsel bilim dalını ifade eder. Fazlur Rahman'ın deyişiyle söylersek fıkıh, düzenli maddeler halinde yazılıp sistemleştirilmiş bir kanunname olmaktan ziyade, bir Müslümanın nasıl davranacağı konusunda sonu gelmeyen tartışmalardan ibarettir. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık (Fikrî Bir Geleneğin Değişimi)*, çeviren: A. Açıkgenç-M. H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, s.102.

145) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.101.

146) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.89.

147) Zekiyüddîn Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çeviren: İ. Kafî Dönmez, TDV Yayınları, Ankara 1990, s. 39 vd.; Fazlur Rahman, *İslam*, çeviren: M. Dağ-M. Aydın, Selçuk yayınları, Ankara 1993, s.96-111.

148) Bkz. Joseph Schacth, İslam Hukukuna Giriş, çeviren: M. Dağ-A. Şener, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1986, s.39 vd.

laşı ile kitap, sünnet, icma ve kıyas dörtlüsünün genel bir kabul görmesine, siyasal ve hukuksal problemlerin bu kaynaklar ışığında çözümüne olanak sağlamıştır.[149] Ünlü İslam filozofu İbn Rüşd'ün (öl. 1198) de kaydettiği gibi, fıkhın en temel ilkelerinden birisi olan kıyas, yabancı, yani eski Yunan kültüründen etkiler taşımaktadır.[150] Schacht'a (öl. 1969) göre, yabancı etki salt kıyasla sınırlı kalmamış, İslam hukuku Roma ve Bizans hukukundan, Doğu Kiliseleri hukukundan, Talmut ve Rabbaniler hukuku ile Sasani hukukundan pek çok kavram ve kaideyi devralmıştır. Ona göre, söz gelimi icma, Roma hukukunun Opinio Prudentium kavramından, istislah, istishab gibi hukuksal içtihat metotları Yahudi hukukundan alınmıştır.[151]

Fıkıh, 10. yüzyıllara gelindiğinde, büyük ölçüde kuramsal altyapısını tamamlamış, sadece insan eylemleri, insan ilişkileri ve Tanrı-insan ilişkisi sorununda değil, siyasetin mutlak sultanlık ekseninde yapılanmasını savunan siyasal bir teorinin de inşasına yol açmıştır.[152] Fıkıhçılar iktidarı, *Kuran*'ın, Hz. Muhammed'in ve hulefai raşidin döneminin pratiklerinden yola çıkarak, şer'î bir temele oturtmuş; sultanı, din ve dünya işlerinin yürütülmesi konusunda peygamberin halefi[153]; Tanrı'nın yeryüzündeki vekili ve gölgesi[154] olarak konumlandırmışlardır. Fıkıh bununla da sınırlı kalmamış, İslam dünyasında ortaya çıkan her türden düşüncenin şer'î-dinî meşruiyetini sorgulayan bir sisteme dönüşmüştür. Bu anlamda tıpkı Yahudilik gibi İslam'ın ve İslam uygarlığının özünün fıkıh/şeriat olduğu düşüncesi bile savunulmuş[155] ve fıkıhtan cevaz almayan bir eylemin, bir kurumun ya da bir düşüncenin İslam kültüründe barınması nerdeyse imkânsız hale gelmiştir. Belki de İslam kültüründe dünyevi-seküler düşünce, uygulama ve kurumların tutunamamasının nedeni fıkıhta aranmalıdır.

Zerrin Kurtoğlu'nun yerinde deyişiyle, 'İslam uleması tarafından İlahi Yasa olarak algılanan İslam vahyi, insanların hem özel, hem de kamusal yaşam alanlarını düzenleyen, İlahi Yasa'dan bağımsız olarak gerçekleşebilecek

---

149) Fazlur Rahman, *İslam*, s.96-111.

150) İbn Rüşd, "Fasl'l-Makal", *Felsefe-Din İlişkileri*, haz.: S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 192015, s.78-79..

151) Joseph Schacth, *İslam Hukuna Giriş*, s.31-32.

152) Hasan Aydın, *İslam'da Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar*, Bilim ve Gelecek Dergisi, sayı: 143, İstanbul 2016, s.17-21.

153) Maverdî, *el-Ahkamus's-Sultaniyye*, çeviren: Ali Şafak, Bedir Yayınları, İstanbul 1994, s.30.

154) Gazzâlî, *et-Tibr el-Mesbûk fi Nasihat el-Mulûk*, Mısır trs., s.49.

155) Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s.27 vd.

hiçbir etkinliğe, kuşkusuz bu arada aklın, kendisinden bağımsız olarak iş göreceği herhangi bir etkinlik alanına imkân tanımayan, izin vermeyen bir sosyal düzen olarak yorumlanmıştır.'[156] İlahi yasa ya da şeriat olarak nitelenen fıkıh, 12. yüzyıldan itibaren farazi tartışmalar içerisinde donuklaşmış, içtihat kapısı kapanmış ve kendisini yenileyememiştir. Daha sonra değineceğimiz, ilk Arap İslam filozofu olan Kindî'den başlayarak felsefe yapmanın caiz olup olmadığını tartışan felâsife,[157] fıkıhçıların felsefeyi helal ve meşru bir etkinlik olarak görmemelerine fıkhın terminolojisiyle yanıt vermeye çalışmaktadırlar. Yine Gazzâlî felsefi bilimleri vacip, sünnet, müstehab, haram vb. açıdan sınıflandırırken fıkhın kategorileri ile düşünüyordu.[158] Bu anlamda, şeriat ya da İslam fıkhı, İslam dünyasındaki düşünsel gelişimin ve aydınlanmanın üstünde daima Demokles'in kılıcı gibi durmuş ve İslam'a uymadığını düşündüğü kurum, düşünce ve etkinliklerin aleyhine fetvalar vermekten çekinmemiştir. Bu fetvalardan felsefe de nasibini almıştır.

I.3.b. Kelâm: Teolojik ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojinin inşası

Fıkha paralel olarak İslam dünyasında ortaya çıkan diğer dogmatik disiplin, kelâm, yani İslam teolojisidir.[159] Anlaşıldığı kadarıyla kelâmın doğuşunda da iç nedenler kadar ve belki de daha fazla fetih hareketlerinin köklü bir rolü bulunmaktadır.[160] İslam farklı kültürler ve inançlarla karşılaşınca, İslam'a yönelen eleştirileri göğüslemek için bir diyalektik disipline ihtiyaç duyulmuş, bu süreç içerisinde, dinsel metinlerin yorumlanmasına karşı çıkan ve sahabe geleneğini sürdürmek isteyen selefîliği savunan yaklaşımın yanında, Şiî, Haricî, Mürcî, Kaderî, Mutezilî, Eş'arî ve Mâturidî diye nitelenen çeşitli kelâmî hareketler ortaya çıkmıştır. Bu hareketlerin doğuşunda, İslam kültü-

156) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s.27.

157) Bkz. Kindî, "Fî el-Felsefe el-Ûlâ", *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, tah.: Ebu Ride, Kahire 1950, s.102 vd.; İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, neşr.: B. Bustani, cilt: I, Beyrut 1957, s.158 vd.; İbn Rüşd, *Fasl'ul-Makâl*, s.73.

158) Bkz. Gazzâlî, *İhyâ'*, *Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, Beyrut, trs., s.42 vd.

159) Louis Gardet-Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş (Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi)*, çeviren: Ahmet Arslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015, s.43 vd.

160) Georges C. Anawati, "Kalâm", trs.: R. J. Scotts, *The Encyclopedia of Religion*, cilt: VIII, London, 1987, s.233 vd.; Hasan Mahmud eş-Şafiî, *Kelâma Giriş*, çeviren: Süleyman Akkuş, Değişim Yayınları, İstanbul 2009, s.61.

ründeki siyasal tartışmalara da atıf yapmak gerekir.[161] Şii hareket daha çok imamet sorununa eğilmiş; Haricilik, büyük günah işleyenin İslam toplumundaki konumunu tartışmış, konuyu siyasallaştırmış; Mücî hareket, imanın neliği sorununu irdelemiş; Kaderî hareket ise irade özgürlüğü sorunsalını ele almış, kimi öncüleri siyasal açıdan tehlikeli bulunup düşünceleri yüzünden öldürülmüştür.[162] İslam düşünce tarihinde, Şiî hareket daha çok Yahudilik ve Fars kültürüyle ilişkilendirilmiş, irade özgürlüğü temelinde yapılanan Kaderî ve Mutezilî hareket ise Hıristiyanlık etkisine bağlanmıştır.[163] Sünni kelâm yapıtlarında, iyiliği Tanrı'ya, kötülüğü insana bağlayan Mutezilenin, bu anlayışları nedeniyle iyilik ve kötülük tanrısı olarak iki yaratıcı benimseyen Mecusilere benzetildiği, hatta onları ümmetin Mecusileri olarak nitelendiren ve Hz. Muhammed'e değin götürülen rivayetlere yer verildiği görülür. Yine Mutezile'nin felsefeyle ilgilendiği sık sık yinelenmiştir. Bu nitelemeler, genel anlayıştan ayrılan fikirleri, yabancı kökenli birer komplo olarak görme eğilimini yansıtmaktadır. Genel anlayıştan kopan fikirlerin yabancı kaynaktan geldiği söylenerek, bir şekilde halkın onlara eğilimi engellenmeye çalışılmaktadır. Fakat bu durum, sonucu pek değiştirmemiş, Mutezilî hareket teolojik düzlemde gelişerek varlığını sürdürmüştür. Önceleri İslam'a muhalif olan gruplara reddiyeler yazan Mutezilî düşünürler, Maniheizm, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerden ve felsefecilerden İslam'a yönelen eleştirileri göğüslemeye çalışmışlardır. Yine bu harekete mensup düşünürler, ontolojik olarak öncesiz olan (kadîm) Tanrı ve önceli olan (hâdis) evren ikiliğine dayanan, Tanrı'nın evreni özgür iradesiyle zaman içinde yarattığını savunan bir sistem inşa etmişlerdir. Onlar, Tanrı'yı ilkeli bir varlık olarak konumlandırmış, onun adalet ilkesine uymasının zorunluluğuna değinmişler, en iyiyi (aslah) yapması gerektiğini savunmuşlar, onun dışında kadîm bir ilkenin kabulünü şirk saymışlardır. Bu kabulleri doğrultusunda *Kuran*'daki teşbihî/antropomorfist ayetleri yorumlamaya yönelmişlerdir.[164] Öte yandan felsefecileri eleştirirken

---

161) Fazlur Rahman, *İslam*, s.119-122.

162) W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çeviren: E. R. Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, s.106-107

163) Subkî, *Tabakât eş-Şafi'iyye*, cilt: I, Kahire 1906, s.50.

164) Ebû Râşid en-Nîsâbûrî el-Mu'tezilî, *el-Mesâ'il fî el-Hilâf beyn el-Basriyyîn ve el-Bağdadiyyîn*, tah.: Rızvân Seyyid ve diğeri, Beyrût 1979, s.2 vd.; Ebû el-Huseyn el-Hayyât, *Kitâb el-İntisâr ve er-Red alâ İbn er-Râvendî el-Mulhid*, tah.: Muhammed Hicâzî, Kâhire 1988, s.31 vd; Kadı Abdul Cabbar, *Mu'tezile'de Din Usulü (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*, çeviren: Murat Memiş, İz Yayınları, İstanbul 2011, s.22 vd.

felsefî düşünceden, özellikle Hint ve ön-Sokratesci Yunan düşüncesinden de yararlanarak, Tanrı-evren ilişkisini açıklamaya dönük olarak töz (cevher)-ilinek (araz) ilişkisi temeline oturan atomcu, parçalı ve nispeten süreksiz bir evren tasavvuru oluşturmuşlar, bu tasavvur çerçevesinde insanı özgür bir varlık kılmak için irade özgürlüğü sorunsalını temellendirmeye yönelmişler, iyi (husun) ve kötüyü (kubuh) insanın aklıyla bulabileceğini savunan nesnelci bir değer teorisi geliştirmişler ve anlaşıldığı kadarıyla, akıl, duyular ve tevatür habere dayalı öncüllerden yola çıkan akıl yürütme (nazar) ve kanıtlamayla (istidlal) dinin rasyonel yorumuna olanak sağlayan bir epistemoloji de inşa etmişler.(165) Onlar akla çok fazla vurgu yapsalar da, dönemin kültürü gereği aklı metafizik müdahaleden bağımsız bir yeti olarak görmemişlerdir. Epistemolojilerinin özü, anlaşıldığı kadarıyla, insanın tanrısal müdahalelere açık bilgi yetilerini kullanarak, evren ve evrendeki varlık ve nesnelerden metafizik çıkarımlar yapmaya odaklanmaktadır. Bu yaklaşım, klasik felsefedeki deyişle söylersek, redd eş-sahid alel'l-gaip (fiziki dünyayı metafizik dünyaya kanıt gösterme) ilkesine dayanmaktadır. Erken dönem Mutezili düşünürlere ait temel kaynakların yok olması ya da kasıtlı olarak yok edilmesi, onların düşüncelerine tam olarak nüfuz etmeyi engellese de, klasik mezhepler tarihi yapıtları ile geç dönem Mutezilî düşünürlerin yapıtları, onların İslam'ın derli toplu ilk dogmatik teolojisini oluşturduklarını düşündürmektedir.(166)

Bu itikadî hareket, Me'mun döneminde Abbasilerin desteğini yanına almış, '*Kuran* mahlûk mudur, değil midir', tartışmasını ortaya atarak, Tanrı'dan başka öncesiz (kadîm) olamayacağı anlayışı doğrultusunda *Kuran*'ın önceli-yaratılmış (hâdis) olduğunu ileri sürmüş, buna inanmayanlara ise baskı uygulanmasına yol açmıştır. Nitekim selefî öncülerden Ahmet b. Hanbel'e baskı uygulandığı, mihne olayının yaşandığı, *Kuran* mahlûk değildir demesi yüzünden onun hapse atıldığını biliyoruz.(167) Mutezilenin, yorum karşıtı nakilci-selefî düşünürlere baskı uygulanmasına ön ayak olması, düşünce özgürlüğü bağlamında esnek olmadıklarının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu baskıcı tutum onların, ameli imanın bir parçası olarak görmeleri ve el-emri bil'l-maruf ve'n-hehy ani'l-münker (iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak) ilkesini benimsemelerinin bir uzantısı olmalıdır. Baskıcı tutumlarına rağmen bu hareketin siyasal destekçisi olan Mansûr (öl. 775), Harûn er-Reşid (öl. 809)

---

165) Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s.57 vd.

166) Erken döneme ait elimizdeki en temel yapıt, Hayyat'ın *el-İntisâr*'ıdır.

167) W. M. Watt, *The Political Attitudes of the Mu'tazilah*, 1963, s.38 vd.

ve Me'mûn (öl. 833) gibi yöneticilerin felsefe ve felsefi düşünceyi İslam kültürüne aktarma çabası oldukça dikkate değerdir. Bu anlamda Beyt el-Hikme'nin sistemleşmesinde etkisi olan Me'mun'a özel olarak değinmek gerekir. Toplumun ve gelenekçi çevrelerin dinsel baskısı yüzünden olsa gerek, Me'mun'un Eski Yunan felsefesini Arapçaya aktarma girişimi, bir rüya motifiyle efsanevi bir temele de oturtulmaya çalışılmıştır. Rüyasında Me'mun Aristoteles'i görür ve ona iyi nedir diye sorar. Yanıtlara bakıldığında, Aristoteles iyi olanı, akla, dine, halkın fikrine uygun olan biçiminde tanımlar ve Me'mun'a Tanrı'nın birliğini ilan etme ve yayma görevi verir.[168]

Mutezile gelişim sürecinde, kendi karşıtını yine kendi içinden yaratmış, başlangıçta Mu'tezili iken, onların Tanrı'ya bazı şeyleri zorunlu kılan aslah (en iyiyi yapma) teorilerini ikna edici bulmayarak bu ekolden ayrılan Ebu el-Hasan el-Eş'arî (öl. 935) ile birlikte Eş'arîlik akımı doğmaya başlamıştır. Eş'arî, el-İbâne'de, Mutezileyi terk edip, selefîliğe, yani Ahmet b. Hanbel'in yoluna döndüğünü ileri sürmüş, Mutezileye cephe almıştır. Mu'tezilî ussal ve yorumcu argümanların köklü bir eleştirisini yaparak, dinsel metinlerin ve ondaki antropomorfist/teşbihi ifadelerin reyle rasyonel yorumlanışını reddetmiş, Mutezilî irade özgürlüğü ilkesini eleştirmiş, Tanrı'nın adaleti gereği en iyiyi yapması gerektiği, kimi ilkelere uymasının vacip olduğu doktrini ile nesnelci değer öğretilerini de dine aykırı bulmuştur.[169] Ebû Hasan el-Eş'arî'nin öğrencisi İbn Furek'in aktardıklarına bakılırsa, Mutezilî epistemolojiyi revize ederek kabul etmiş, ancak aklı dinsel metinlerin hizmetine sokmuş, yine Mutezilî atomcu evren görüşünü kabul etmiş, ancak bu evren anlayışının nesneler dünyasında doğal nedensellik bulunduğunu ima eden Mutezilî doğuş (tevellüd) ve tabiat teorisi gibi çeşitli yönlerini yadsımıştır.[170] Bu arada Eş'arî'nin Risale fi İstihsan el-Havz fi İlmi Kelâm adlı risalesine de değinmek gerekir; risale nakilci selef karşında kelâmla uğraşmanın meşru olup olmadığını tartışmaktadır. Bu durum, kelâm hareketinin de başlangıçlarda, ehl-i hadis, yani selefî gelenekte olumlu karşılanmadığına işaret etmesi açısından anlamlıdır.[171] Gerçekten de, selefiler arasında kelâma fel-

---

168) Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çeviren: Lütfü Şimsek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003, s.99-100.

169) Ebu el-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usul ed-Diyane*, tah.: M. H. El-Huseyn, Beyrut 1991, s.22-23

170) İbn Furek, *Mücerred Makalat eş-Şeyh Ebu el-Hasan el-Eşari*, tah.: D. Gımaret, Beyrut 1987, s.202 vd; İbn Furek, *Kitâb el-Hudûd fî el-Usûl*, Beyrut 1999, s.86 vd.

171) Ebû el-Hasan el-Eşari, "Risâle fî İstihsân el-Havz fî ilm Kelâm", *Theology of al-Aşari*, neşr.: R. J. McCarthy, Beyrut 1952, s.87 vd.

sefeye bulaştığı, bidat olduğu için karşı çıkıldığını gösteren pek çok veri bulunmaktadır.[172]

---

172) Ebû Ali Mulhim erken dönem kelâm karşıtı rivayetleri bir araya toplamıştır. Bu rivayetleri ondan aktarmakta yarar vardır: "Herevî (H. 481), *Zemm el-Kelâm* adlı yapıtında, Şafiî'ye şu sözü iliştirir: Benim kelâm ehl-i hakkındaki hükmüm, Ömer'in Sabîğ hakkındaki hükmü gibidir. Sabîğ, Halife Ömer b. El-Hattâb döneminde Medine'ye gelip, *Kur'an*'ın kimi müteşabihlerinden, müşkillerinden ya da yaratılışından soru sormaya başlayan birisidir. Onun haberi kendisine ulaştığında Ömer kızar ve onu döver. Basra'ya sürgün edilmesini emreder. Şafiî onun dövülmesinin nedenini yalnızca, şüphe ve bidat izi taşıyan *Kur'an*'ın müteşabihleri konusundaki sözüne bağlar. Böylece anılan olay, Müslümanlar arasında ayrılık yaratmasından korktuğu kelâm'ı yasaklamasının (tahrîm) kanıtı olur. Zehebî (H. 728) *Mizân*'da, kelâm biliminin yasaklanmasının bir diğer nedeni olarak, bu bilimin, özüyle İslam'a aykırı olan dehrilerin felsefesinden doğmuş bir ilim olmasını gösterir ve şöyle der: Kim kelâm bilimini dikkatlice incelerse, onun içtihadının sünnete muhalif olmaya neden olduğunu, bu yüzden, önceki âlimlerin, eskilerin bilimlerini (ilm el-evâ'il) incelemeyi kınadıklarını, kelâm biliminin de, dehri filozofların ilminden yani felsefeden doğmuş bir bilim olduğunu görür. Kim zekâsıyla peygamberlerin bilimiyle felsefi bilimi uzlaştırmaya çalışırsa, kaçınılmaz olarak birini diğeriyle muhalefet eder. Kelâm bilimi konusunda akıl yürütmenin yasaklandığına dair bir diğer delil de, kitap ve sünnette bu konuda bir emrin bulunduğunun ve selefin bu konuda araştırma yaptığının rivayet edilmemiş olmasıdır. Şafî aynı şekilde bu delile de işaret ederek Biş el-Merisi (öl. 825)'ye şöyle demektedir: Onların çağırdığı şey konusunda, natık kitap, yükümlülüğü ifade eden bir farz, bir sünnet ya da selefin bu konuda araştırma yaptığı ve soru sorduğuna ilişkin bir rivayet mi var, bana söyleyiniz? Öyle görünüyor ki, İbn Salâh (öl. 1245) mantık bilimini yasaklayan fetvasında bu illete dayanmıştır. Nitekim o, şöyle demektedir: Şafiî'nin kelâm biliminin yasaklanmasındaki üçüncü delili, kitap ve sünnete muhalif oluşta mantığı peşinden sürüklemesi ya da ikisinin terkine ve unutulmasına neden olmasıdır. Onun şu sözü buna işaret etmektedir: Kelâm erbabı hakkında benim hükmüm şudur: Onlara sopa atmalı, develere bindirip aşiretler ve kabileler arasında dolaştırarak, Kitap ve Sünneti bir yana bırakıp da Kelâma yönelmenin cezası işte budur, diye nida edilmelidir. Şafiî kelâmı yasaklamakla yetinmeyip, felsefî bilimleri de yasaklamıştır. Ondan şu söz rivayet edilmektedir: Eğer isim isimlendirilenden, şey şeyden farklıdır diyen bir adam duyarsan, onun zındık olduğuna tanıklık et. Aynı şekilde, Ebu Hanife en-Nu'mân b. Sâbit (H. 150)'den de felsefeyi eleştirdiği yönünde sözler aktarılmaktadır. İnsanların kelâm konusunda ortaya attıkları, ilinek, cisim gibi konular üzerinde sorulduğunda şöyle dediği belirtilir: Bunlar felsefenin işaretleridir; bunları terk edip, selefin yoluna dönmen gerekir, onların hepsi sonradan ortaya atılmış şeyler olup, bidattır. Mâlik b. Enes (H. 179) kelâm bilimini yermekte Şafiî ve Ebu Hanife ile ortaklaşmaktadır. Nitekim kendisine soru sormaya gelen adama şöyle dediği aktarılır: Öyle sanıyorum ki, sen Amr b. Ubeyd (M. 62)'in ashabındansın; Tanrı, bu kelâm bidatine bulaştığı için onu lanetlemiştir. Öyle görünüyor ki, bu hadisçiler ve fıkıhçılar, dine ilişkin bir şeyi tartışırken din hakkında cedeli yasakladığını belirtilen Hz. Muhammed'in bir sözüne dayanarak, tıpkı onun gibi, bu konumda kalmakla yetinmeyi tercih etmektedirler: Ey ümmet-i Muhammed, gün ışığında yolunuzu şaşırmayınız; ben size bunu mu emrettim, sizi bundan nehyetmedim mi? Bundan önce, bu türden şeyler söyleyenler helak oldu. Hayrının azlığı nedeniyle tartışma ayrılığa yol açar; az bir faydası olsa da tartışma, parçalar, kardeşler arasında düşmanlık meydana getirir. (...) Beni İsraili, tartışmalar 71 fırkaya, Hıristiyanları ise 72 fırkaya ayırdı. Benim ümmetim ise 73 fırkaya ayrılacak ve biri hariç diğerleri yolu şaşıracaktır. Kurtuluşa erenler, benim ve ashabımın yolunda olanlardır. Horasan fakihi İbn es-Semânî (H. 489) *el-İntisâr li-Ehl el-Hadîs* adlı yapıtında Ehl-i sünnet ve bid'ata sapanlar (kelâmcı ve felsefeci) arasındaki hilafı şöyle diyerek özetler: Bizimle

Eş'arilik ekolü, Bâkillanî (öl. 1013), Bağdadî (öl. 1037), Cüveynî (öl. 1085), Gazzâlî (öl. 1111), Şehristanî (öl. 1153) gibi düşünürler eliyle geliştirilmiş, kurucusunun yorumu yadsıyan anlayışı aşılarak, Selef ile Mutezile arasında konumlanan orta yolu takip eden bir harekete dönüşmüştür. Gazzâlî'den sonra bu hareket, felsefeye yönelmiş, felsefe dine aykırı bulunan unsurları ayıklandıktan sonra, Fareddîn Râzî (öl. 1210), Adudüddin el-Îcî (öl. 1355) gibi düşünür ler eliyle kelâma dâhil edilmiştir.[173]

Eş'arîliğe paralel bir biçimde gelişen ama Arap dünyasında genelde görmezden gelinse de Mâturidîlik diye anılan bir diğer akımdan da söz etmek gerekir. Fakat nisbeten Eş'arilikten daha rasyonel olan bu hareketin, Fazlur Rahman'ın deyişiyle, 'ortaçağ Eş'ariliği tarafından adeta silinip ortadan kaldırıldığını'[174] ve daha baskın olan Eş'arî kavramsal örgüsünü kullanmak zorunda kaldığını ve gelişen süreçte, özellikle Selçuklular döneminde Eş'arîlik ile büyük ölçüde uyumlulaştırıldığını belirtmek gerekir. Bu bağlamda Ebû el-Mu'in en-Nesefî'nin (öl. 115) *Tabsirât el-Edille fî Usûl ed-Dîn*, Ebû el-Yusr Pezdevî'nin (öl. 1100) *Usûl ed-Dîn* gibi yapıtlarını anımsatmak

---

bid'ate sapanlar arasındaki farkın akıl meselesi olduğunu bil. Onlar, dinlerini ussallar üzerine inşa ettiler. Ussallara tabi olup onun izini sürdüler. Ehl-i Sünnete gelince onlar şöyle dediler: Dinde asıl olan (ona) tabi olmaktır, akıllarda (ona) tabidir. Eğer din makuller üzerine kurulursa, halk vahiy ve nebilerden uzak kalır, böylece emir ve nehyin manası batıl olur ve herkes istediğini söyler. Eğer din ussallar üzerine bina edilirse, bu durumda mü'minlerin bir şeyi akıl edene değin kabul etmeleri caiz olmaz. Biz, dini emirler konusunda bize ulaşan şeyleri genel olarak düşündüğümüzde, Tanrı'nın sıfatları ve insanların ona inanmasıyla ilgili olduğunu görürüz. Bu ise, Müslümanlar arasında açıkça bilinmekte, kendi aralarında aktarılmaktadır. Bu konuda ana kaynak ise selefin aktardıklarıdır. Selef ise, kabir azabı, kabirde iki meleğin sualleri, havz, cennet, cehennem, bunların nitelikleri, sırat ve mizan gibi konularda peygambere dayanmışlardır. Bu konuların hakikatini akılla kavramak mümkün değildir. Bu yüzden bize ulaşan emirlere kabul ve iman ile yükümlüyüz. Eğer dinsel emirlerden bir şey duyup aklınla kavrar ve onu anlarsan, bu konuda Tanrı'ya teşekkür et ve bilgi ve bu kavrayış onun yardımıyladır. Eğer onu kavrayamıyor ve anlayamıyorsan, onu aklına havale etme, ona inan ve tasdik et. Biliriz ki bu kavrayamadığımız şey, Tanrı'nın dilemesi, kudreti ve ilmiyle ilgilidir. Nitekim Tanrı der ki: Sana ruhtan soruyorlar, de ki: O Rabbimin emrindendir, onun hakkında size az bir bilgi verilmiştir. Yine Tanrı der ki: Onun ilminden ancak dilediği kadarını kuşatabilirsiniz. İşte Ehl-i Sünnet, bu bağlamda şöyle demiştir: "İslam ancak teslim olmakla gerçekleşir. Câhız, *Halk el-Kur'ân ve Gayrihî* adlı yapıtında, Ahmet b. Hanbel'in konumunu şöyle izah eder: Kelam bilimine ve delilerine karşıydı; zira selef onca bu konulara hiç bulaşmamıştı. Onlara tabi olduğunu söylüyordu. Halkul Kur'an konusundaki selefî tavrı yüzünden Abbasi hükümdarları Me'mun ve Mu'tasım dönemlerinde işkenceye uğradı." Ebû Ali Mulhim, *el-Felsefe el-Arabiyye: Müşkilât ve Hulûl*, Beyrut 1994, s.21-23

173) Louis Gardet-Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, s.216 vd.

174) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.94-95.

gerekmektedir.[175] Dolayısıyla iki ekol arasındaki farklılıklar tali meselelerdedir ve çok cüzidir.[176]

Anlaşıldığı kadarıyla kelâm hareketi, yaklaşık 10.-11. yüzyıllarda gelişiminin zirvesini yaşamış, bu süreçte Eş'arîlik, diğer hareketlere galip gelerek İslam dünyasının 'en baskın, en etkin ve en kalıcı teolojik ekolü' olmuştur.[177] Eş'arîlik, Mutezileden devşirdiği Hint ve Yunan düşüncesinden etkiler taşıyan töz-ilinek metafiziği çerçevesinde İslam dinsel bildirilerini aklî bir temelde sistemleştirerek, Mutezile ile polemik içinde belli bir epistemoloji, ontoloji ve aksiyolojiyi içeren İslamî bir dünya görüşü oluşturmuştur. Bu anlamda Eş'arî kelâmcılar savunmacı tutumla yetinmemişler, oldukça etki bırakan dinî-felsefî bir dünya görüşü oluşturmuşlardır. Bu dünya görüşü, kimi unsurlarıyla selef tarafından sakıncalı bulunup sık sık eleştirilse de, fıkıhla kendi arasında bir bağ kurmuş -nitekim fıkıhta mütekellimûn metodu diye bir metot oluşmuştur-, İslam'a diğer dinlerden gelen tehlikeleri ve Sünniliği eleştiren yaklaşımları göğüslemek için gerekli bir disiplin olma niteliğini kazanmıştır.[178] Söz gelimi Gazzâlî, *İlcâm el-Avâm an İlm Kelâm* ve *İhya' Ulûm ed-Dîn* gibi yapıtlarında avamı (sıradan insanlar) kelâmdan uzak tutmaya çalışsa da, her şehirde bir kelâmcının bulunmasını zorunlu görmüş, ona kuşkuya düşenleri iyileştirecek bir ilaç ve Sünniliği ve İslam'ı yabancı saldırılardan koruyacak süvarilik görevi vermiştir. Yine Gazzâlî *el-İktisâd fil İtikâd, Kavâ'id el-Akâ'id* ve *İlcâm el-Avâm an İlm Kelâm* gibi yapıtlarıyla halkın spekülatif tartışmalara katılmadan kelâmın ortaya koyduğu itikadî doktrini benimsemesini zorunlu görmüştür.[179] Bu haliyle, fıkıh bir Müslümanın nasıl davranacağını belirlerken kelâm, bir Müslümanın nelere inanması gerektiğini belirleyen bir disiplin olma niteliğini geliştirerek sürdürmüş; pratik temelli fıkhın teolojik boyutunu temellendirmiştir. 11. yüzyılda Eş'arîlik ekolü İslam dünyasında Mutezile ve Şîîlik karşısında, Nizamiye medresesinin teolojik-ideolojik doktrini haline gelmeyi başarmıştır. Fazlur Rahman şöyle der:

---

175) Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981, s.129.

176) Eş'arîlik ile Mâturidîlik arasında belirgin farklılıklar şunlardır: Mâturidîliler, Eş'arîlerden farklı olarak tekvin sıfatını kabul ederler; yine kesb görüşünde, Eş'arîlerin aksine insani azm ve iradeyi tasdik ederler. Tanrı'nın hikmetine Eş'arîlerden daha fazla vurgu yaparlar; iyi ve kötü konusunda, Mutezile'ye yaklaşarak, iyi ve kötünün akıl aracılığıyla bilinebilceğini ileri sürerler. Hasan Mahmûd eş-Şafîî, *Kelâm'a Giriş*, s.96-97.

177) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.94.

178) H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s.1 vd.

179) Hasan Aydın, Gazzâlî, *Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Yayınları, İstanbul 2012, s.49.

Onuncu, onbirinci yüzyıllarda teşekkül eden kelâm, en etkin ve kalıcı şekli olan Eş'arîlik şeklinde, İslam hukukunun (fıkıh) temellerini savunma diye tanımladığı yüce görevi üstlenme iddiasında bulunmaya başlamıştır. İşte bu sıfatla, ilahi kudreti savunabilmek için, illiyeti (sebepliliği) ve insan iradesinin etki ve rolünü (efficacy) reddeden kelâm, iyi ve kötünün sadece vahiyle bilineceğini (dolayısıyla tabiî/fıtri akılla bilinemeyeceğini) ileri sürerek, *Kuran*'daki ilahi emirlerin bir gayesi olduğunu inkâr etmiştir (yani bu emirlere sadece ilahi emirler oldukları için uyulması gerektiğini kabul etmiştir). Eş'arî kelâmını asıl geliştiren Bâkıllanî (öl. 1013) zaman ve mekânın parçacıklardan meydana geldiği (atomism of space and time) görüşünün, yani sebepliliği reddetmelerinin Müslümanlardan resmen talep edilmesini dahi tavsiye etmiştir. Bütün bunlar halifeliğin (otoritesinin) yıkılmasından çok önce olmuştur. Eş'arîliğin İslam dünyasında hâkim olmayı yavaş yavaş gerçekleştirdiği doğrudur. Ve yine Eş'arîliğin yayılmasında ve Sünni Müslümanların büyük çoğunluğunun akidesi haline gelmesinde Gazâlî (öl. 1111) gibi bir sufinin desteğinin çok önemli bir rol oynadığı da doğrudur.[180]

Kimi modern araştırıcılara göre, Eş'arî kelâmcıların oluşturduğu teolojik-aklî sistem, İslam'ın gerçek felsefesini temsil etmektedir. Bu ekolün oluşturduğu dünya görüşünün epistemolojik, ontolojik ve aksiyolojik temellerine bakıldığında, Tanrı odaklı bir düşünceyle karşılaşılır. Yapıtların ilk bölümü büyük olasılıkla Mutezilî düşünürlerin etkisiyle epistemolojiye ayrılmış, ardından töz-ilinek metafiziği ekseninde nesneler dünyasının teosentrik (Tanrı merkezli) bir yorumu sunulmuş, sonra nesneler dünyasından hareketle Tanrı ve sıfatları sorunu çözümlenmiş, insan özgürlüğü, peygamberlik, ahiret ve hatta siyaset (imamet) kelam kitaplarında önemli bir yer edinmiştir.[181] Kelâmın oluşturduğu ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji, felsefe karşında İslam'ın gerçek dünya görüşünü temsil ettiği söylendiği ve felsefe ile çatıştığı için kabaca Eş'arîlik ekseninde ona değinmek gerekir.

---

180) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.94.

181) Abd el-Kâhir el-Bağdâdi, *Usûl ed-Dîn*, İstanbul 1346/1928, s.6 vd.; Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât eş-Şeyh Ebî el-Hasan el-Eş'arî*, tah.: Daniel Gımaret, Beyrut 1987, s.10 vd.; Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâduhû ve lâ Yecûzu el-Cehl bihî*, tah.: İmâd ed Dîn Haydar, Kâhire 1986, s.22 vd.; Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *et-Temhîd ve fî er-Red alâ el-Mulhide el-Mu'attıla ve e-Râfiza ve el-Havâriç ve el-Mu'tezile*, neşr.: Mahmûd Muhammed el-Hudayrî ve Muhammed Abd el-Hâdî Ebû Rîde, Kâhire 1947, s.34 vd.; İmâm el-Herameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti el-Edille fî Usûl el-İ'tikâd*, tah.: Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Alî Abd el-Mun'im Abd el-Hâmîd, Mısır 1950, s.12 vd.

Eş'arî kelâm kitaplarının epistemoloji bölümlerine bakıldığında, bilginin nesnelliğine vurgu yapan bilgi tanımlamaları ortaya konulup, bu tanımlardan yola çıkılarak bilginin imkânsız olduğunu savunan sofistlerin görüşlerinin bir eleştirisi yapıldıktan sonra, bilginin öncesiz (kadîm) ve önceli (hâdis) olarak ikiye ayrıldığı; öncesiz bilginin Tanrı'ya, önceli bilginin ise yaratıklara özgü kılındığı görülür.[182] Tanrı'nın bilgisinin aksine önceli bilgi, hem yaratılmış bir bilgidir hem de kısımları vardır. Yaygın yaklaşıma göre, önceli bilgi, bilginin kaynakları ve bilinen nesnenin niteliğine göre zarûrî/önsel[183] kesbî/kazanılmış biçiminde ikiye ayrılır.[184] Bu ayrımlar aynı biçimiyle Mutezilî ve Mâturidî kelâmcılarda da yer alır.[185] Zarûrî/önsel bilgi, üç unsuruyla dikkat çeker:

İlki, bilen öznenin, bu tür bilgiler söz konusu olduğunda kendinde herhangi bir şek ve şüphe duymamasıdır.

İkincisi, bu tür bilgilerin, bilen öznede, fikir ve akıl yürütmeden (nazar) önce ortaya çıkmasıdır.

Üçüncüsü ise, bu tür bilgilerin nesnelerinin (ma'lûmihi) görünen dünyaya (şâhid) ait olmasıdır.[186]

Görüldüğü gibi, zarûrî/önsel bilginin ilk iki koşulu bilen özne, ikincisi ise bilinen nesne ile ilgilidir. Şu halde Eş'arî kelâmcılara göre genel anlamda bilgi, özne-nesne ilişkisinde ortaya çıkmakta; görünür dünyaya, fiziki dünyaya (şâhid) ait, şek ve şüphe içermeyen, vasıtasız elde edilen bilgi, zarûrî/önsel bilgi olmak durumundadır. Ontolojik anlamda görünen dünyadaki nesnelere ait zarûrî/önsel bilgi, kaynakları açısından, beş duyu ve akıl ile idrake dayanmaktadır. Akıldan kaynaklanan zarûrî/önsel bilgilere, bir insanın aynı anda hem hareket hem sükûn, hem oturan hem ayakta, hem sağlıklı hem de hasta ola-

---

182) Mehmet Dağ, Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi, *AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları*, cilt: 4, Ankara 1980, s.97-114.

183) İlm el-zaruri sözcüğünü önsel bilgi diye çevirmemiz, bu bilginin kaçınılmazlığına vurgu yapmak içindir; bu nedenle, a priori terimiyle karıştırılmamalıdır. Zaten biz bu karışıklığı engellemek için, önsel bilgi deyişini kullandığımız her yerde zaruri sözcüğünü de kullandık.

184) İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât eş-Şeyh Ebî el-Hasan el-Eş'arî*, s.12; Bâkillânî, *et-Temhid*, s.35-36; Mehmet Dağ, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, s.106.

185) Kâdî Abd el-Cabbâr, *Şerh el-Usûl el-Hamse*, tah.: Ahmed el-Huseyn b. Ebû Hâşim ve Abd el-Kerim Osmân, Kâhire 1988, s.48; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Mugni fî Ebvâb el-Tevhid ve el-Adl (en-Nazar ve el-Ma'ârif)*, tahkik: İbrahim Medkûr ve Tâhâ Huseyn, cilt XII, Kâhire, tarihsiz, cilt:XII, s.41 vd.; Ebû el-Mu'in en-Nesefî, *Tabsira el-Edille fî Usûl ed-Din*, cilt:I, tah.: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993, s.13 vd.

186) Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 23; Bağdâdî, *Usûl*, s.8.

mayacağı örnekleri verilir.[187] Böylelikle bu bilgilerin özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayanan mantıksal bilgiler olduğu ima edilir. Zarûrî/önsel bilginin duyularla oluşan kısmına gelindiğinde onun, beş duyuya ve onlar aracılığıyla elde edilen bilgilere gönderme yaptığı görülür. Duyu organları sağlam olan kimselerde duyuların verdiği bilgiler zarûrîdir/önseldir. Söz gelimi, tatma organıyla bir şeyin acılığı ve tatlılığı, gözle renkler, cisimler, kulakla sesler vb. zarûrî/önsel olarak bilinir.[188] Kimi kelâmcılar, kişinin kendi varlığını ve özünde gerçekleşen açlık, susuzluk vb. halleri bilmesi gibi kimi vicdanî bilgilerden, yani iç duyularla elde edilen bilgilerden de söz ederler.[189] Kelâmcılar, duyusal bir temele dayandırdıkları mütevatir haberleri de zarûrî/önsel bilgi kapsamına sokarlar. Söz gelimi dünyada Mekke, Hindistan, Mısır ve Çin gibi yerlerin varlığı ve orada ümmetlerin yaşadığı zarûrî/önsel olarak bilinir.[190] Onların mütevatir haberi zarûrî/önsel bilgi içerisine sokma nedeni, sadece beşerî düzlemde tarihsel bilgiyi temellendirmeyi değil, aynı zamanda dinî bilgileri de epistemik bir zemine oturtmayı amaçlamaktadır. Zira kelâmcılarca peygamberin peygamberlik iddiası, peygamberliğinin kanıtı olan mucizeleri ve kutsal kitabın kendisi sonraki kuşaklara tevatür haber yoluyla aktarılmıştır. Böylelikle kelâmcılar, aklî zorunlulukları, aklî imkânsızlıkları, dış ve iç duyuların verdiği bilgileri ve duyusal bir temele -görme ve işitme- oturttukları tevatür haberleri kendisinde şek ve şüphe duyulamayacak, vasıtasız, zorunlu, kesin bilgiler konumuna sokmaktadırlar. Kuşkusuz bu bilgiler, kelâm geleneğinden bildiğimiz şekliyle, akıl yürütme (istidlâl), akli inceleme (nazar) ve kıyas gibi etkinliklerde kendilerine dayanılacak temel öncüllerin kaynağını oluşturmaktadır. Bu öncüller, anlaşıldığı kadarıyla, akliyyât-bedihiyyât, hissiyyât ve mütevatirâttan oluşmaktadır.

Kelâmcılar kaynağı ve nesneleri açısından zarûrî/önsel bilgiden ayırdıkları kesbî/kazanılmış bilgiyi, istidlâl ve nazar aracılığıyla ortaya çıkan ve duyularla bilinmeyen metafizik âleme (gâ'ib) ait şeylere ilişkin bilgiler olarak görürler.[191] Onlara göre bu anlamda peygamberin haberi ile doğruluğu

---

187) Bâkillânî, el-İnsâf, s. 23. Bağdâdî, *Usûl*, s 8-9; Mehmet Dağ, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, s.106; A.J. Wensinck, *The Muslim Creed (Its Genesis and Histrorical Development)*, Cambridge University Press, London 1965, s. 253.

188) Bâkillânî, el-İnsâf, s.23.

189) Bağdâdî, *Usûl*, s.8; Mehmet Dağ, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, s.106.

190) Bâkillânî, *et-Temhîd*, s. 162-163; Bağdâdî, *Usûl*, s.1

191) Bâkillânî, *et-Temhîd*, s.35; Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 24; Bağdâdî, *Usûl*, s. 8; Pezdevî, *Usûl*, s.11; Kâdî Abd el-Cabbâr, *el-Mugnî*, cilt: XII, s.67.

konusunda akılsal inceleme (nazar) gerektiren tek kişi ve yaygın haberler de kazanılmış bilgi kapsamında değerlendirilir.[192] Fakat buradaki görünmeyen metafizik alemi/gâ'ibi bilmenin, görünen fiziki dünyanın/şâhidin delaletiyle/kanıtlığıyla olduğunu kaydetmeye büyük bir özen gösterirler. Başka bir deyişle görünen fiziki dünyayı/şahidi görünmeyen metafizik dünyaya/gâ'ibe kanıt gösterme ilkesinin altını çizerler. Bu ilke bilindiği gibi kelâmın en temel ilkesidir ve klasik İslam kültüründe köklü bir yer edinir.[193] Dolayısıyla onların epistemolojisi, akli ilkeler ve duyuların verdiği bilgilerden yola çıkarak, teolojik yapılarını oluşturmak ve desteklemek amacındadır. Ancak kelâmcıların epistemolojine değinirken özellikle üç hususu anmak gerekir:

İlki, Mutezileyi bir kenara koyarsak, onların duyumla algıyı birbirinden ayırmaları, algı için nesnel koşulların varlığının zorunlu olmadığının ileri sürülmesidir. Dolayısıyla onlarca, her duyum algıya yol açmamakta, duyum olmadan da algı olabilmektedir. Bu konuda Eşa'rîlerle Mâtürîdiler arasında hiçbir farklılık yoktur. Ebû el-Muin en-Nesefî şöyle der:

> Görme Tanrı'nın, görme organında görmeyi yarattığı zaman meydana gelir. Eğer (Tanrı) görmeyi değil de onun zıddını yaratırsa, görme gerçekleşmez; fakat bu, görülen nesneyi, görülür olmaktan çıkarmaz. Bu tıpkı şuna benzer: Eğer Tanrı, herhangi bir nesnenin bilgisini insanda yaratırsa, insan o şeyi bilir; eğer bilgiyi yaratmazsa, insan bilgisiz (câhil) olarak kalır. (Fakat bu) nesnenin bilinir olmasını mümkün olmaktan çıkarmaz.[194]

Nesnesi olmayan bir algı fikri ilk bakışta oldukça saçma görünebilir; ancak Eş'arî ve Mâturidî kelâmcısı, ahirette Tanrı'nın nesnel bir duyum olmadan algılanacağı inancını gerekçelendirmek için bunu yapar. Onlara göre, algı için sırf varlık yeterlidir.[195]

İkincisi, akli inceleme ve akıl yürütmenin bilgiyi doğurmamasıdır; bu anlayış, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunun yadsınmasından kaynaklanmaktadır. Bir mantıksal tasımda büyük öncül, küçük öncül sıralanabilir, ancak sonuca gitmek için Tanrı'nın olağan âdeti gereği sonucu yaratması gerekir; yoksa bilgi ortaya çıkmaz.[196] Gazzâlî, akli incelemenin bilgiyi doğurduğunu savunan Mutezileyi ve İslam filozoflarını eleştirerek şöyle der:

---

192) Bağdâdî, *Usûl*, s.13.

193) Mehmet Dağ, *Eşari Kelamında Bilgi Problemi*, s.102 vd.

194) Ebû el-Mu'in en-Nesefî, *Tabsîra*, s.546.

195) Mehmet Dağ, *Eş'ari Kelâmında Bilgi Problemi*, s.108.

196) İbn Fûrek, *Mücerred Makâlât*, s. 23; Mehmet Dağ, *Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi*, s.109-110.

> Doğrusu kanıtlanmak istenen, aranan sonuçtur ve o, gizil olarak, öncülde bulunur. (...) Mutezileye göre, gizil halde öncülde bulunan sonucun kavranılması, doğuş (tevellüd)[197] yoluyladır. Filozoflara göre ise, kavramanın nedeni, zihinde öncüllerin hazırlanmasına ek olarak, etkin akıl diye isimlendirilen, ussal biçimleri ve sonucu insan aklına akıtan biçim vericidir. Arkadaşlarımızın (Eş'arîlerin) çoğuna göre, öncüllerde gizil halde bulunan sonucun, Mu'tezilenin dediği gibi, doğuş yoluyla kavrandığı düşüncesi yanlıştır. Onlarca, onun ortaya çıkışı, iki öncül zihinde hazırlandıktan sonra, Tanrı'nın kudretiyle gerçekleşir. (...) Kimi arkadaşlarımıza göre de, Tanrı âdetini alışılmışın dışında icra ettiğinde, ussal çıkarımın sonucunda, bilgi meydana gelmeyebilir. Sonra bu (sonucun ortaya çıkması), onlardan kimilerince, insanın kudretinin hiçbir etkisi olmaksızın gerçekleşir. Kulun kudretinin onunla bir ilişkisi yoktur; çünkü ona ilişmez. İnsanın kudreti yalnızca, öncüllerin hazırlanması ve onların sonucu gizil halde içerdiğinin incelenmesine özgüdür. Sonucun, edimsel hale gelmesinde, insansal kudretin bir etkinliği yoktur.[198]

Üçüncüsü, bilgiler zarûrî/önsel ve kesbî/kazanılmış olarak ikiye ayrılsa da, tüm insani bilgileri anlık olarak Tanrı yarattığı için, zârurî/önsel bilgiyi kesbi/kazanılmış bilgi haline, kesbî/kazanılmış bilgiyi de zarûrî/önsel bilgi haline sokabilir. Bağdâdî şöyle der:

> Bize göre Tanrı'nın her kuramsal bilgiyi, tıpkı Hz. Adem'de isimleri bilmesini sağlayan zarûrî/önsel bilgileri yaratması gibi, bu âdete aykırı olarak, bizde zarûrî/önsel ya da zorunlu bir bilgi haline getirmesi mümkündür. Diğer kuramsal bilgiler konusundaki görüşümüz de, bu şekildedir.[199]

---

197) Mutezilenin doğuş (tevellüd) kuramı, hem bilginin hem de nesnelerin ve eylemlerin bir diğerinden doğduğunu söylemeyi erekler. Doğuş kuramının, bilginin doğuşunu ifade eden bölümü, Socrates'in bilgi doğurtma yönteminin bozulmuş bir halini anımsatmaktadır. Doğuş kuramının gerçekten de, Eski Yunan felsefesi ile bir ilintisi olabilir; çünkü Mutezilî düşünürlerin ön-Socratesçi felsefeyle dirsek teması olduğu bilinmektedir. Doğuş kuramının, nesnelerin ve eylemlerin bir diğerinden doğuşu ile ilgili bölümünün ön-Sokretesçi felsefeye dayandığı kesindir. Zira, Protagoras'ın bir yarışmada ciritle ölen kimseyi ciridin mi, atıcının mı, yoksa yarışmayı düzenleyenlerin mi öldürdüğünü tartıştığı aktarılır ve cirit yerine ok kullanılarak aynı şey Mu'tezilî düşünürler ve onlarla polemiğe giren Ehli Sünnet düşünürlerince tartışılır. Walter Kranz'ın aktardığına göre tartışma şudur: "Bir beşli yarışta, birisi cirit atarken istemeyerek Pharsalos'lu Epitimios'u vurup öldürdüğü zaman Perikles bütün gün Protagoras ile en doğru düşünüşe göre, ciridin mi, yoksa atıcının mı ya da yarışı hazırlayanların mı, bu felaketin suçluları olarak kabul edilmesi gerektiğini tartışmıştır." Walter Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çeviren: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1994, s.193.

198) Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, tah.: Refik el-Acem, Beyrût 1994, s.115-116. Aynı anlayışın benzer cümlelerle yinelenişi için bkz. Gazzâlî, *el-Mustesfâ min İlm el-Usûl*, cilt: I, Mısır 1322, s.53.

199) Bağdâdî, *Usûl*, s. 15. Aynı anlayışı Mu'tezilî düşünürlerde de görüyoruz. Kâdî Abd el-Cabbâr, el-*Muğnî*, s.65.

Eş'arî ve Mâturidî kelâmcıların oluşturduğu epistemoloji, öyle anlaşılıyor ki, töz ilinek metafiziği gereği her şeyi Tanrı'nın anlık yaratmasına bağladığı gibi, bilgiyi de Tanrı'nın anlık yaratmasına bağlamaktadır. Şu halde, bu kelâmcıların bilginin kaynağı olarak duyular, akıl ve haberden söz etmesinin anlamı nedir? Bu soruya yanıtı görmek için Taftazani'yi dinlemekte yarar vardır:

> Tüm bilgilerin edinilmesinde gerçek ve etkin neden Tanrı'dır. Zira bilgiler, haberin, duyu organlarının ve aklın etkisi olmaksızın, Tanrı'nın yaratması ve icad etmesiyle meydana gelmektedir. Eğer amaç dışsal (zâhiri) nedense, yanmanın dışsal nedeni ateş olduğu gibi, bilgi elde etmenin dışsal sebebi de [idrak mahalli olan] akıldır. Duyu organları ve haberler, idrak için sadece birer araç ve yol olmaktan ibarettir. Kısaca bilgiyi oluşturan araç, Tanrı'nın yürürlükte ve geçerli olan adetlerine göre bizde nedenlerle beraber [nedeninin ardılı olarak] bilgiyi yaratmasıdır.[200]

Mutezile her ne kadar, epistemolojide doğru akıl yürütmenin bilgiyi doğurduğu ve aklın iyi ve kötüyü bilebileceği anlayışıyla, diğer kelâm ekollerinden ayrılıyormuş, akla daha fazla değer atfediyormuş gibi görünse de, onların epistemolojisinde de, metafizik müdahaleler etkindir. Bu bağlamda, Bağdâdî'nin Mutezile adına aktardığı metin oldukça ilgi çekicidir:

> Mu'tezile ve Berâhime, aklın, vacip ve haram olan şeyleri bilmeye ileten bir yol olduğunu iddia etmişlerdir. Onların çoğunluğu, aklen kötü olanın kendisinde

---

200) Taftazânî, *Şerh el-Akâ'id en-Nesefiyye*, tah.: M. Adnan Derviş, basımyeri ve tarihi yok, s.61. Bilginin Tanrı'nın yaratılmasına indirgendiği bu anlayış, İslam tasavvufcularıyla İslam filozoflarında da farklı sözcüklerle yankı bulmuştur. Onlar da bilgiyi tanrısal esine ve ilhama bağlarlar. Bu nedenle tasavvufcular, ledünni ve vehbi (verilmiş) bilgiden söz ederler. Filozoflar ise, kuramsal bilgiyi, Cebra'il ile özdeşleştirdikleri 'etkin akla' bağlayarak, aynı anlayışı devam ettirirler. Nitekim İbn Sînâ şöyle der: "Bilinen şeylerin, kıyastaki orta terim ile bilineceği bellidir. Orta terim ise şöyle meydana gelir: Ya çabuk kavrayışla oluşur ki, böyle bir durumda, akli sezgi, orta terimi nefse fırlatır. Bu nefsin sahip olduğu yeteneği etkin akıldan etkilenmesi sebebiyledir. Ya da orta terim bir öğretici aracılığıyla meydana gelir. (...) Gerçekte bu konuyu incelersen, her meselenin sezgiyle çözümlendiğini görürsün." Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1995 s.126. Bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Dağ, *Some Notes on Avicenna's Epistemology*, Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History, Atatürk Culture Center Publications no: 41, Series of Acts of Congresses and Symposiums, no: 1, Acts of the International Symposium on İbn Turk, Khwarezmî, Fârâbî, Beyrûnî and İbn Sînâ (Ankara 9-12 September 1985) Ankara 1990, s.27-35. Tüm bilginin İslam düşünürleri aracılığıyla, tanrısal yaratma, sezgi ve ilhama indirgenmesi İslam dünyasında tasavvufun kökleşmesine neden olmuş, şeyhlik, velilik, mehdilik gibi tanrısal esine bağlanan kurumların oluşumuna neden olmuştur. Bu durum İslam dünyasında eleştiriye dayalı bilimsel düşüncenin gelişimini olumsuz yönde etkilemiş, deneysel bilgi yerine tanrısal esine dayandığı ileri sürülen bilgiler genel kabul görmüştür. Bu konuda bkz. Hasan Aydın, *İslam Ortaçağında Akıl Kavramı Ve Akılcılık*, İnsancıl Dergisi içinde, İstanbul, Şubat 1999, s.1-5.

ne yarar, ne de kazanç bulunan bir zarar olduğunu iddia etmişlerdir. Onların içinde nimet verene şükretmenin vacip olduğunun, kendisinde bir yarar ve kazanç bulunmayan dövmenin kötü şey olduğunun aklın önsel ve açık seçik bilgisiyle bilineceğini ileri sürenler de vardır. Onlar vacip ve haramın akla iliştirilmesinin nedeni konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Berâhime mensupları, yaratıcının tekliğini kabul edip, peygamberleri inkâr etmiştir. Tanrı kullarına, kendisini bilmeyi, kendisine kanıt getirmeyi zorunlu kıldığı [için] O'na şükretmenin vacip olduğunu iddia etmişler ve şöyle demişlerdir: Her akıl sahibinin zihninde (kalb) şu iki düşünceden birisi bulunur. Bunlardan birincisi, Tanrı'dan olup, Tanrı bununla onu, aklının vacip saydığı, Tanrı'yı bilmek ile ona şükretmenin vacip olduğunu bilmeye yönlendirir; bu konuda kanıtlar getirmeye sevkeder. İkinci düşünce, şeytandan olup, şeytan bununla onu, Tanrı'dan gelen [ilk] düşünceye uymaktan alıkoyar. Onlar her iki düşüncenin de ilinek olduğunu ileri sürmüşler ve yükümlülüğün ancak bu iki düşünce sayesinde gerçekleşebileceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü onda bu iki düşünceden yalnızca bir tanesi bulunursa kendisinde bulunan bu düşünceyi eyleme geçirmeye zorlanmış olur ki, zorla yükümlülük gerçekleşmiş olmaz. Mu'tezile [dışsal yönlendirici] düşüncelerin akli inceleme ve akıl yürütmeye yöneltmesi konusunda Berâhime'ye uyup, davet amacıyla peygamberlerin gönderilmesini mümkün görmekle onlardan ayrılır. Onlar, Berâhime'den, hayvanların kesilmesi, kullanılmaları, hayvanlara kötü muamele edilmesi gibi, onların ileri sürdüğü nedenle, aklen haram gördüğü hususların mübah olduğunu ileri sürerek ayrılmışlardır. Ebû Hâşim b. Cubbâ'i, şayet dinde hayvanların kesilmeleri ve onlara kötü muamele geçerli görülmese idi, bunların amacı bakımından iyi olabileceği akılla bilinemezdi, demiştir. Daha sonra Mu'tezile, bu yönlendiricilerin niteliği konusunda ayrılığa düşmüştür. Nazzâm, yönlendirici düşüncelerin (havâtır) duyumlanan cisimler olduğunu ileri sürmüştür. Tanrı akıl sahiplerinin zihninde (kalb) itaatta bulunması için itaat, isyanda bulunması için de, isyankarlık düşüncesiyle isyana çağırmıştır. Ancak onu iki düşünce arasında seçim yapma konusunda kendi başına bırakmıştır. Tanrı iyisiyle ve kötüsüyle kulların [tüm] eylemlerinin yaratıcısıdır diyeni kafirlikle suçlayan bu kaderî, Tanrı isyana sebep olan [yönelten] düşünceyi yarattı, görüşünün yanı sıra, Tanrı'nın iki düşünceden birisi ile isyana sebep olup [yöneltip], ikincisiyle ondan uzaklaştırdığı görüşünü de benimsemiş ve böylece Tanrı'yı hem yasakladığı şeye yönleten hem de yönlettiği şeyden uzaklaştıran bir varlık haline getirmiştir. Ebû el-Huzeyl el-Allâf, sevkedici düşüncelerin (havâtır) ilinek olduğunu ileri sürmüştür. Onca Tanrı, akli incelemeye ve akıl yürütmeye sevkeden düşünceyi, akıl sahibinin zihnine (kalb) yerleştirerek, onun aracılığıyla kendisine itaate yöneltip ve onu korkutup ürküterek kendisine kanıt getirme saiklerini bu sayede harekete geçirir. Şeytandan olan

ikinci düşünce, onun birinci düşünceye itaat etmesini engeller. Cubbâ'i ve oğlu iki düşüncenin varlığı ve ilinek oluşu konusunda ona uymuşlardır. Ancak, İbn el-Cubbâ'î, tanrısal olan, akli inceleme ve akıl yürütmeye yönelten düşüncenin emir yerine geçtiğini ve onun Tanrı'nın akıl sahibinin zihnine (kalb) yerleştirdiği (ilka) gizli bir söz olduğunu ya da bunu onun zihnine gönderilen bir meleğin yerleştirdiğini ileri sürmüştür. Aynı şekilde, şeytanın ilettiği düşünce de, şeytan aracılığıyla ona ileten gizli bir sözdür. O "hâtır"ın, bilgi ya da fikir anlamına geldiği hususunda babasının ve Ebû el-Huzeyl el-Allâf'ın görüşlerini yadsımıştır. İbn el-Cubbâ'nın bu konudaki görüşü bizim m'anâ hakkındaki görüşümüze benzer. Çünkü o, Tanrı'dan gelen esinin ancak vesvese cinsinden olmayan söz ile meydana geldiğini kabul etmiştir. Fakat biz, onun vasıtasız olarak Tanrı'ya ya da aracı bir elçiye iliştirilen (muzâf) açık bir söz olduğunu söyleriz. Oysa o, bunu Tanrı'ya ve meleğe iliştirmektedir. Ancak biz, Tanrı'dan kuluna gönderilen elçinin bir melek olduğunu yadsımamakla birlikte, bunun elçinin doğruluğuna işaret eden mucizeye ilişik olarak gerçekleşmesini uygun görüyoruz.[201]

Eş'arî kelâmcıların geliştirdiği ontolojiye bakıldığında, yine Mutezilenin etkisiyle olsa gerek, ikili bir yaklaşımla karşılaşılır; bir yanda öncesiz olan (kadîm) Tanrı, diğer yanda ise önceli olan (hâdis) varlıklar vardır. Evren, Tanrı'nın dışındaki önceli, yaratılmış olan varlıklar toplamıdır.[202] Evrendeki hangi nesne, varlık ya da olayı ele alırsak alalım, onlar töz (cevher) ve ilinekten (araz) meydana gelmiştir. Töz, genelde, kendi başına var olan, ilinek ise başkasında var olan şeklinde tanımlanmıştır. Fakat onlara göre, ne töz ne de ilinek birbirinden bağımsızdır. Bu bağlamda, nesneler dünyasında gözlemlediğimiz değişimin, ilineklerin yaratılmışlığının kanıtı olduğu, yaratılmış ilineklerden yoksun olamayan tözün de yaratılmış olması gerektiği fikri ileri sürülmüştür. Zira yaratılmış şeyleri önceleyemeyen ya da yaratılmışlara mahal/konu/mekân olan şey de yaratılmıştır.[203] Bu metafizik, hem töz ve ilineği birbirine bağımlı kıldığı hem de ilineklerin süreksizliğini sa-

---

201) Bağdâdî, *Usûl*, s.26-27-28. Bu uzun alıntıda bir noktanın altını çizmek gerekir. Mutezile, aklı her ne kadar ahlaksal ve dinsel hakikatleri bilmede bir araç olarak görse de, bu anlayışın peygamberlik kurumunu geçersiz kılacağını sezinlemiş gibi gözükmektedir. Bu nedenle ibadet, hayvanların kesimi, ahiret ve benzeri olguların akılla bilinemeyeceğini belirterek, peygamberlik kurumunun gerekliliğini savunmak için açık bir alan bırakmıştır.

202) Gazzâlî, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, tah.: İ. Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nûr Matbaası, Ankara 1962, s.4.

203) Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûl ed-Dîn*, tah.: Alî Sâmî en-Neşşâr ve diğerleri, İskenderiye 1969, s.139-140; en-Nesefî, Tabsira, cilt: I, s.62 vd.; es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûl ed-Dîn*, tah.: Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 1995, s.19-20; Gazzâlî, *el-İktisâd fî el-İ'tikâd*, s.24 vd.; aynı anlayışın çok basit düzeyde izleri Kavâ'id el-Akâ'id'te de bulunur. Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s.99-100.

vunduğu için, kendinde işleyişi olmayan süreksiz bir evren tasavvuruna yol açmıştır. İlinekler, iki anda varolamazlar; varlığı anlık yaratımı gerektirir. Böylece Eş'arî kelâmcı, ilinekler süreksiz olduğu, sürekli yaratılmaya gereksinimi olduğu düşüncesinden Tanrı'nın evrene sürekli müdahalesinin şart olduğu sonucunu çıkarsamıştır. Bu haliyle Tanrı, evreni ilk yaratılışla yaratmakla kalmamakta, ona her an müdahale etmektedir.[204] Tanrısal bir ürün olan evren aynı zamanda, Tanrı'nın âdetine, sünnetine gönderme yapar; bu âdet ve sünnet, aynı zamanda onun evrendeki göstergeleri konumundadır.

Eş'arîlerin töz-ilinek metafiziğinin sürekli yaratma anlayışını daha anlaşılır kılmak için, İbn Meymûn'un verdiği iki örneğe değinmek yararlı olabilir. İlkine göre, söz gelimi, bir giysiyi kırmızıya boyadığımızda, onu boyayan biz olmayıp Tanrı'dır. Tanrı bu rengi, giysi kırmızı boyaya ilişince, giyside yaratmaktadır. Düşündüğümüzün aksine, giysiye nüfuz eden boya değildir. Tanrı, örneğin, siyah rengin, boya giysiye ilişmedikçe, ortaya çıkmaması biçimindeki âdetini yerine getirmektedir. Ancak giysideki bu renk de, sürekli kalmayıp her an yaratılmaktadır. İkinci örnek olarak ise İbn Meymûn, yazma sırasında kalemin hareketini vermektedir. Bu işlem Eş'arîlere göre, aralarında hiçbir neden-sonuç ilişkisi olmayan dört parçaya ya da ilineğe bölünür: İlki, kalemi hareket ettirme iradesi, ikincisi onu hareket ettirme gücü, üçüncüsü yazma sırasında elin hareketi, dördüncüsü ise kalemin hareketidir.[205] Bütün bu parçalar ya da ilinekler, anlık olarak Tanrı tarafından yaratılır; zira ilineklerin varlığı sürekli değildir. Bilgi elde etme dâhil tüm insani davranışlarda durum bu şekildedir. Elin kalemle birlikte bulunması, Tanrı'nın alışkanlığını ya da âdetini (âdetullah=sünnetullah) yerine getirmesinden başka bir şey değildir. Kesb'in anlamı da budur; sadece Tanrı'nın insanda yarattığı şeylere mahal olmaktan ibarettir. Ancak bu, daima Tanrı'nın alışkanlığını ya da âdetini yerine getireceği anlamına gelmemektedir. Çünkü onlarca Tanrı, oldukça keyfi hareket eden, dilediğini yapan, dilediğini yaratan ve yaptıklarından yükümlü olmayan bir varlıktır.[206] Aynı anlayışın kısmî farklılıklarla Mâturidî düşünürlerce de benimsendiği görülmektedir.[207] Bu kabul nedensiz değildir, zira bu kabulün Tanrı'nın kudretini temellendirmek ve mucize gibi

---

204) Hasan Aydın, *Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, Bilim ve Gelecek Yayınları, İstanbul 2009, s.65 vd.

205) İbn Meymûn, *Delâlât el-Hairin*, neşr.: H. Atay, Ankara 1975, s.205 vd.

206) İbn Meymûn, *Delâlet el-Hairin*, s.205 vd.

207) Hasan Aydın, *Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, s.94-105.

âdetin yarılması ya da Tanrı'nın âdetini kesintiye uğratması anlamına gelen olayları meşru bir zemine oturtmada güçlü bir işlevi bulunmaktadır. Şu halde, Eş'arî kelâmcılara göre, Tanrı evreni sırf yokluktan yaratmakla kalmamakta, evrendeki olağan süreci anlık yaratmasıyla yönetmektedir. Bu ontoloji, evren üzerinde tek hâkim varlık olarak fail-i muhtar (özgür etkin) Tanrı'yı görmekte, evrendeki değişimleri Tanrı'nın göstergesi olarak nitelemekte; neden-sonuç ilişkisini Tanrı'nın anlık yaratımıyla bağlantılı hale getirmekte, olumsal ve kendinde indeterminist bir evren imgesi sunmaktadır. Bu anlamda, nesneler dünyasındaki her şey gibi, insanın etkinlikleri de Tanrı'nın hiçbir ilke ve kuralla sınırlanamayan anlık yaratımına indirgenmektedir.[208] Bu ontolojinin, evreni süreksizleştirdiği, nedensel bağları askıya aldığı ve sanallaştırdığı, insanı mecazi özne konumuna indirgeyerek edilgin kıldığı açıktır. Ontolojik anlamda, bütün ipler, Hacivat-Karagöz gölge oyunundaki gibi, dış bir güce, yani Tanrı'ya bağlıdır. Kelâmın bu yaklaşımının, tasavvufun sürekli tecelli anlayışı, gerçek varlık olarak Tanrı'yı görüp, diğer varlıkların kendinde varlığının yadsıması anlayışıyla, farklı terminoloji kullanmaları dışında hiçbir fark yok gibidir. Gazzâlî tasavvufu, Eş'arîlikle uyumlulaştırırken bu açıdan ciddi bir sıkıntıyla karşılaşmamış olsa gerekir. Ayrıca bu anlayışın evrim, gelişim, değişim gibi zamansallık gerektiren unsurlara yer vermeyeceği ortadadır. Bu açıdan kelamcının evreni süreklilik anlamında zamansallığa yer vermez.

Mutezilenin ve kimi kayıtlarla onlara uyan Maturidîliğin nesnelci değer teorisi bir kenara bırakılırsa, kelâmda tanrısal öznelciliği savunan bir değer öğretisiyle karşılaşılmaktadır. Bu öğretiye göre, bir şey iyi ve güzelse, Tanrı ona iyi ve güzel dediği içindir. Yoksa hiçbir şey, kendi başına ne iyi ne de güzeldir. Söz gelimi, yalanın kötü olduğunu ne akıl ne de duyular ne de içsel bir sezgi ile bilmek olanaklıdır; Tanrı yalana kötü demeseydi yalan iyi olacaktı, o kötü dediği için kötüdür.[209] Bu değer öğretisi, tüm değerleri, hiçbir amaç ve gaye gütmeyen tanrısal istence ve onun bir yansıması olarak görülen kutsal kitaba bağlamada oldukça işlevsel bir rol üstlenmiş, fıkıhçının dinsel odaklı durağan, zamansız ve bağlamsız şeriat anlayışını desteklemiş ve pekiştirmiştir. Eş'arî kelâmcısı, geliştirdiği değer anlayışıyla, fıkıhçının oluşturduğu sultanın mutlak otoritesine dayanan saltanat anlayışını da pekiştirmiştir. Gazzâlî'nin İslam filozoflarını eleştirdiği *Tehâfüt el-Felâsife* adlı yapıtında kullandığı ar-

208) Hasan Aydın, *Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, s.65 vd.

209) Ebû el-Hasan el-Eş'arî "Kitâb el-Luma' fî er-Red alâ Ehl ez-Zeyg ve el-Bid'a", *The Theology of al-Ash'arî* içinde, neşr. ve trs.: R.J. McCarthy, Beyrut 1952, s.70 vd.

gümanların geri planına bakıldığında, Eşariliğin söz konusu ettiğimiz dünya görüşünün, özellikle bir Eş'arî olan hocası Cüveynî'nin etkisinin egemen olduğu gözlenir. Bu yüzden kelâmın dünya görüşü, felsefecilerinkiyle daima çekişme ve çatışma içinde olmuştur. Bu anlamda İslam dünyasında bir kelâm-felsefe diyalektiğinden söz etmek gerekir.

I.3.c. Tasavvuf: Keşfe dayalı ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojinin inşası

İslam kültüründe yabancı etkilerle, özellikle Hint, Yeni Platonculuk ve Hıristiyan mistisizminin etkisiyle ortaya çıkmış bir diğer disiplin tasavvuftur.[210] Kuşkusuz tasavvufta, Hz. Muhammed'in miracı,[211] Hira mağarasındaki aydınlanma tecrübesi[212] ile *Kuran* ve sünnetteki ahlaki ve dini kavramların[213] ve dünya yaşamının gelip geçiciliğine olan vurgunun[214] etkisini inkâr etmek olası değildir. Fakat tasavvufi kavramların, *Kuran* ve sünnetteki kavramlarla sınırlı olmadığını itiraf etmek gerekir. Pir, şeyh, fena-beka, fena fillah, cem-fark, vahdet-i vücud, sekr-sahv, ittisal, vuslat, fakr vb. kavramlar büyük ölçüde *Kuran* ve sünnet semantiğinin dışındadır. Kaldı ki tasavvuf, *Kuran* ve sünnetteki kavramları kullandığında da, onlarda yabancı etkilerle önemli bir semantik dönüşüm yaratmış, farklı anlam katmanları eklemiş, onları gnostik bir bağlama oturtmuştur. Söz gelimi, İslam öncesi dönemde, düşmandan gelen saldırı karşısında korunak ve zırh anlamında ve tamamıyla dünyevi bağlamda kullanılan takva, *Kuran*'da daha çok Tanrı'dan gelen azaptan korunmak, ondan sakınmak anlamında kullanılır. Bu haliyle İslam öncesi Arapların kavramında *Kuran* bir semantik dönüşüm

---

210) Reynold A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", çeviren: Abdullah Kartal, *UÜİF Dergisi*, sayı: 7, cilt: 7, s.697-700.

211) Tasavvufçular, Hz. Muhammed'in miracını merkeze alarak, ruhun Tanrı'ya doğru yükselişini temele alan *Mirâc es-Sâlikîn*, *Me'âric el-Kuds* gibi yapıtlar kaleme almışlardır.

212) Tasavvuftaki münzevi yaşamda, erbain çıkarma ve çile gibi anlayışlarda Hz. Muhammed'in Hira mağarası tecrübesinin köklü bir rolü vardır.

213) *Kuran*'daki sabır, şükür, tevbe, takva, sıdk, ihlas gibi kavramların tasavvufta köklü bir etkisi olmuştur.

214) "Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!" Ankebut Suresi, 64. "Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Ahiret yurdu, takva sahipleri için elbette daha hayırlıdır. Hâlâ akıl etmez misiniz?" Enam Suresi, 32. "Şüphesiz dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlencedir. Eğer inanır ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, O size mükâfatınızı verir ve sizden mallarınızı (tamamen sarf etmenizi) istemez." Muhammed Suresi, 36.

yaratmış ve kavrama metafizik bir anlam katmanı eklemiştir. Mutasavvıflar aynı kavramı kullandıklarında, ona Tanrı'nın azabından korunmanın yanı sıra, dünyadan, dünyevi nesnelerin çekiciliklerinden, nefsin cazibesinden, her türden lezzetten korunma gibi yeni katmanlar eklemişler,[215] bununla da kalmamışlar, bu korunmayı, nefsin seyri sülukunun, tanrısal aydınlanmanın ve ledünni-vehbi bilgiyi elde etmenin aracı kılmışlardır.

İslam dünyasında 8. yüzyıldan itibaren Basra'da gelişmeye başlayan tasavvuf[216], genel kabule göre üç temel aşama geçirmiştir. İlk aşama zühd ve takva dönemi diye adlandırılır.[217] Bu dönemde, daha çok Tanrı korkusu ve Tanrı aşkını temel alan ikili bir yaklaşımla karşılaşılır. Hasan Basrî, Tanrı korkusunu merkeze alıp işlerken[218], Rabia el-Adeviye, Tanrı sevgisini[219] merkeze alıp işlemiştir. Zühd ve takva dönemi 9.-10. yüzyıllarda tasavvufî dönemine ulaşır ve bu dönemde güçlü tasavvufi eserler ortaya çıkar.[220] Bu eserlerde, tıpkı Hz. Muhammed'in mıracındaki gibi Tanrı'ya yönelen ya da Tanrı'ya doğru yükselen sufinin geçtiği makamlar ve haller konu edinilir. Suhreverdî'nin deyişiyle söylersek, 'hal ile makam arasında kimi benzerlikler varsa da, hal, sabit olmayan sürekli değişen nefsin durumlarına işaret ederken, makam nefste kalıcı olana işaret eder. Bir şey önce hal olarak başlar, sonra kalıcılaştıkça makam haline gelir.'[221] Makamlar, genelde usulü aşere diye bilinir ve tövbe (günahlardan arınma), vera (şüpheli şeylerden uzak durma), zühd (dünyadan el etek çekme), sabır, fakr (Tanrı dışında bir şeye ihtiyaç duymama), şükür, havf (Tanrı korkusu), reca (umut), tevekkül (her işi Tanrı'ya havale etme) ve rıza (takdir edileni kalbin sükûnetle karşılaması) kavramlarına dayanır.[222] Bu makamlarda seyr ederken sufinin çeşitli haller yaşadığı ifade edilir; bu haller, muhabbet, şevk, üns, hayâ, ittisal, fena-beka, kabz ve bast, vecd, sekr ve sahv, ilham alma, sadık rüyalar görme,

---

215) Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)*, çev.: A. M. Torun, Litera Yayınları, İstanbul 2014, s.102-103.

216) Cavit Sunar, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yayınları, Ankara 1978, s.14.

217) Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994, s.87.

218) Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma*, s.690; Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.111-12.

219) Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.113-114.

220) Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.116 vd.

221) Suhreverdî, *Avarifü'l-Maarif (Tasavvufun Esasları)*, çeviren: Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1989, s.585.

222) Suhreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s.605 vd.; Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, çeviren: Süleyman Ateş, AÜ Basımevi, Ankara 1981, s.23 vd.;

keramet gösterme, Tanrı'yla birlenme vb. kavramlarla ifade edilir.[223] 12. yüzyıllardan sonra tasavvuf, şeyhlik, pirlik, velilik gibi kavramlarla tarikat hareketine evrilmiştir.[224]

Bu haliyle tasavvuf, başlangıçta seyri süluk temelinde, dünyadan ve bedensel olandan ruhun arındırılmasına dayalı bireysel ahlaki yaşamı esas almasına[225] karşın, Zeynu'l-Abidin b. Ali b. Hüseyin'in (öl. 710) *es-Sahîfe fi'z-Zühd*, Abdullah b. Mubarek'in (öl. 797) *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, Kelabâzî'nin (öl. 990) *et-Ta'arruf li mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Sülemî'nin (öl. 1021) *Tabakatu's-Sufiyye*, Ebu Nuaym el-İsfehanî'nin (öl. 1038) *Hilyetu'l-Evliya* ve *Tabakatu'l-Asfiye*, Kuşeyrî'nin (465/1072) *er-Risale fi İlmi't-Tasavvuf*, Hucvîrî'nin (öl. 1072) *Keşfu'l-Muhcûb*, Herevî'nin (öl. 1088) *Tabakatu's-Sufiyye* vb. yapıtları aracılığıyla kuramsal ve yazınsal hale gelmiştir. Tasavvufun, hal ilmi olduğu söylense de, bu dönemde tasavvufun yazınsal hale geldiği ve bir tasavvuf felsefesinin inşa edildiğini söylemek gerekir. Tasavvuf, öyle anlaşılıyor ki, Hallac-ı Mansur'un ene'l-hakk (ben tanrıyım) söylemi ve lâhut-nâsut kuramı[226] aracılığıyla vahdeti vücut öğretisine yönelmiş, onun dinsizlikle suçlanıp öldürülmesinden sonra, teorik gelişimi bir parça sekteye uğrasa da, Muhyiddîn İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye fî Esrâri'l-Mahkiyye ve'l Mülkiye, Fusûsu'l-Hikem*, Suhreverdî'nin *Hikmet'ül-İşrâk, Heyâkilu'n-Nûr*, Mevlana'nın *Mesnevi, Divan-ı Kebir, Fihi Ma-Fih, Mecâlis-i Seb'a* gibi eserleri vasıtasıyla gelişimini sürdürmüştür. Özellikle İbn Arabi'nin mutlak monizminin, bir'le çok, hakk (Tanrı)-halk (yaratılmışlar) arasındaki ikiliği ayna ve hayaller, şey ve gölgesi, hakikat ve rüya gibi metaforlarla aşmaya çalışması, oldukça ilgi çekicidir.[227] O, bu metaforlarla, bir ile çok, hak ile halk arasında, biri olmaksızın diğerinin de olmayacağını ima eden mantıksal karşıtlık ilişkisi kurar ve vahdeti vücud öğretisini ortaya koyar. Bu karşıtlık ve vahdeti vücut öğretisi, onun şu şiirsel söyleminde yalın bir biçimde ortaya çıkar:

Tanrı beni över, ben de O'nu,
O bana tapar, ben de O'na,
Bir durumda O'nu itiraf eder,

---

223) Suhreverdî, *Avarifü'l-Maarif*, s.626 vd.

224) Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.243 vd.

225) Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, s.7 vd.

226) Hallâc, *Tevasîn*, neşr.: L. Massignon, Paris 1913, s.141.

227) A. E. Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, çeviren: Mehmet Dağ, AÜ Basımevi, Ankara 1975, s.32-33.

Dış dünyada ise inkâr ederim.
Ben O'nu değil, O beni bilir,
Ben bilir ve temaşa ederim O'nu.
Ona yardım edip el uzattığım halde,
Nasıl olur da O, bağımsız olabilir?
Ben onu bilirken yaratırım.
Hadis bize bunu böyle haber verir,
Ve bende O'nun gayesi gerçekleşir.[228]

Öyle görünüyor ki, tasavvuf gelişim seyrinde, metaforik dil kullanan bir tür tasavvuf felsefesine dönüşmüş, görünen varlığı Tanrı karşısında sanallaştıran ve gölgeye indirgeyen bir ontoloji; aşka, ilhama ve keşfe dayalı bir epistemoloji ve dünyadan el etek çekmeyi ve manevi arınmayı öneren mistik değerler sistemini temel alan bir aksiyoloji oluşturmuştur.[229] Bu ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji, kimilerince şeyh ekber (en büyük şeyh), kimilerince de şeyh ekfer (en kafir şeyh) diye nitelenen Muhyiddin İbn Arabî'de zirvesine ulaşmıştır.[230]

Tasavvufun, İslam'ın fıkıh ve ilahi yasa olarak algılanışına ve kelâmın rasyonel uslamlamalarına daha başından beri muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Söz gelimi İbn Arabî, fıkıhçılar için, evliyanın Firavunları, Tanrı'nın iyi kullarının Deccalları gibi nitelemede bulunurken, kelâmı, Tanrı'yı delil ve akıl yürütmeyle (nazar) bilmeye çalışması, halkın (avam) inancından ayrılması ve akli delillerin ilahiyatta insanı dinden uzaklaştırması gibi gerekçelere dayanarak eleştirir.[231] Bu anlamda, tasavvufta, fıkhi ve teolojik olana karşı örtük bir isyanla karşılaşıldığı söylenebilir. Bu nedenle olsa gerek, en az felsefe kadar onun da fıkıhçı ve kelâmcı karşısında meşruiyet sorunu yaşadığı görülür.[232] Tasavvuf içerisinde, dinsel pratikleri yadsıyan ehl-i ibaha, Tanrı'yla birleşmeyi savunan hulûliyye gibi gruplarla[233] karşılaşıldığı gibi, arifin dini olmaz söyleminden yola çıkarak dinler üstü mistik hümanist bir yaklaşım geliştirenlerle de karşılaşılır. Hatta kimi tasavvufçularda tevil

---

228) İbn Arabî, *Fususu'l-Hikem*, çeviren: Nuri Gencosman, MEB Yayınları, İstanbul 1992, s.83-84.

229) A. E. Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, s.21 vd.

230) Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, s.196 vd.

231) Nihat Keklik, *İbnü'l Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, KB Yayınları, Ankara 1990, s.9-14, 24 vd.

232) İbn Haldun, *Muhkaddime*, cilt: II, s. 862; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992, s.81 vd.

233) İbn Haldun, *Muhkaddime*, cilt: II, s.855 vd.

yöntemiyle dinsel metinlerin zahiri/literal anlamlarının tümüyle aşılmaya çalışıldığı görülür.

Tasavvufun şeriat karşısında neden sorunlu bir etkinlik haline geldiğini örneklemek için bazı deyişlere değinmekte yarar olabilir. Söz gelimi Bayazit Bistami'ye şu şathiyeler iliştirilir:

> Ben öyle bir denize daldım ki, peygamberler onun sahilinde kalmıştı; cehennem dediğin de nedir? Hırkamın ucuyla söndürürüm onu; kendimi tenzih ve tesbih ederim; benim şanım ne yücedir; benim bayrağım Muhammed'in bayrağından büyüktür; ona ulaşmadan Kabe'nin etrafında döner dururdum, O'na ulaşınca gördüm ki, Kabe benim etrafımda döner durur; ilk haccımda evi (Kabe), ikincisinde ev sahibini, üçüncüsünde ise ne evi gördüm, ne de sahibini; Hz. Musa Tanrı'yı görmek istedi; ben öyle bir şey istemiyorum, fakat Tanrı beni görmek istiyor.(234)

Benzer deyişlerin, müslümanlığı aşma, küfürle imanı eşitleme noktasına da taşındığı görülür. Tasavvufi yapıtlarda, şu türden deyişlerle de karşılaşılır:

> Tanrı ile evren arasında hiçbir ilişki yoktur; önündeki perde kalktı mı, ne mezhebin hükmü kalır ne de dinin; medreseyle minare yıkılmadıkça kalenderlik halleri düzene girmez; iman küfür, küfür de iman olmadıkça hiçbir Tanrı kulu gerçekten müslüman olmaz; aşk mezhebinde küfürle iman yoktur; aşkta ne beden vardır ne de akıl; ne can vardır ne gönül; kim böyle değilse âşık değildir.(235)

Bu anlayışlar, aslında tasavvuf içerisinde kimi düşünürlerin, şeriata dayalı inanışları katı bir biçimde eleştirdiklerini göstermektedir. Tasavvufi bakışta hakikat tektir; ona ne halkın zahire odaklı şer'i uygulamaları, ne de kelâmcı ve filozofun aklıyla ulaşılabilir; o ancak bireysel deneyim (mücahade ve mükaşefe) ve aşk yoluyla elde edilebilir.

Zahir ehlini, kelâmcı ve felsefecileri katı bir dille eleştiren kimi tasavvufcuların İslam'ın dışında mistik-gnostik bireysel bir din oluşturmaya çalıştığı bile söylenebilir. Nitekim tasavvufta, kelâmcının peygamberlik öğretisinin karşısına velilik öğretisinin yerleştirildiği; peygamberin mucizesine karşı velinin kerametinden söz edildiği, peygamberin vahyine karşılık ilhamın yerleştirildiği görülür. Yine, hatem'ül-enbiyâ anlayışına karşılık hatem'ülevliyâ doktrininin inşasını ve tasavvuftaki çeşitli arınma pratiklerini de bu

---

234) Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2990, s.169.

235) Bkz. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s.324 vd.

bağlamda değerlendirmek mümkündür. Tasavvufun İslam'ın dışına çıkan kimi unsurlarını törpülemek bakımından Gazzâlî'nin tasavvuf tarihinde önemli bir işlev gördüğü söylenebilir. O, tasavvufun şeriatın dışına çıkan kimi unsurlarını eleştirmiş, kimi yönlerini de tevil ederek kurtarma yoluna gitmiştir.[236] Onun şathiye, ittihat, vahdeti vücut, fena fillah gibi tasavvufi söylemlere bakışını örnekleyen *Mişkât el-Envâr*'daki şu pasaj anılmaya değerdir:

> Bilgeler gerçeklik semasına çıktıktan sonra, biricik gerçek Tanrı'dan başka bir varlığı görmedikleri konusunda ittifak etmişlerdir. (...) Onlar bu aşamada öyle sarhoş olmuşlardır ki, akılları geçersiz kalmış; bu yüzden kimileri, 'ben Tanrı'yım' (ene'l-hakk) demiş; kimileri, 'kendimi tesbih ederim, şanım ne yücedir' demiş; kimileri de, 'cübbemin içinde Tanrı'dan başkası yoktur' demiştir. Âşıkların sarhoşluk halinde söyledikleri sözler saklanır, başkalarına açılmaz. Ama sarhoşluk hali geçip, Tanrı'nın yeryüzündeki ölçütü olan akılları başlarına geldiğinde, yaşadıklarının gerçek birlenme olmadığını, fakat birlenmeye benzediğini anlamışlardır. Bu âşığın, aşkta kaybolduğunda söylediği şu söze benzer: 'Ben sevdiğimim; sevdiğim de ben; biz aynı bedene girmiş iki ruhuz.' İnsan, birdenbire bir ayna ile karşılaşır, kendini aynada görür; ancak aynanın farkına varmazsa, aynada gördüğü görüntüyü, aynanın resmi; aynaya bitişik bir resim sanabilir. Bu tıpkı şişe içinde şarabı gören kimsenin, şarabın renginin, şişenin kendi rengi olduğunu zannetmesi gibidir. Bu hal, kendisinde süreklilik kazanır ve ayağı bu noktada takılıp kalırsa, o halde yok olur, mest olur ve şöyle der: 'Şişe inceldi, şarap süzüldü; ikisi birbirine benzedi ve iş güçleşti.' Sanki şarap var, kadeh yok; ya da kadeh var, ama şarap yok. Ancak 'şarap kadehtir' demekle 'şarap sanki kadehtir' demek arasında fark vardır. Bu durum gelip çattığında, bu durumu yaşayana Tanrı'da yok oldu (fenâ) denir. Hatta bazen yok olmada yok oldu (fenâ fî el-fenâ) da denir. Çünkü bu kimse, hem kendinden geçmiş, hem de kendinden geçmekten geçmiştir. Zira o halde olan kimse, kendini bilmediği gibi kendini bilmediğini de bilmez. Eğer kendini bilmediğini bilseydi, kendinin farkına varmış olurdu. Bu durumu yaşayan kimseye, mecazî bir dille (Tanrı ile) birlendi (ittihâd); hakikat diliyle söylenirse (Tanrı ile) bir oldu (tevhîd) denilir. Bu hakikatlerin ötesinde öyle sırlar vardır ki, onlara dalmak caiz değildir.[237]

Öyle anlaşılıyor ki, Gazzâlî, daha çok batıniliğin ve Şîîliğin hizmetinde olan tasavvufu, Sünnî bir çerçeveye oturtmak istemiştir. Onun, kelamcıların

---

236) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.28 vd.

237) Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, s.18-19.

genelde yadsıdığı ilhama bakışı, batıni yoruma olanak vermesi bakımından da anılmaya değerdir. Nitekim o, bilgi konusunda, çoğu görüşünde kelâm geleneğine uymakla birlikte, tasavvufî içerikli eserlerinde, ilhamı, seçkinlere özgü, güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul etmekle onlardan ayrılır.[238] Hatta *er-Risâle el-Ledünniyye*'de, ilhamı onaylamayanları aymazlıkla suçlar ve *Kuran*'a dayanarak ilhamın olurluğunu dinsel bir temelde meşrulaştırmaya çalışır. O şöyle der:

> İlhamı inkâr eden kimse, bilgi elde etme yollarını kavramamış; insan ruhunun ne olduğunu ve onun özelliklerini, gizli (gayb) ve sır (melekût) bilgilerini nasıl alabileceğini bilememiştir. (...) Ona göre bilgi, yalnız fıkıh, tefsîr ve kelâmdan ibarettir. Bunların ötesinde bir bilim yoktur. Bunlar da ancak öğrenme ve kavrama ile elde edilir. (...) O halde, tefsîr bilimi nasıl öğrenilecek? Çünkü Kur'an, her şeyi ihtiva eden bir okyanustur. Onun bütün manaları ve yorumunun hakikatleri, halkın elinde dolaşan, o tefsîr kitaplarında zikredilmemiştir. Aksine tefsîr bilimi, bu iddia sahibinin bildiğinden çok başkadır. (...) Bu kimse, hakikat yolundan uzaklaşmıştır. (...) Bana öyle geliyor ki, bilgiyi sadece, fıkıh, kelâm ve halka hitap eden tefsîrden ibaret sayan bu adam, bilgilerin bölümlerini, ayrıntılarını, derecelerini, hakikatlerini bilmiyor; onun görünen ve görünmeyen yönlerinden de habersizdir. Cahilin bilmediği şeyi yadsıması âdettir. Bu iddia sahibi, hakikatin zevkini tatmamış ve ilhama ilişkin bilgiye (el-ilm el-ledün) vakıf olmamıştır. O halde, onu nasıl kabul etsin?[239]

Gazzâlî, tasavvufu sünnileştirmeye yönelse de, batıni yorumdan ve vahdeti vücud imasından kendisini tümüyle alamaz; hatta şeriatta, yaratıcı yaratan ikiliğini vurgulayan hemen her söylemin zahirini sıradan insanlara özgüleyerek, kendine özgü gnostik yorumlara bile yönelir. Bu yorumları, İslami tevhidin ifadesi olan 'lâ ilahe illallah'ı (Tanrı'dan başka ilah yoktur) bile tevil edecek denli ileriye taşır ve ontolojik olarak Tanrı'nın dışında her şeyin varlığını yadsır. O, şöyle der:

---

238) Gazzâlî, *er-Risâle el-Ledünniyye*, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: I, Beyrût 1986, s.87 ve 105 vd; Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, çeviren: A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1979, s.29-30; Gazzâlî, *Mi'râc es-Sâlikîn*, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: III, Beyrût 1986, s.139; Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986, s. 35; Gazzâlî, *İhyâ.*, cilt:I, s.25 vd.; Gazzâlî, *Mîzân el-Amel*, tah.: S. Selîm el-Bevvâb, Beyrût 1986, s.53; Gazzâlî, *Ravza et-Tâlibîn ve Umde es-Sâlikîn*, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986 , s.78-79; Gazzâlî, *Me'âric fî Medarici Ma'rife en-Nefs*, Beyrut 1986 , s.89; *Faysal et-Tefrika*, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt:I, Beyrût 1986 , s.122.

239) Gazzâlî, *er-Risâle el-Ledünniyye*, s.88.

> O'ndan başka Tanrı olmadığına göre, O'ndan başka o da yoktur. Çünkü o, işaret edilen şeyden ibarettir. İşaret ancak, O'na olduğuna göre, artık bir başka o nasıl olabilir? Ne zaman bir şeye işaret etsek, gerçekte bu işaret O'nadır. (...) Güneşin ışığına işaret, gerçekte güneşe işarettir. Varolan her şeyin, O'na nispeti, görünüştedir. Gerçek kendisinden ibarettir. Tıpkı güneşin ışığında olduğu gibi. Gerçekte ışık, güneşten ibarettir. O halde, Tanrı'dan başka ilah (lailahe illallah) yoktur, kelimesi sıradan insanların tevhididir; Ondan başka, o yok (la hüve illa hüve), deyişi ise seçkinlerin tevhididir. Çünkü öteki sıradan, bu ise daha özel, daha kapsamlı, daha gerçek, daha ince bir sözdür ve sahibini tek birliğe, yalın tekliğe iletir. (...) Varlıkların yükselişinin (mi'râc) son noktası, teklik yurdudur. Çünkü bunun ötesinde başka merdiven yoktur. (...) Çokluk kalkınca, birlik gerçekleşir. Görelik (izafiyet) geçersiz olur, işaret kalkar. (...) Birlikle birlikte, çokluk yoktur. Çokluk kalkınca yükselme de kalkar. (...) İşte bu makam, en üst gaye ve arzuların son noktasıdır. Bunu bilen bilir; bilmeyen ise yadsır. Bu bilgi, sadece, Tanrı'yı (doğrudan, aracısız) bilenlere verilmiş olan, özel mahiyeti olan bir bilgidir.[240]

Fazlur Rahman'ın deyişiyle, ontolojik bakımdan Tanrı'nın dışında her şeyi hayal, gölge ve görüntü olarak gören ve bilgiyi ilhama indirgeyen tasavvuf, özellikle 12. yüzyıldan sonra, resmi İslam'da yani fıkıh ve kelâmda görülen düşünsel durgunluk karşısında İslam dünyasının en üretken kafalarını kendisine çeken bir harekete dönüşmüştür.[241] Bu yüzden olsa gerek, Gazâlî sonrası tasavvuf, özellikle Selçuklularda ve Osmanlılarda önemli bir yankı bulmuştur. Tasavvufun, İslam kültüründe 12. yüzyıllardan sonra kurumsallaştığını ve yaygınlaştığını vurgulayan Fazlur Rahman, bu hareketin bilgi ve akıl/felsefe karşıtı tutumuyla ilgili olarak şöyle der:

> Tasavvuf, kitaplardan öğrenilenlerin gerçek bilgi olmayacağını, zira gerçek bilginin doğrudan ve sezgisel bir yaşantı hali ile Allah tarafından bu tecrübeyi hissedene ihsan edildiğini savunarak, kendine has bir bilgi anlayışı geliştirmiştir. Bu yüzden sufiler, hem öğrenimi hem de fikri düşünmeyi mutlak suretle zararlı saymışlardır. Sufi yaşantının verdiği bilgi ise doğrudan ve kesin olmakla nitelendirilmiş ve onun hata ve şüpheden emin olduğu ileri sürülmüştür. Suhreverdi (öl. 1191), Molla Sadra (öl. 1641) ve benzeri gibi kimi filozoflar akılcılığı sezgisel yaşantı (tasavvuf) ile birleştirdiklerini iddia edip savunmuşlarsa da, sufiler yine de akılcılığa nefret yağdırmışlardır. Tekke ve zaviyelerinde, sufiler, zikir, teşbih, riyazet gibi nefsi terbiye edici faaliyetler-

240) Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, s.18-19.

241) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.95.

de bulunup öğrencilerini/müritlerini bu tarzda eğitme yanında Mevlana'nın (öl.1273) Mesnevi'si gibi önemli sufi şahsiyetlerin eserlerini de ders kitabı olarak okutuyorlardı. Daha sonra tekke ile medrese arasındaki uçurum daralınca ve hatta bazı ulemanın bizzat Ehl-i Sünnete yakın tarikatlara girmesiyle, bir hangahta hem medrese tipi Sünni eğitimin hem de tasavvuf eserlerinin bir arada okutulduğu da görülmeye başlandı.[242]

I.4. Felsefî tasavvurların inşası: Farklı perpektifler

Buraya değin, ortaya koyduğumuz çözümlemeleri toparlamak gerekirse, İslam dünyasında dinî bilimler içerisinde, özellikle akıl-nakil ilişkisine odaklı fıkıh-kelâm geleneği ile mistik-gnostik keşfe odaklı tasavvuf geleneğinin birbiriyle benzeşen ve farklılaşan yönleriyle iki ayrı düşünsel ya da epistemik çevreyi temsil ettikleri söylenebilir. Bu çevrelerin altında elbette pek çok alt gruptan söz etmek olasıdır. Bu düşünsel çevreler ve alt gruplar, gerçek durum her ne olursa olsun, İslamî dünya görüşünü ve İslamî epistemolojiyi temsil ettikleri iddiasındadırlar. İşte bu düşünsel ya da epistemik çevrenin dışında, Beyt el-Hikem'de yapılan çeviriler ekseninde ortaya çıkan bir diğer düşünsel epistemik çevre 'felâsife'dir. Bu epistemik çevre ile İslam kültüründe, dinsel düşüncenin yanında felsefî düşünce; dinsel bilimlerin karşında da felsefî-aklî bilimler sahası ortaya çıkar. Bu çevre ilk önderini, Mutezili iken ondan ayrıldığı ileri sürülen ilk İslam filozofu Kindî'de (öl. 873) bulmaktadır.[243] Öyle anlaşılıyor ki, metafizik müdahaleleri tümüyle dışlamasa da, akıl ve irade özgürlüğü vurgusuyla ön plana çıkan Mutezile, gelenekçi Eş'arîliğin doğmasına yol açtığı gibi -Eş'arî Mutezilî iken onlardan ayrılmıştır-, Kindî ve daha sonra söz edeceğimiz İbn Ravendî örnekliğine[244] bakarsak felsefe ekolüne de kaynaklık etmiştir. Bu durum, Mutezilenin önemli bir kavşak noktasını temsil ettiği ve kaygan bir zeminde durduğu biçiminde yorumlanabilir.

Kindî ile temelleri atılan felsefi düşünsel çevre, Yunan tarzında felsefe yapmaktadır ve görünüşe göre tek biçimci değildir; alt gruplar barındırmaktadır. Nitekim klasik İslam düşüncesinde, Gazzâlî'de de görüleceği gibi, felâsifenin, dehriler (dehriyyûn), tabiatçılar (tabiiyyûn) ve ilahiyatçılar

---

242) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.110-111.

243) Hemen tüm İslam felsefesi tarihi yapıtları Kindî'yi ilk Arap-İslam filozofu olarak sunar.

244) Hayyât, *el-İntisâr*, s.31 vd.

(ilahiyyûn) olarak sınıflandırıldıkları anlaşılmaktadır.[245] Gazzâlî aracılığıyla şöhret bulan bu sınıflamanın, onun sunduğu biçimiyle, kimi eksiklikler barındırdığı ileri sürülmektedir. Nitekim modern felsefe tarihi araştırmacıları, gelenekteki mazlemeleri değerlendirerek, İslam dünyasında felâsife adı altında toplanan pek çok alt gruptan söz etmektedirler.[246] Buna rağmen bu alt gruplar, Gazzâlî'nin tasnifi dikkate alınarak yine de bir araya getirilebilir. Bu nedenle biz, Gazzâlî'nin sınıflamasını ele alarak, onu genişletmek suretiyle İslam dünyasındaki felsefe tasavvurlarını ortaya koymaya çalışacağız.

I.4.a. Dehrî felsefe tasavvuru

Gazzâlî'nin söylemiyle, bu grup, filozofların en eski grubudur ve onlar evreni yaratan, yöneten, kadir-i mutlak bir Tanrı'nın olduğunu inkâr etmişler ve evrenin öncesiz olduğunu savunmuşlardır. Gazzâlî bu gruba mensup bir düşünürden söz etmemektedir.[247] Bayraktar'a göre, Ebu Ali Rica, Talut, Sâlib İbn Abdülkuddüs, Ebû İsa el-Verrak, Beşşar İbn Bürd, İbn er-Ravendî, İbn el-Mukaffa, Beşşar (el-Makdisi), Ebû el-Atahiyye gibi kimseler bu gruba dâhil edilmektedir.[248] Bu isimlerin çoğunun neleri savundukları meçhuldür; hakkında en çok tartışma olan kişi ise İbn er-Râvendî (öl. 911)'dir, fakat onun hakkında verilen bilgilerde de çelişkiler vardır.[249] Bu nedenle onun fikirlerini bir parça açmak gerekmektedir. İbn er-Râvendî'nin, Mutezilî iken sonradan el-Varrak'ın (öl.893?) [250] etkisiyle Şiî-Râfizî doktrinlere yöneldiği ve nihayet bazı aşırı (müfrit) Şiî çevrelerinde tutunma imkânı bulan dinsizce inançlara ve evrenin öncesizliğini savunan görüşlere meylettiği aktarılır.[251] İbn er-Râvendî hakkında kitap yazan Mutezilî Hayyât'a göre, onun dinsizliğini (ilhad) ortaya koyan yapıtlarından en önemlisi *Kitâb et-Tâc*'dır. Ona

---

245) Gazzâlî, *el-Munkiz*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1984, s.11-12.

246) Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri*, Cem Yayınları, İstanbul 1993, s.3-5; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.70 vd.; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.67 vd.; Hüseyin Sarıoğlu, *Ortaçağ Felsefesi II*, AÜAÖF Yayınları, Eskişehir, 2011, s.2-11.

247) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 11.

248) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.77.

249) Sarah Stroumsa, *İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, Bilim ve Ütopya Dergisi, sayı: 194, İstanbul 2010, s.9.

250) El-Varrak hakında çok bilgi yoktur; ancak Şiî-Rafizî ve maniheizme ilgi duyduğu ve zındık olduğunun söylendiği görülür. Hayyât, *el-İntisar*, s.220.

251) Sarah Stroumsa, *İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, s.9-11.

göre, İbnü'r-Râvendî bu eserinde cisimlerin yaratılmışlığını inkâr etmiş, evrenin öncesiz olduğunu ileri sürmüş, eserden (sonuçtan) yapıcısına (nedenine) delil getirilemeyeceğini, bu yüzden de, evrende Tanrı'nın herhangi bir delilinin olmadığını iddia etmiştir. Ona göre evren bir bütün olarak öncesizdir; yaratıcısı da bulunmamaktadır.(252) Bir diğer yapıtı olan *Kitâb et-Ta'dîl ve et-Tecvîr*'de evrendeki tanrısal hikmeti ve inayeti(253), *Kitâb ez-Zümrüd* adlı yapıtında, peygamberliği ve mucizeyi inkâr etmiş, ayrıca *Kuran*'da çelişkilerin yer aldığını ileri sürmüştür.(254) *Kitab el-İmame* adlı yapıtında ise, muhacir ve ensara dil uzatmıştır.(255) Eserleri bize değin ulaşmadığı için İbn er-Râvendî ile ilgili iddiaları, hasımlarının yapıtlarından öğrenmek zorunda kaldığımızı belirtmek gerekir. Bu iddialardan, başlangıçta Mu'tezile ekolüne bağlı olduğu anlaşılan İbn er-Râvendî, onların akla ilişkin yargılarını mantıksal sonucuna götürmüş; aklın otoritesinin olduğu yerde dinin barınamayacağını ileri sürmüştür. Dinle (vahiyle) akıl arasında karşıtlık ilişkisi kurmuştur. Onca vahiy, ya akla uygun yargılar ya da akıl dışı yargılar ortaya koyar. Eğer vahiy akla uygun yargılar ortaya koyarsa, bu yargılara akıl aracılığı ile ulaşılabileceği için vahye gerek yoktur. Eğer vahiy, akıl dışı ya da akıl üstü yargılar ortaya koyarsa, akıl bunları anlamadığı ve bunlarla çeliştiği için geçersizdir. Şu halde, bu her iki durumda da vahiy ya da din gereksiz ve geçersiz bir bilgi kaynağıdır.(256) Ona göre, akıl kendi başına yeterli bir kaynaktır; zira insanlar gökyüzünü gözleyerek akıllarıyla astronomi bilimini kurmuşlardır. Yine udun nasıl yapılacağını öğrenmek için vahye ya da peygamberlerin kehanetlerine gerek duymamışlardır. Peygamberlerin vahiyleri olmadan, insanların kuzuların bağırsaklarını kurutup tahta parçasına germek suretiyle keyifli sesler üretmeyi öğrenemeyeceğini sanmak saçmadır. İnsanoğlu doğuştan gelen ayırt etme yeteneği, gözlem gücü ve sürekli uygulamalarla aklını geliştirir.(257) Ayrıca peygamberin doğruluğunun kanıtı olarak sunulan mucizeler, el çabukluğu, göz boyama ve sahtekârlıktan başka bir şey değildir. Sihirbazlar gibi kâhinler de, mıknatısın çekme özelliği gibi alışılmamış doğa olaylarını kendi çıkarlarına kullanırlar, bunlar sadece hi-

252) Hayyât, *el-İntisâr*, s.32.
253) Hayyât, *el-İntisâr*, s.32.
254) Hayyât, *el-İntisâr*, s.32-33.
255) Hayyât, *el-İntisâr*, s.33.
256) Sarah Stroumsa, *İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, s.27.
257) Sarah Stroumsa, *İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, s.27-28.

leli becerilerdir. Hz. Muhammed'e iliştirilen mucizeler de bu türdendir. Söz gelimi, İsra mucizesi, böyledir; Mekke ile Kudüs arası çok uzak değildir, bir insanın bu şehirlerin birinden gelip diğerine bir gecede dönmesi olasıdır. Bu yüzden Kudüs'e gidip gelmenin mucize olarak sunulması bir hileden başka bir şey değildir. Yine peygamberin geleceği öngörme becerisi, mucizelerle ilişkili değildir; eskiden beri herhangi bir astrolog bunu yaptığını iddia etmektedir.[258] Hadislerde Hz. Muhammed'e iliştirilen mucizelere gelince, bunlar da sorunludur. Varsayılan mucizeler gösterilirken peygamberin ne yaptığını gözlemleyebilecek kadar yakınında çok az sayıda insan bulunuyordu. Bu kadar az sayıda insanın verdiği bilgiler güvenilir olmaz. Zira bu kadar az sayıdaki insanın yalan söylemede gizlice anlaşma olasılıkları saf dışı edilemez. Kaldı ki, Muhammed'in ortaya koyduğu *Kuran* da, çoğunluk bile olsa insanların yanılabileceğini söylemektedir. Söz gelimi, Yahudiler ve Hıristiyanlar İsa'nın çarmıha gerildiğini ve gerçekten öldüğünü gördüklerini söylerler; oysa *Kuran* onların aksini ileri sürer. Eğer bu kadar çok sayıda insanın yaptığı beyanat güvenilir değilse, Muhammed'i izleyen bir avuç insanın beyanatı niçin güvenilir olsun?[259] İslam'ın kutsal kitabı *Kuran*'ın doğruluğunun kanıtı olarak sunulan dilsel yönden mucize olduğu savı da gerçeği yansıtmaz. Eğer Muhammed'e Kureyşliler bir yanıt vermemişlerse, bu ya buna ayıracak vakitlerinin olmaması ya da eğitim eksikliklerinden kaynaklanmış olmalıdır. Öte yandan herhangi bir Arap (yani Muhammed) Arapçayı iyi bir biçimde öğrenip, diğer Arapları bu konuda geride bırakabilir. *Kuran*'ın güzel sözler içermesi onun mucizevi ve doğru olduğunun kanıtı olamaz. Kaldı ki bu iddia da doğru değildir; çünkü *Kuran* birbiriyle çelişen ve saçma iddialarla doludur. Şu halde onun Tanrı'nın sözü olması olanaksızdır.[260] Ayrıca Arap dilinde yazılmış bir yapıtın edebî güzelliği, sadece Arapları bağlar. Diğer uluslardan olan insanlar için *Kuran*'ın dilsel yönden mucize olduğu yargısı hiçbir anlam ifade etmez. İbn er-Râvendî'nin dinsel pratikleri de eleştirdiği anlaşılmaktadır. Ona göre dua etmek, hacda taş atmak, bir taş yığını olan Kabe etrafında dönmek, arınmaya hizmet etmeyen etkinliklerdir. Hac esnasında Safa ve Merve tepesi arasında gidip gelmekle, Mekke'deki, İbn Kubeys tepesi ya da başka bir tepe arasında gidip

---

258) Sarah Stroumsa, *İbn el-Ravendi ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, s.29.

259) Sarah Stroumsa, *İbn el-Ravendi ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, s.28-29.

260) Sarah Stroumsa, *İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, s.28.

gelmek arasında, yine Kabe ile diğer evler arasında ne fark vardır?[261] İbn er-Râvendî'ye göre, evren bir bütün olarak öncesizdir; ayrıca evrendeki olguları gözlemlemek, kimi düşünürlerin ileri sürdüğü gibi tevhit (Tanrı'nın tekliği) öğretisinden çok dualizme (ikiciliğe) işaret eder. Eğer evrendeki iyilikler iyi bir Tanrı'nın kanıtı sayılırsa, kötülükler de kötü bir Tanrı'nın kanıtı sayılmalıdır.[262]

İbn er-Râvendî, bu cüretkâr düşünceleriyle Tanrı'yı inkâr ediyor muydu? Buna, evet demek mümkün değildir. Belki evreni öncesiz saydığı için Tanrı'yı yadsıdığı sonucu çıkarılmış olabilir, fakat İslam felsefe geleneğinde, zamanda öncesizlik ve özsel (zati) öncesizlik arasında ayrım yapıldığını, bu ayrımın felsefe çevrelerinde yaygın olduğunu; bu ayrımı yapanların evreni zamanda öncesiz saydıklarını ve Tanrı'yı inkâr etmediklerini biliyoruz. Bu bakımdan, dehriyûn ile modern anlamdaki materyalizm ya da Tanrı'yı inkâr kastediliyorsa, İbn er-Râvendî'nin, kurulu dinleri inkâr etmesine rağmen, bir materyalist olmadığını söylemek gerekir. Onun peygamberlik karşıtı söz konusu fikirlerinin temelinin kelâm kıtaplarında adından sık sık söz edilen Hint kökenli Berâhime fırkasına ya da İran Şehri'nin Hintlilerin görüşlerini işlediği eserlerine dayandığı söylenebilir. Yine evrende iyilik ve kötülükten yola çıkıldığında, bir değil iki Tanrı'nın kabulünün daha makul olduğu savının, Mecusilikten izler taşıdığı ileri sürülebilir.

I.4.b. Tabiatçı felsefe tasavvuru

Bunlar, Gazzâlî'ye bakılırsa, doğayı, insanı, hayvan ve bitkileri inceleyen ve daha çok tabiat ile uğraşan filozoflardır. Bu uğraşları, doğada, insan ve hayvan bedenindeki olağanüstü düzeni görmelerine neden olmuş; bu yüzden bir Tanrı'ya inanmışlardır. Ancak peygamberliği ve ahireti inkâr etmişlerdir.[263] Modern çalışmalarda deist olarak da nitelenen bu gruba, Câbir b. Hayyân (öl. 815), Ahmed b. Tayyip es-Serahsî (öl. 889) ve Ebû Bekr Zekeriyyâ er-Râzi (öl. 925) örnek olarak gösterilmektedir.[264] Cabir b. Hayyân, simya ile uğraşan, evreni anlamanın yolunun simyadan geçtiğini ileri süren, bu konunun halka açılmasına karşı olduğu için, ezetorik bir dil kullanan bir düşünürdür. Onun evrenin sırrının çözülebilmesi için, felsefe taşının bulunması

---

261) Sarah Stroumsa, *İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, s.29.

262) Hayyât, *el-İntisâr*, s.32-33.

263) Gazzâli, *el-Munkiz*, s.11-12.

264) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 80-84; Hüseyin Sarıoğlu, *Ortaçağ Felsefesi II*, s.9-10.

gerektiğine inandığı söylenir.[265] Kindî'nin öğrencisi olduğu söylenen Serahsî akılcı, şüpheci serbest bir süşünür olarak anılır ve Abbasi halifesi Mutezid'in sarayında uzun süre barınmıştır.[266] Birûnî'nin (öl. 1048) aktardığına göre, o, peygamberleri şarlatan olarak görmüş, dinsel konulardaki şüphelerini sadece halifeye açmakla kalmamış, halka yaymak için kitaplar da kaleme almıştır.[267] Onun bu fikirleri yüzünden anılan halife tarafından öldürtüldüğü söylenmektedir.[268] Ünlü tabip Ebû Bekr er-Razî de, simya ile ilgilenmiş bir düşünürdür ve değersiz madenleri altına çevirmek için uğraşmıştır. Fakat Câbir b. Hayyân filozof kimliği ile anılmamasına karşın Ebû Bekr Râzî filozof kimliği ile şöhret bulmuştur. Tıp alanındaki *el-Hâvî* adlı yapıtının yanında, *et-Tıb er-Rûhânî, es-Sîre el-Felsefiyye, Ahlâk et-Tabîb, Makâle fî Mâ Ba'de et-Tabîa, Makâle fî Emâreti İkbâl ve ed-Devle* gibi yapıtları bize değin ulaşmıştır. O, *es-Sîre el-Felsefiyye*'de Sokrates-Platon'un yolunda olduğunu ilan etmiş[269], *et-Tıb er-Rûhânî* adlı yapıtında da Platon'un üç parçalı nefs öğretisinden yola çıkan, aklın öfke ve şehvet yetilerini denetlemesini ilke edinen bir ahlak öğretisi geliştirmiştir.[270] Bu yapıtlarına bakıldığında, münzevî bir yaşam biçimini tercih ettiğini söylemek olasıdır. Onun elimizdeki yapıtlarında yer almayan, din karşıtı kimi düşüncelere sahip olduğu aktarılır. Bu düşüncelerini, *Mehârik el-Enbiyâ, Hiyel el-Mütenebbîn, Nakz el-Edyân* gibi yapıtlarında ortaya koyduğu söylenir. Özellikle çağdaşı Şii düşünür Ebû Hâtim er-Râzî'nin onun peygamberliği yadsıdığını ileri sürdüğü görülmektedir.[271] Ona iliştirilen düşüncelere bakılırsa, peygamberliği ve din kurumunu reddederken 'her insanda eşit olarak bulunan tanrısal kökenli aklın evreni araştırmada, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmada yeterli olduğu' görüşüne dayandığı anlaşılmaktadır.[272] Tıp alanında önemli bir otorite olan ve bu yüzden Arapların Galen'i diye adlandırlan Ebû Bekr er-Râzî'nin, Latin dünyasındaki meşhur adıyla Rhases'in, Hint kökenli peygamberliği yadsıyan akımların fikirlerini aktaran İran Şehrî'den etkilendiği ve görüşlerini onun diliyle aktardığı kaydedilir. Ona göre felsefe, İslam dünyasında genelde savunulduğu gibi salt seçkinlere değil, herkese açık

---

265) Hüseyin Sarıoğlu, *Ortaçağ Felsefesi II*, s.9-10.

266) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.81.

267) F. Rosenthal, *Ahmed b. At-Tayyip as-Sarahsi*, New Haven 1943, s.132.

268) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.81.

269) Ebû Bekr Zekariyyâ er-Râzî, *es-Sîre el-Felsefiyye*, nşr.: P. Kraus, Beyrut 1999, s.99-101.

270) Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, Resâ'il Felsefiyye, nşr.. P. Kraus, Beyrut 1982, s.26 vd.

271) Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, neşr.: Salah es-Savi-Gulam Rıza Avani, Tahran 1977, s.5 vd.

272) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.87 vd.

bir etkinliktir ve insan mutluluğu için biricik kurtuluş yoludur. İnsan ruhu ancak felsefi düşünce sayesinde, bu dünyanın kirinden ve pasından arınabilir ve öbür dünyada mutluluğa ulaşır. İnsan az da olsa felsefeyle ilgilenir, bazı şeyleri kavrama gücüne ulaşırsa, arınır ve kurtuluşa nail olur. Bu bakımdan kendini gerçeğe ve araştırmaya veren ve bu konuda çaba harcayan herkes, kendini kurtaracak yola girmiştir.(273) Yaratılıştan akıl bakımından eşit olan insanlar, felsefe eğitimi aracılığıyla iyiyi ve kötüyü, yararlı ve zararlıyı birbirinden ayırabilir ve tanrısal unsurların bilgisini elde edebilir. Bu nedenle, Tanrı'nın, insanlardan birisini, onlara doğru yolu göstermek için peygamber olarak seçmesi ve onu ayrıcalıklı kılması hikmete aykırıdır.(274) Tanrı'nın hikmetine ve merhametine yaraşan şey, dünya ve ahirette yararlı ve zararlı olan şeylerin bilgisini bütün kullarına eşit bir biçimde ilham etmek ve insanları birbirinden üstün tutmamaktır. Böylece insanları felakete sürükleyen görüş ayrılıkları ve çekişmeler de ortadan kalkmış olur.(275) İnsan için tek yol göstericisi tanrısal ilhama mazhar olan akıldır. O, aklı bir parça aşkınlaştırarak, ona ilişkin yargısını şöyle ifadelendirir:

> Tanrı bize, kendisi aracılığıyla, şimdi ve gelecekte elde edebileceğimiz en değerli yararı elde etmemiz için aklı vermiştir. (...) Akıl aracılığı ile kendimiz için yararlı olan ve hayatımızı güzelleştiren her şeyi elde ederiz. Onunla, kapalı ve uzaktaki şeyleri, bizden gizlenmiş olanları biliriz. (...) Yine biz onun aracılığıyla, Tanrı'nın bilgisine varis olduk. (...) O yargılayıcı iken biz onu yargılayamayız. O denetleyici iken biz onu denetim altına alamayız. Emreden o iken biz ona emredemeyiz. Her şeyde ona başvurmalı ve tüm sorunlar hakkında onunla hüküm vermeliyiz. O bize nasıl davranmamızı emrediyorsa öyle davranmalıyız.(276)

Ebû Bekr er-Râzî'ye göre, tanrısal hikmet, merhamet ve aklın tutarlılığı bakımından ele alındığında, peygamberler ve dinler birbirlerini reddettikleri için yadsınmaları gerekir. Tanrısal olan şeyler birbiriyle nasıl çelişir? Bu, tanrısal hakikatin birliği ilkesine terstir.(277) Filozofların farklı görüşlere sahip olmaları anlaşılabilir bir şeydir; onların görüş ayrılıkları, batıl ve sapıklık ola-

---

273) Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s.13.

274) Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s. 5; Abdurrahman Bedevî, "Muhammed İbn Zekeriyyâ el-Râzî", çeviren: Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*, cilt: II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 60-61.

275) Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s.5.

276) Ebû Bekr er-Râzî, *et-Tıb er-Rûhânî*, s.17-19.

277) Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s.5-6.

rak nitelenemez. Çünkü çalışan, didinen kimse amacına ulaşamasa da, doğru yoldadır. Ruh düşünme ve araştırmadan başka yolla arınamaz.[278] Oysa ilahi kökenli olduğu söylenen dinlerin ve peygamberlerin birbirlerini reddetmeleri kabul edilemez ve bu durum, hakikati salt kendi öğretilerine indirgemeleri yüzünden tarih içerisinde sürekli dinsel savaşlara neden olmuştur. Bu yönüyle dinler, insanlığa barış getirmemiştir. Aslında dine ve din önderlerine bağlılık ussal bir durum da değildir. Çünkü dine bağlılığın nedeni korku, taklit, gelenek ve devletin hizmetinde bulunan din adamlarının nüfuzu ve safkimselerin hayal gücünü etkileyen törenlerdir. Bu nedenle, din önderlerine inananlar, zayıf düşünceli insanlar ya da kadın ve çocuklardır.[279] Peygamberlerin getirdiği kitaplara inanan kimseler, hurafelere inanmış demektir; hurafelere inanan ise, cehalet ve taklitte ısrar eden kişidir. Böylesi bir kişinin, felsefi düşünceyle ilgilenmesi beklenemez.[280] İnsanları felsefeye düşman eden, hurafelerle dolu kutsal kitapların hiçbir değeri yoktur. Platon, Aristoteles, Euklides, Hipokrates, Galen gibi düşünürlerin yapıtları, insanlığa kutsal kitaplardan daha çok hizmet etmiştir.[281] Rahat, huzur ve barış içinde bir toplum kurmak için peygamberler ve onların getirdiği şeriatın zorlamaları yersizdir. İnsanlığın korunması ve toplumun sağlamlaştırılması, din ve din adamlarına bağlılığa dayanmaz;[282] bu yüzden, dine zarar veriyor diye, hakikatin açıklanmaması gerektiği düşüncesini savunmak saçmadır. Ayrıca, dinlerce savunulan yoktan yaratma düşüncesi de yanlıştır. Eğer böyle bir şey olsaydı, bu kolay olduğu için Tanrı her seferinde yoktan yaratırdı. Oysa bu deneyimlerimize terstir.[283]

Ebû Bekr er-Râzî, bu cüretli düşüncelerine karşın ne ateist ne de materyalist bir düşünürdür. Her şeyden önce o, Hint kökenli bir düşünce olan tenasühe inanmış; büyük olasılıkla Harran Sabiiliğinin etkisiyle 'Tanrı, ruh, madde, mekân ve zaman' olmak üzere beş öncesiz ilke benimsemiş, varlığın ortaya çıkışında bu ilkelere dayanmıştır.[284] Ona göre, aktif olan Tanrı, hiçbir zorunluluk olmaksızın evreni yaratmış, evreni yaratması, yaratma zamanı-

---

278) Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s.13.

279) Abdurrahman Bedevî, *Muhammed İbn Zekeriyyâ el-Râzî*, s.61.

280) Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s.14.

281) Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜİF Dergisi*, Sayı: 5, Samsun 1991, s.9.

282) Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, s.9.

283) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.94.

284) Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s.11 vd.: Abdurrahman Bedevî, *Muhammed İbn Zekeriyyâ el-Râzî*, s.57-60.

nı belirlemede, kendisi gibi aktif ve bilgi sahibi olan öncesiz tümel-evrensel ruhu gerektirmiştir. Tümel-külli ruh, evreni meydana getirmek üzere diğer bir öncesiz ilke olan maddeyi (heyûlâ) harekete geçirme arzusu ve iştiyakı içinde olmuştur. Külli-tümel ruh, Tanrı kadar bilgili ve kudretli olmadığından kurmak istediği bu ilişkide kaosa neden olmuştur. Sonsuz merhameti ve hikmeti gereği nefsin bu durumuna acıyan Tanrı, ona yardım ederek evreni meydana getirmiştir. Eğer ruh maddeye arzu ve iştiyak duymasa, Tanrı da ona acıyıp yardım etmeseydi, evren var olmayacaktı.[285] Bu düşünceler açıkça mistik-gnostik Yeni Platoncu ruhun düşüşü öğretisini çağrıştırmaktadır. Ebû Bekr er-Razî'nin, kurulu dinleri yadsıması, felsefeyi dinlerden, filozofu da peygamberden üstün sayması; öncesiz ilkeleri ile birlikte ele alındığında, döneminin felsefî birikimi doğrultusunda bireysel kurtuluşu temele alan felsefî nitelikli bir inanç sistemi kurma çabası olarak değerlendirilebilir. Ama burada bir noktanın daha altını çizmekte yarar vardır. Ebû Bekr er-Râzî'ye iliştirilen anılan görüşler, doğrudan onun yapıtlarına dayanmamaktadır; çünkü anılan görüşleri içerdiği söylenen yapıtları bize değin ulaşmamıştır. Bu yüzden onun din karşıtı olarak sunulan görüşlerini, onun karşıtlarının aktardığı pasajlardan öğrenmekteyiz. O, bize değin ulaşan *et-Tıb er-Rûhânî* adlı yapıtında, kendisine iliştirilen yukarıdaki görüşlerle çelişir bir biçimde, dine olumlu yaklaşmakta ve hatta doğru şeriatın ilkelerine uygun yaşamayı, ölüm korkusunu yenme ve öldükten sonraki yaşamda mutlu olmanın temel koşulu saymaktadır.[286] Nitekim şöyle demektedir:

> Adil ve erdemli olup, hak olan şeriatın (eş-şeria el-muhikka) kendisine yüklediği bütün ödevleri yerine getiren kimsenin ölümden korkması gerekmez. Çünkü bu şeriat ona zafer, sükûnet ve sonsuz mutluluk vaad eder.[287]

Ebû Bekr er-Râzî, kurulu dinleri ve peygamberliği yadsımış olsa bile, onun elimize ulaşan *et-Tıb er-Rûhânî* ve *es-Sîre el-Felsefiyye* adlı yapıtları incelendiğinde, natüralist bir filozoftan çok, bedene düşmüş olan ruhu bedenden kurtarıp arındırmanın peşinde olan, haz karşıtı, maddeden uzaklaşmayı temele alan mistik-spiritüalist bir filozofla karşı karşıya olduğumuzu söylemek daha doğru gözükmektedir. Bu yüzden onun natüralist olarak tanımlanışı ihtiyatla karşılanmalıdır.

---

285) Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâm en-Nübüvve*, s.22.

286) Hasan Aydın, "Ölüm Korkusu Karşısında Felsefenin Tesellisi: Marcus Tullius Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî", *Felsefe Dünyası*, sayı: 54, 2011/2, s.27-52.

287) Ebû Bekr er-Râzî, *et-Tıb er-Rûhânî*, s.95-96.

I.4.c. İlahî/metafizik felsefe tasavvuru

Gazzâlî'ye bakılırsa, ilahiyatçıların/metafizikçilerin (ilahiyyûn) felsefe tasavvuru, ilk iki felsefe tasavvurunun karşısında konumlanır. Sokrates, Platon ve Aristoteles ile onların etkisinde felsefe yapanları bu gruba dâhil etmek gerekir.[288] Gazzâlî'nin Bâtıniliğin temeline oturttuğu, Pythagoras ve onun düşüncesinden yola çıkan bâtıni hareketleri[289] de bu kapsama sokmak mümkündür. Bu durumda, Eski Yunan'da ortaya çıkıp, İslam dünyasında izdüşümü olan, onu İslam'ın dünya görüşüyle bütünleştirmeye çalışan, Tanrı ve peygamberlik kurumuna olumlu yaklaşan tüm İslam filozoflarını bu grup altında birleştirmek olanaklı hale gelmektedir. Şu halde, İslam dünyasında meşşaî, batınî (İhvân es-Safâ) ve işrakî hareket ile kimi düşünce tarihçilerinin felsefe tasavvurunu ilahiyyûn kapsamında değerlendirebiliriz.

Metafizik felsefe tasavvuruna sahip ilk hareket, Meşşaiyyûn yani İslam Aristotelescileridir. Aslında İslam dünyasında felsefe deyince akla gelen de büyük ölçüde bu gruptur. Felsefe çevrelerinin geliştirdiği, epistemoloji, ontoloji ve aksiyolojide belirleyici olan da bu gruba mensup düşünürler olmuştur. Gazzâlî'nin felsefe tasnifinde ilahiyyûn olarak adlandırdığı bu gruba, Kindî, Amirî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bacce, İbn Rüşd gibi filozoflar girmektedir. Onların genelde, İslam Aristotelescileri ve İslam Yeni Platoncuları olarak adlandırıldıkları görülür. İbn Rüşd'ü istisna edersek, bu filozofları Aristotelesci olarak nitelemek çok doğru olmasa gerekir. Bunun temel nedeni, onların yanlışlıkla Aristoteles'e mal edilen ama Yeni Platoncu yazarlarca kaleme alındığı anlaşılan *Kitâb Usulucya, Kitâb fî Hayr el-Mahz, Sırr el-Esrâr* gibi yapıtlarla, Yeni Platoncu yorumculara dayanmalarıdır.[290] Bu nedenle, Meşşailerde, Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin Yeni Platoncular eliyle mistik bir kılığa sokulmuş biçimiyle karşılaşılır. Bu ekolü, ilk İslam filozofu olarak[291] adlandırılan ya da daha doğru bir deyişle kelâmdan felsefeye ge-

---

288) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.12-13.

289) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.27.

290) M. Kaya, apokrif/sahte eserlere dayanma konusunda şöyle demektedir: "Fârâbî, el-Cem Beyne Re'yey el-Hakimeyn'de Aristoteles'i savunurken, *Esulucya* adlı sahte esere dayanmakla birlikte, bu konuda tereddütler de gösteriyordu. Sadece iyi bir Aristotelesçi olarak tanına İbn Rüşd ise, bu sahte eserden hiç söz etmemiş ve alıntılar yapmamıştır." Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.290-291.

291) Felix Klein-Franke, Kindî'nin genellikle ilk Müslüman filozof olarak kabul edildiğini belirttikten sonra, şu anlamlı değerlendirmeyi yapmaktadır: "Ancak bu, Müslümanların Kindî'den önce Yunan felsefî fikirleri hakkında hiçbir malumata sahip olmadıkları anlamına gelmez. Aksine ilk

çişi sağlayan[292] ve Mütevekkil zamanına değin sarayda danışmanlık yapan Kindî (öl. 873) ile başlatmak gelenekselleşmiştir. O, *Kitâb fî el-Felsefe el-Ûlâ, Risâle fî el-Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe, Risâle fî el-Akl, Risâle fî Mâhiye en-Nefs, Risâle fî Mâhiye en-Nefs ve er-Rü'ya, Risâle fî el-İbâne an Sucûd el-Cirm el-Aksâ, Risâle fî el-Fâ'il el-Hakk el-Evvel et-Tâm ve el-Fâ'il en-Nâkıs Ellezi Huve bi el-Mecâz, Risâle li Def el-Ahzân* gibi pek çok felsefi risale kaleme almıştır.[293] Kindî, *Kitâb fî el-Felsefe el-Ûlâ*'da felsefeyi insan sanatlarının en üstünü ve en değerlisi olarak görmüş[294], felsefeye yönelen eleştiriler karşısında, tıpkı Aristoteles gibi, 'felsefeyi reddetmek de felsefe yapmaktır' diyerek savunmuştur.[295] Buna rağmen, dini felsefeden üstün görmüş, onun aklî-felsefi yorumunu savunarak[296] felsefeyi dinin hizmetinde olan bir etkinlik olarak konumlandırmıştır. Bu bakımdan onun kelâmla felsefe arasında bir yerde konumlandığını söylemek daha doğrudur. Bu bağlamda onun, Yahya en-Nahvî'nin zamanda yaratılışı savunan fikirlerini anımsatan kelâmın

---

Mu'tezilî kelâmının, kısmi de olsa birtakım felsefî malumata sahip olduğu söylenebilir. Onların başlıca temsilcilerinden bazıları -Ebû'l-Huzeyl el-Allaf ve Nazzâm- belli bazı Yunan felsefî esasları temelinde inşa edilmiş bir bir kelâm geliştirmişlerdi. Nitekim mütekellim Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Aristo'yu Ebû'l-Huzeyl el-Allaf'ın bazı öğretilerinin kaynağı olarak gösterir ve Bağdadî de, Nazzâm'ı, maddenin sonsuz olarak bölünebilirliği Yunan filozoflarından almış olmakla suçlar. Yunan felsefesinin, erken devir Mu'tezile kelâmı üzerindeki tesiri açıktır ve bu durum, erken devir Müslüman mütekellimler ve mezhepler tarihçileri tarafından da ifade edilmiştir. Fakat bu tesir nispeten marjinal kalmıştır. Çünkü Mu'tezilî mütekellimlerin hiçbiri, ilgi sahaları dışında kaldığı için, Yunan felsefesi hakkında ansiklopedik bir sistem kurup geliştirmemiştir. Bu hedefi güden kişi Kindî idi ve bundan dolayı haklı olarak ilk Müslüman filozof olarak adlandırılabilir. Felix Klein-Franke, "Kindî", çeviren: Ş. Öçal ve H. T. Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, cilt: I, ed. S. H. Nasr ve O. Leaman, Açılım Kitap, İstanbul 2007, s.201.

Bkz. A. F. El-Ehwany, *Kindî*, çeviren: Emrullah Yüksel, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi içinde, sayı: 9, Erzurum 1990, s.22-38.

292) Mahmut Kaya, 'İslâmî bilimlerin dizgeleştirildiği, yabancı bilim, düşünce ve kültür ürünlerinin Arapçaya çevirilerinin Beyt el-Hikme çevresinde en verimli bir düzeye ulaştığı, kelâm ve felsefe arasındaki spekülasyonların alabildiğince yoğunlaştığı, çeşitli din ve mezhepler arasındaki mücadelelerin devam ettiği 9. yüzyılda yaşamış olan Kindî'yi, bu alanlardaki çalışmalara en üst düzeyde katılan ve İslâm düşünce geleneğinde kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ilk İslâm filozofu olarak niteler. Mahmut Kaya, "Kindî'nin Hayatı," *Felsefî Risâleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s.XII.

293) Kindi, *Felsefi Risaleler*, çeviren: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s.1 vd.

294) Kindî, *Fî Felsefe el-Ûlâ*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, tah.: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978, s.102 vd.

295) Kindî, *el-Felsefe el-Ûlâ*, s.102-105.

296) Kindî, *el-İbâne an Sucûd el-Cirm el-Aksâ*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, tah.: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978, s.245 vd.

yaratma teorisine meylettiğini belirtmemiz gerekir.[297] O, felsefe çevreleri içinde İbn Rüşd'le birlikte sudûrcu teoriye yönelmeyen nadir düşünürler arasındadır. Anlaşıldığı kadarıyla, *Risâle fî el-Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe* adlı eseriyle felsefi sözlük oluşturarak bir felsefe dili kurmaya çalışmış[298], bu çabasına Arapçaya yapılan çevirilerin dilini düzelterek devam etmiştir. Aristoteles ve Platon'un eserlerinin basit bir özetini ortaya koymuş[299]; *Risâle fî Mâhiye en-Nefs, Risâle fî Mâhiye en-Nefs ve er-Rü'yâ* adlı yapıtlarında, ilk kez nefs ve rüya öğretisini gündeme getirmiş, maddeden ve maddi dünyadan uzaklaştıkça nefsin gerek uyku gerekse uyanıklık halinde hakikatin bilgisine ulaşabileceğini savunmuş[300]; *Risâle fî el-Akl* adlı eserinde Yeni Platonculuktan yola çıkarak mistik tecrübeye açılan akıllar teorisini gündeme getirmiştir. Buna göre akıl, sürekli fiil halinde bulunan etkin akıl, nefste güç ya da yetenek halinde bulunan akıl, nefste güç halinden fiil haline çıkan akıl ve beyânî akıl olarak dört türdür. Ona göre, kazanılmış akıl, tümellere ilişkin bilgisini, sürekli fiil halinde olan etkin akıldan alır. Etkin akıl verici, nefs ise alıcıdır. Çünkü nefsin akletmesi güç halinde, etkin aklınki ise fiil halindedir. Güç halinde bulunan her şey, fiil durumunda başka bir şey kanalıyla fiil haline çıkarılmalıdır.[301] O, epistemik olarak, insanın dışında tanrısal bir ilke olarak görülen etkin akıl karşısında insanı edilgin kıldığı gibi, eylemsel bakımdan da, Tanrı karşısında insanı mecazi özne olarak konumlandırmıştır.[302] Yine o, Platon'un dört erdemini, yani hikmet, cesaret, iffet ve itidali[303]; Aristoteles'in dört neden öğretisini, yani fail, gâî, sûrî ve maddi neden anlayışını ilk kez ele almış, ağırlığı gâi/erek nedene vermiştir. Böylece evrene ereksel yaklaşmıştır.[304] Öte yandan insanın bu dünyadaki

---

297) Kindî, *el-Fâ'il el-Hakk el-Evvel et-Tâm ve el-Fâ'il en-Nâkıs Ellezi Huve bi el-Mecâz*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, tah.: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978, s.183-184; Kindî, *Fî el-felsefe el-Ûlâ*, s.161

298) Kindî, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, tah.: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978, s.165 vd.

299) Kindî, *Risâle fî Kemmiyye Aristûtâlîs ve mâ Yuhtâc fî Tahsîl el-Felsefe*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978, s.364 vd.

300) Kindî, *Riâle fî Mâhiye en-Nevm ve er-Rü'yâ*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, tah.: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978, s.297-297.

301) Kindî, *Risâle fî el-Akl*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, tah.: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978, s.354 vd.

302) Kindî, *el-Fâ'il el-Hakk el-Evvel et-Tâm ve el-Fâ'il en-Nâkıs Ellezi Huve bi el-Mecâz*, s.183-184.

303) Kindî, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe*, s.178-179.

304) Kindî, *el-Felsefe el-Ûlâ*, s. 101; Kindî, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe*, s. 170; Kindî, *el-İbâne an el-İlle el Karibe li el-Kevn ve el-Fesâd*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, tah.: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978, s.218-219.

üzüntü ve kederlere aldırmaması gerektiğini savunan Stoacı bir temele geri götürülebilecek *Risâle li def el-Ahzân* adlı bir risale de kaleme almıştır.(305) Risale, Boethius'un felsefenin tesellisini anımsatmaktadır.

Meşşaî geleneğe dâhil edilen ve muallim es-sânî diye anılan Türk kökenli Fârâbî (öl. 951), aslında İslam dünyasında Yeni Platoncu felsefenin gerçek kurucusudur.(306) *İhsâ' el-Ulûm, Kitâb el-Ahlâk, Kitâb el-Hurûf, Ta'lîm es-Sânî, Kitâb el-Burhân, Uyûn el-Mesâ'il, Risâle fî Me'an el-Akl, es-Siyâse el-Medeniyye, Tahsîl es-Sa'ade, el-Medîne el-Fâzıla, Ta'likât, Risâle fi Mâhiye en-Nefs, Risâle fî el-Hikme* gibi yapıtlar(307) kaleme alan Fârâbî, Kindî'nin kurmaya çalıştığı felsefi mirasını devralmış ve geliştirmiş gibi gözükmektedir. O, Aristoteles'in mantık kitaplarını şerh etmesi, onu düzeltmeye çalışması ve geliştirmesi(308), yine onun metafiziğini özetlemesi(309), sahte Aristoteles yazını içinde İslam dünyasına intikal eden Plotinuscu sudûr ve kozmik akıllar teorisini(310) ilk kez gündeme getirmesi bakımından önemlidir. Onun kozmik akıllar teorisinde, Harran Sabiiliğinin köklü bir etkisi vardır. O aynı zamanda *Kitâb el-Cem Beyn er-Re'yey el-Hakîmeyn el-Eflâtûn el-İlâhî* ve *Aristutâlîs* adlı risalesiyle Aristoteles'le Platon'un görüşlerini de uzlaştırmaya çalışmıştır.(311) Bu uzlaştırma girişimi Helenistik döneme değin geriye gitmektedir. Onu önemli kılan bir diğer unsur, Kindî'de temelleri atılan nefs ve akıllar teorisini geliştirerek, bir peygamberlik doktrinini geliştirmesidir.(312) Onun, oluşturduğu bu teori ile din ile felsefe ilişkisini kuramsal bir zemine oturtan özgün bir yaklaşım ortaya koyduğu; özellikle filozofun bilgisiyle peygamberin bilgisini aynı kaynağa, yani etkin akla bağladığı; dini hayal gücü, felsefeyi akılla ilişkilendirdiği ve filozofu peygamberden üstün gördüğü anlaşılmaktadır.(313) Ona göre din ve felsefe çelişmez; ancak din sıradan kitlelerin/avamın hakikati, felsefe ise seçkinlerin/havasın

---

305) Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, neşr.: A. Bedevi, Resâ'il el-Felsefiyye, Bingazi 1973, s.6 vd.

306) Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.103.

307) H. Gazi Topdemir, *Farabi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s.18-24.

308) H. Gazi Topdemir, *Farabi*, s.54 vd.

309) Fârâbî, *Kitâb el-Hurûf*, metin ve çeviri bir arada, çeviren: Ö. Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2008, s.1 vd.

310) Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla (İdeal Devlet)*, çeviren: Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2011, s.45 vd.

311) Fârâbî, *Kitâb el-Cem' Beyn Re'yey el-Hakîmeyn*, Beyrut 1997, s.51-52.

312) Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s.89-95 vd.

313) Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s.92; Fârâbî, *Tahsîl es-Sa'ade*, Beyrut 1995, s.88-89.

hakikatidir. Din, sıradan kitlelere/avama seslendiği için, onların bilişsel seviyelerine ve kültürlerine uygun simgeler kullanır. Oysa felsefe yalın akılsal hakikatler içerir.[314] Ona göre, dini filozoflar yorumlarsa, dinle felsefe çelişmez; ama kelâmcılar yorumlarsa, o zaman sahte bir din ortaya çıkar. Fârâbî, felsefe ve dinle mutluluk arasında da bir ilişki kurar ve bunu siyaset felsefesiyle ilişkilendir. O, bu bakımdan İslam dünyasında mutluluk odaklı, erdem odaklı siyaset felsefesinin kurucusu sayılır. Fârâbî, dünyevi hazları esas alan mutluluğu eleştirir ve onu değişmez/tanrısal olanda arar ve onu cebraille özdeşleştirdiği etkin akılla birleşmede görür.[315] Şu halde siyasetin ödevi de, yöneticinin eşliğinde halkın mutluluğunu sağlamaktır. Ona göre, sultan, reis, imam iyi olursa toplum erdemli, kötü olursa toplum cahil toplum haline gelir.[316]

İbn Sînâ'nın (öl. 1037) felsefi yaşantısı[317] genel olarak iki dönem olarak ele alınır. İlki Aristotelesçi, ikincisi ise Meşrıki Hikmet dönemi olarak ifade edilir.[318] O, ilk dönemine ait *Şifâ, Necât, Uyûn el-Hikme* ve *Danışnamei Âlî* gibi yapıtlarında büyük ölçüde Fârâbî'nin oluşturduğu felsefi teorilere bağlıdır; ancak dil ve sistem bakımından onu geliştirmiştir.[319] Nitekim otobiyografik bir rivayet, onun Fârâbî'ye çok şey borçlu olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu rivayete göre, kırk kere okuduğu ve hemen hemen ezberlediği halde ne kastettiğini anlayamadığı Aristoteles metafiziğinin sırlarını ona, Fârâbî'nin *Aristoteles'in Metafiziğinin Amaçları* adlı yapıtının açıklamasıdır.[320] Kozmoloji, psikoloji, akıl kuramı, peygamberlik görüşü gibi konularda Fârâbî'ye benzer doktrinler geliştirir.[321] Onun kozmolojik akıllar teorisinde de, Harran Sabiiliğinin köklü bir etkisi vardır. O, Fârâbî'nin zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımını geliştirir, sudûr teorisini onaylar, oluşu kozmik akıllar vasıtasıyla açıklar, din-felsefe ilişkisinde, peygamberi filozoftan üstün tutmanın dışında Fârâbîci teoriyi aynen yineler. İkinci döneminde, *el-Hikmet el-Meşrıkiyye, el-*

314) Fârâbî, *Tahsîl es-Sa'âde*, Beyrut 1995, s.88-89.

315) Fârâbî, *et-Tahsîl es-Sa'âde*, Beyrut 1995, s.25 vd.

316) Hasan Aydın, *Dinî-Felsefî Temelleri Işığında Fârâbî'nin Eğitim Ütopyası*, Kelam Araştırmaları, 8:1, 2010, s.123-150.

317) A. M. Goichon, *İbn Sînâ, Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çeviren: İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993, s.17 vd.

318) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzân*, s.71.

319) Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.119.

320) Kıftî, *Târih el-Hukemâ*, s.416-717.

321) Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.119 vd.

İşârât ve et-Tenbihât, Risâle fî el-Işk, el-Tayr, Hay b. Yakzân, Namaz, Kader, Nefs Kasidesi gibi sembolik içerikli yapıtlarıyla, anlaşıldığı kadarıyla mistik bir felsefe tasavvuru olan hikmet el-meşrıkiyyeye yönelir.[322] Böylece, Batı felsefesi olarak gördüğü Aristoteles felsefesinin karşısına Doğu felsefesini koyar. Bu sembolik yapıtlara bakıldığında, Platoncu ruhun bedene düşüşü ve beden hapishanesinden bilgelik aracılığıyla kurtuluşuna benzer temalarının etkin bir işlev yüklendiği, nihai kurtuluş için etkin akla doğru yapılan yolculuğun işlendiği görülür.[323] Bu dönemde İbn Sînâ, Aristoculuktan uzaklaşmış, kozmik oluşu aşkla açıklayan[324], bilgiyi tümüyle mistik aydınlanmaya indirgeyen, gnostik bir düşünüre dönüşmüştür.[325]

Meşşaî gelenek İslam'ın batısında, yani Endülüs'te, İbn Bacce (öl. 1138) ve İbn Rüşd (öl. 1198) tarafından sürdürülmüştür. *Kitâb İttisâl el-Akl bi el-İnsân, Kitâb en-Nefs, Kitâb Tedbîr el-Mütevahhid, Kelâm fî el-Gâye el-İnsâniyye* gibi yapıtları bulunan İbn Bacce[326], insanın nihai mutluluğu için mistik bir yolculuk olan etkin akla doğru seyrü seferi ve onunla ittisali zorunlu görür.[327] O, bu mutluluğun elde edilmesinin toplumsal-siyasal koşullarını irdelemeyi de ihmal etmez. Bu bakımda o, kendisini bozuk devletlerden birinde bulan insanın, aklî ve ahlakî yetkinliğe ulaşmak için ne yapması gerektiğini de tartışır. Bulduğu çözüm, böyle bir toplumda, kişinin yalnızlaşarak (mütevahhidin=yalnız insan) kendi kendini yönetmesini öğrenmesidir.[328] Son meşşaî filozof, İbn Rüşd'dür. O, *Tehâfüt el-et-Tehâfüt, Fasl el-Makâl, El-Keşf* gibi yapıtlarıyla, genel olarak Gazzâlî ve kelâm eleştirmeni olarak ortaya çıkar. O, bu haliyle, Gazzâlî tarfından felsefecilere yönetilen eleştirlere yanıt verir; bununla yetinmez Fârâbî ve İbn Sînâ'yı da kimi bakımlardan eleştirir. Ayrıca Aristoteles'in eserlerine şerhler yazar.[329] Deyiş yerindeyse, *Kuran*'a dönerek dini, Aristoteles'e dönerek felsefeyi yeniden inşa etmeye yönelir.

---

322) Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.119.

323) İbn Sina, *Hay b. Yekzân*, s.32 vd.; İbn Sina, "Risaletü't-Tayr", *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.123 vd; İbn Sina, *Ruh Kasidesi*, çeviren: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Metinler, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s.325 vd.

324) İbn Sina, *Aşk Risalesi*, çeviren: Ahmet Ateş, İstanbul 2002, s.48 vd.

325) İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşarat ve't-Tenbihat)*, s.182 vd.

326) İbn Bacce, *Resâ'il İbn Bâcce el-İlahiyye*, neşr.: Macid Fahri, Beyrut 1991, s.1 vd.; Yaşar Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, MÜİV Yayınları, İstanbul 1997, s.1 vd.

327) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzân*, çeviren: M. Ş. Yaltkaya ve Babanzade Naim, YK Yayınları, s.66.

328) İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mütevahhid*, Tunus 1994, s.5 vd.

329) Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.243 vd.

Metafizik felsefe tasavvuruna sahip ikinci hareket, İhvân-ı Safâ topluluğudur. Bu grup, 10. yüzyılda Basra merkezli olmak üzere gizli ve siyasi bir örgüt şeklinde yapılanmış, yaklaşık 10. yüzyılda yaşamış bir aydınlar ve ansiklopedistler topluluğudur.[330] Kimler olduğu açıkça bilinmemekle birlikte, onların çağdaşı olan Tevhidî onlardan beşinin ismini vermektedir. Bunlar, el-Makdisî diye bilinen Ebû Süleymân Muhammed b. Ma'şer el-Büstî, Ebû el-Hasan Ali b. Hârun ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihricanî, el-Avfî'dir.[331] Kimileri, bu düşünürler topluluğunu ilk İslam hümanistleri olarak nitelemektedir.[332] Belgelerden, 10. yüzyılda siyasal bir misyon yüklendikleri, buna bağlı olarak tıpkı Eski Yunanlı Pythagorascılar gibi gizli bir topluluk kurdukları ve Batınî eğilimli oldukları anlaşılan topluluğun, Babil, Hint, İran, Yunan, Harran düşüncesinden ve bu bölgelerde yetişmiş önemli düşünürler arasında yer alan Hermes Tirismegistus, Pythagoras, Aristoteles, Platon, Batlamyus, Euclides, Nicomachos, Galen ve yine anılan bölgelerde şöhrete ulaşmış Pythagorculuk ve Yeni-Platonculuk gibi çok farklı kaynaktan yararlanarak eklektik bir düşünce oluşturdukları anlaşılmaktadır.[333] Elimize ulaşan ve 52 risaleden oluşan Resâ'il İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ adlı yapıtları, dönemin hemen tüm bilgi birikimini içeren bir ansiklopediyi andırmaktadır. Ansiklopedi, pedagojik amaçla ve farklı kişilerce kaleme alınmıştır.[334] İhvân-ı Safâ, risalelerine matematiksel bilimlerle (riyaziyât) başlar. Matematiksel bilimler bölümü 14 risaleyi kapsar. Bunlarda ele alınan konular, sayılar, geometri, astronomi/astroloji, musiki, coğrafya, sayıların birbirine nispeti ve geometri, ilmi-nazari sanatlar, ameli sanatlar, ahlak, İsagoci, katagoriler, Peri Hermenias, birinci analitikler, ikinci analitiklerdir. Doğa bilimleri (tabiiyyât) bölümünde, 17 risale yer almaktadır. Bunlarda ele alınan konular, heyûlâ ve sûret, gök ve âlem, oluş ve bozuluş, yüce etkileyiciler (el-âsâr el-ulviyye), madenler, tabiatın mahiyeti, bitkiler, hayvanlar, cesedin terkibi, duyu ve duyulurlar, sipermin rahme düşmesi, insan küçük

---

330) Bayram Ali Çetinkaya, *İhân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Anklara 20303, s.12-13.

331) Tevhidî, *el-Mukabesât*, Mısır 1929, s.45; Tevhidî, *el-İmtâ ve el-Muanese*, tah.: Ahmed et-Tuveylî, Tunus 1982, s.171-173.

332) Şahin Filiz, *İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi (İlk İslam Hümanistleri)*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2011, s.1 vd.

333) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.151 vd.

334) Hasan Aydın, İhvân es-Safâ'da Bilim Eğitimi, Amacı ve Bilim Sınıflaması, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 7, 2007, s.41-59.

evrendir, insanın maarif üzerindeki gücü, ölüm ve hayatın mahiyeti, cismani, ruhani elem ve lezzetler, dillerin ihtilafının nedenleridir. Akli Nefs (ennefsâniyye el-akliyye) adlı bölümde 10 risale yer almaktadır. Bu risalelerin konuları ise şunlardır: Akli ilkeler, âlem büyük insandır, akıl ve akledilirler, tabiatlar (ekvâr), devirler, çağların, asırların, zamanın ve dehrin ihtilafı, aşkın mahiyeti, dirilme, kıyamet, hesap ve miracın mahiyeti, hareket türleri, illetler ve illetliler, tanımlar. İlahi-şer'î ve dini adını taşıyan bölümde ise, 11 risale yer almaktadır. Bu risaleler de sırasıyla, görüşler ve mezhepler, Tanrı'ya ulaşan yolun mahiyeti ve Tanrı'ya ulaşma (vusûl), İhvân-ı Safâ'nın itikadının açıklanması, topluluğun keyfiyeti, imanın mahiyeti, ilahi kanunların mahiyeti ve şeriatın ortaya konulması, Tanrı'ya davetin keyfiyeti, ruhani varlıkların ve fiillerinin keyfiyeti, siyaset ve sihrin mahiyetidir.[335]

Tüm sistemlerini, astroloji[336] ve sayı gizemciliği üzerine kuran İhvan-ı Safâ[337], dönemin hemen her bilgisine değinmiş; evrenin ortaya çıkışını, paradoksal bir biçimde yaratma ve sudûr kavramlarını birlikte kullanarak açıklamış[338]; varlıkların oluşumunda türlerin birbirine dönüşmesine izin vermemekle birlikte tekâmül düşüncesini savunmuş, bütün dinlere hakikat iliştirerek, felsefi bir zeminde, hümanist anlayışa dayalı bir tür evrensel insanlık dini oluşturmaya girişmiş gibi gözükmektedirler.[339] Aynı hümanist, evrenselci ve birleştirici tutumun izlerini onların mezheplere bakışlarından da yakalamak olasıdır. Nitekim şöyle demektedirler:

> Kardeşlerimizin, bilimlerden hiçbirine düşman olmamaları, hiçbir kitabı hor görmemeleri, mezheplerden hiçbirine ön yargı ile bakıp taassuba düşmemeleri gerekir. Çünkü bizim görüş ve mezhebimiz, bütün mezheplerin görüşlerini kapsar ve bütün bilimleri kuşatır.[340]

Metafizik felsefe tasavvuruna sahip üçüncü hareket, işrakiyyûn diye adlandırılır ve 12. yüzyılın sonlarına doğru, Şihâbeddîn es-Suhreverdî el-Maktûl (öl. 1191) tarafından kurulduğu söylenir.[341] Bayraktar'a bakılırsa,

---

335) Ihvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, cilt: I, s. 21-46.

336) Hasan Aydın, Kozmolojik Temelleri İhvân es-Safâ'da Astroloji ve Astrolojinin Meşruluğu Sorunu, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9: 1, 2011, s.179-188.

337) İhvân es-Safâ, *Resâ'il*, cilt: I, s.114 vd.

338) Bekir Karlığa, *İslam Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İstanbul 1979, s.134; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul 1998, s.49.

339) İhvân es-Safâ, *Resâ'il*, cilt: IV, s.41-42 ve 167.

340) İhvân es-Safâ, Resâ'il, cilt: IV, s.41-42.

341) Mehmet Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, s.104.

aslında el-hikme el-meşrıkiyye kavramsallaştırması ilk kez Fârâbî'de ortaya çıkar; ardından bu kavramı İbn Sînâ geliştirir.[342] Zira İbn Sînâ'nın yaşamının sonuna doğru benimsediği, mistik-gnostik yaklaşımını ifade etmek için, elimize tam olarak ulaşmamış olmakla birlikte, doğu hikmeti anlamında *el-Hikme el-Meşrıkiyye* ve *Mantık el-Meşrıkiyyîn* adlı yapıtlar kaleme aldığını biliyoruz. Özellikle onun bu anlayışı doğrultusunda, el-İşârât ve Tenbîhât'ının son bölümünde, tasavvufi, mistik bir öğreti savunduğu anlaşılıyor.[343] İbn Sînâ'nın son dönem geliştirdiği hikmet el-meşrıkiyye anlayışından hareket eden Suhreverdî (öl.1191), hermetik ve gnostik geleneklerden yola çıkarak, özellikle Aristoteles'in karşısında konumlandırdığı Platon'a dayanarak, *Hikmet el-İşrak, Heyâkîl en-Nûr, Telvihât* gibi kitaplar kaleme almıştır. 'Muallim-i evvel (Aristoteles) her ne kadar büyük, derin ve keskin görüşlü bir filozof olsa da, üstadı Platon'u gölgede bırakacak kadar gözde büyültmemelidir'[344] diyen Suhreverdî, uzun süredir uğraştığı bilgi sorununu ancak rüyasında Aristoteles'i görerek çözdüğünü aktarır. Aristoteles ona, 'çözümü nesneler dünyasında değil, öznel dünyasında araması ve içine dönmesi gerektiğini söyler.'[345] O, bu rüya motifiyle, tasavvufla felsefe arasında bir bağ kurmuş olmakta ve Tanrı'ya yolculuğu temel alan mistik-gnostik bir felsefe imgesi ortaya koymaktadır. Ortaya koyduğu felsefeye epistemolojik olarak bakıldığında, bahsi/aklî felsefe olarak nitelendirdiği Meşşailiğin yanına keşf ve müşahadeyi önceleyen sezgisel felsefeyi koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır. O, sezgisel anlayışına uygun olarak, kendi felsefi bilgisinin düşünmeyle hâsıl olmadığını, başka bir biçimde elde ettiğini, ancak daha sonra ona akli delil aradığını ileri sürer ve şöyle der:

> Delilden sarfı nazar edecek olsam, bana hâsıl olan bu bilgi konusunda hiçbir şey beni şüpheye düşüremez.[346]

Ona göre, bir çağda, hem sezgisel hem bahsi felsefe yönü tam olan bir filozof çıkarsa, öncülük onun hakkıdır ve o Tanrı'nın halifesidir. İki niteliğe birden sahip filozof yoksa öncülük sezgisel felsefede derinleşmiş kişinin hakkıdır. Yeryüzü hiçbir zaman sezgisel felsefede derinleşmiş kişilerden mahrum

---

342) Mehmet Bayrakdar, İslam Felsefesine Giriş, s.105.

343) İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, çeviren: Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s.182 vd.

344) Suhreverdî, *Hikmetü'l-İşrak (İşrâk Felsefesi)*, çeviren: Tahir Uluç, İz Yayınları, İstanbul 2009, s.26-27.

345) Suhreverdi, *Kitâb et-Telvihât el-Levhiyye ve el-Arşiyye*, nşr.: H. Corbin, Tahran 1373, s.2 vd.

346) Suhreverdî, *Hikmetü'l-İşrak (İşrâk Felsefesi)*, s.26.

kalmaz. Zira yeryüzünde ilahi filozof eksik olmaz.[347] Suhreverdî'nin felsefesine ontolojik bakımdan yaklaşıldığında, Meşşaî filozofların öğretisindeki, Tanrı yerine nur sözcüğünü koymanın ötesinde özgün bir şey yaptığını söylemek zordur.[348] Aslında bu çabanın bir örneğini Gazzâlî'nin tasavvufa yöneldiği dönemde kaleme aldığı Mişkât el-Envâr'da da görmek olasıdır.[349] Varlık hiyerarşisinin en tepesine nurlar nuru diye nitelediği Tanrı'yı koyan Suhreverdî, varlığın meydana gelişimi nurların sudûru yoluyla izah eder.[350]

İbn Sînâ'nın geliştirdiği hikmet el-meşrıkiyye kavramlaştırmasının, İbn Tufeyl'in (öl. 1186) felsefi bir öykü olarak görülebilcek Hay b. Yakzân adlı yapıtında da dile getirildiği görülür. O, yapıtına alt başlık olarak "Hikmetü İşrâk" adını vermiş, İbn Sînâ'nın meşriki felsefesini yorumlayarak kendi felsefesini geliştirmiştir.[351] İbn Tufeyl, Huney b. İshak tarafından Arapçaya çevrilen Hay b. Yakzân adlı yapıtla, yine bu geleneği devam ettirip felsefi öyküler yazan İbn Sînâ'nın aynı adlı yapıtından esinlenmiş olmalıdır.[352] O, öyküsünü ortaya koymadan önce, hem Gazzâlî'nin Mişkât e-Envâr adlı yapıtı dışındaki görüşlerine hem de meşşaîliğin önemli temsilcileri arasında yer alan Fârâbî ve İbn Bacce'nin felsefe tasavvuruna eleştiriler yöneltir. Bu eleştirilerden İbn Sînâ'nın meşşaîliğe bağlı olduğu dönemde yazdığı yapıtlar da nasibini alır.[353] Ona göre, Gazzâlî çelişkilerle dolu bir söyleme sahiptir; bir eserinde söylediği diğerinde söylediğini tutmaz. Fârâbî daha çok mantığa dair eserler kaleme almıştır. Onun felsefeye dair eserleri, sayısız ikircikler ve sonsuz kuşkular içerir. O, Milletü'l-Fazıla adlı eserinde, kötü ruhların öldükten sonra sonsuza dek ölçüsüz acılar içerisinde yuvarlanacaklarını söylerken, Siyasetü'l-Medeniye adlı kitabında bunların yokluğa karışacaklarını, ancak yetkin ruhların sürekli olacağını öne sürmektedir. Ahlak adlı eserinde de insani mutluluğun yalnız bu dünya yurduna özgü olduğunu ileri sürmektedir. Diğer görüş ve düşünceleri de, birer sabuklama ve hurafeden ibarettir.[354] İbn Tufeyl'e göre, Fârâbî, tüm yaratılmışları Tanrı'nın rahmetinden umutsuz kılmış, iyinin de kötünün de sonunun yokluk olduğunu söylemiştir. Bu bağışla-

---

347) Suhreverdî, *Hikmetü'l-İşrak (İşrâk Felsefesi)*, s.26-27.

348) Suhreverdî, *Hikmetü'l-İşrak (İşrâk Felsefesi)*, s.117 vd.

349) Gazzâlî, *Mişkât el-Envâr*, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: IV, Beyrût 1986, s.17

350) Suhreverdî, *Hikmetü'l-İşrak (İşrâk Felsefesi)*, s.113 vd.

351) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzân*, çeviren: M. Ş. Yaltkaya ve Babanzade Naim, YK Yayınları, s.65 vd.

352) İbn Sînâ, *Hay Bin Yakzân*, çeviren: M. Ş. Yaltkaya ve Babanzade Naim, YK Yayınları, s.31 vd.

353) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzân*, s.69 vd.

354) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzân*, s.70-71.

namaz bir yanlıştır. Bir başka büyük yanlışı da, peygamberlik hakkındaki inacıdır. Peygamberliği yalnızca imgelem gücüne (tehayyül) özgü bir iş olarak nitelemiş, felsefenin nübüvvetten daha üstün olduğunu ileri sürmüştür. Özetle Fârâbî, felsefi olarak pek çok yanlışa düşmüştür.[355] İbn Tufeyl, İbn Bacce'nin kimi doğru düşünceleri olsa da, felsefesini ifade etmede yetersiz kaldığını ve onun felsefesinin de önemli eksiklikler barındırdığını ileri sürer.[356] O, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi dönemde kaleme aldığı yapıtların da felsefi bakımdan kusurlar içerdiğini belirtir. Fakat onun hikmet el-işrak dönemine övgüler düzer.[357] Ona göre, tüm meşşaî filozoflar, doğrudan müşahade ve mükaşefeye eğilen ehl-i zevk derecesine ulaşamamışlar, akılda takılıp kalmışlardır. Aklın eksikliğini kavrayan Gazzâlî ve İbn Sînâ gibi düşünürler, bu kavrayışlarının ardından ehl-i zevkin (sufilerin) yoluna yönelmişlerdir.[358] O, meşşaî filozoflara yönelik eleştirilerinin ardından, kendi felsefesini 'İbn Sînâ'nın insanları yola getirmek için isteklendiren, özendiren, akıl ve zekâ sahiplerine ibret veren Hay bin Yekzân ve Salaman ve Absal mesellerinden esinlenerek kurduğu', *Hay b. Yakzân* adlı yapıtıyla ortaya koyacağını söyler.[359] Onun *Hay b. Yakzân* adlı öyküsü, bir adada ceylan tarafından yetiştirilen bir çocuğun hakikat yolculuğunu ele alır. Öykünün başında, Hay bin Yekzân'ın doğumuna dair iki temel varsayım ortaya konur: İlk varsayıma göre, Hay b. Yakzân, bir orta kuşak adasında, organik özellikler kazanmış bir çamurdan türemiştir. İkinci varsayım ise komşu adadaki hükümdarın kız kardeşinin yaptığı gizli bir birliktelik sonucu dünyaya gelmiştir ve ardından korku nedeniyle annesi tarafından bir sandığa konulmuş ve sandık adaya ulaşmıştır. Hay küçük bir bebekken bir ceylan tarafından bulunup beslenmeye başlar. Anne ceylan, Hay b. Yakzân'ı iki yıl sütüyle besler. Hay zamanla annesini taklit etmeye onun gibi sesler çıkartmaya, hareketler yapmaya başlar. Ancak zamanla hem annesinden hem de etrafta gördüğü diğer hayvanlardan farklı olduğunun bilincine varır. Onda ilk uyanan temel duygu utanma olur ve avret yerlerini örtmesi gerektiği sonucuna ulaşır. Sekiz yaşına geldiğinde, Hay b. Yakzân ellerini beceriyle kullanmakta ve basit aletler yapmaktadır. Bu sırada yaşlı anne ceylan ölür; fakat ölümle ilk kez karşılaştığı

355) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzân*, s.71.
356) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzân*, s.68.
357) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzân*, s.71.
358) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzân*, s.67 vd.
359) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzân*, s.74.

için ne olduğunu anlayamaz. Anne ceylanı iyileştirmek amacıyla, ölü bedenini yararak araştırmaya koyulur. Aradığı şey, annesini hareket etmekten alıkoyan şeyin ne olduğudur. Bu araştırma hareketin ilkesi olan ruhu çıkarsamasına yol açar. Ruhu keşfedince maddenin değersizliğini anlar. Kargaların ölülerini gömmeleri gözleminden yola çıkarak çürüyen bedeni gömer. Daha sonra ateşi keşfeden Hay b. Yakzân onda muazzam bir güç görür. Ateşin hem yakıcı, hem aydınlatıcı hem de ısıtıcı özelliğini kavrar. Kıyıya vuran bir balığı içine attığında ateşin balığa olağanüstü bir lezzet verdiğini deneyimler. Ateş üzerine yoğun bir şekilde düşünürken ısı kavramı ile canlılardaki ruh kavramı arasında bir ilişki kurar. Yine hayvanlar üzerinde gözlem yaparken, onlardaki düzeni, hareketlerinin ilkelerini görmeye başlar. O, 20 yaşına geldiğinde artık hayvansal ruh başta olmak üzere evrene ilişkin pek çok şeyi öğrenmiştir. Doğa üzerindeki araştırması, hayvanların derilerinden ayakkabı, kıllarından ipler, halatlar yapmanın yolunu bulmasına neden olur. Hayvanları evcilleştirmeyi, boynuzlarından aletler, silahlar yapmayı öğrenir. O, doğaya yönelik gözlemleri sonucunda nesnelerin farklılıklarından ve benzeşen yönlerinden hareketle, çokluktan birlik düşüncesine ulaşır. Hay b. Yakzân, gözlem ve akıl yürütmeleri sonucunda nihayet ilk neden, ilk varlık fikrine ulaşır. Bu varlık aşkın, ilk neden, zorunlu ve temel ilke olmalıdır. Hay b. Yakzân artık 28 yaşındadır. Bundan sonra onun tek amacı bu aşkın "Zorunlu Varlığı" tanımaktır. Hay b. Yakzân evrenin önceli olup olmadığını düşünmeye başlar. İki olasılık düşünür: Evren ya önceli ya da öncesizdir. Vardığı sonuç, hangi durum kabul edilirse edilsin, her iki durumda da cisim olmayan ilk varlığının zorunluluğudur. Bu zorunlu varlık, bütün durumların üstünde ve cismin her durumundan münezzeh ve yücedir. Bu varlık, bütün varlıkların varoluş nedeni ve ilkesidir. Bütün varoluş, her iki görüşe göre de bir zorunlu varlığın eseridir. Her şeyin varlığı bu varlığa bağlı ve bağımlıdır. Hay b. Yakzân bu yaklaşım biçimiyle herşeyi yeniden gözlemlemeye başlayınca, cisimlerin en aşağı tabakasında bile Tanrı'nın sonsuz güzelliğinden, eşsiz sanatından izler, işaretler ve tecelliler görmeye başlar. 35 yaşına ulaşan Hay b. Yakzân bundan sonra varacağı aşama, yüce varlığı duyu ve akıl yürütmelerle değil, salt mistik müşehade ile bulmak olacaktır. Bu müşahade, gözünü gökyüzüne döndürmesine neden olur, göksel nesnelerin dairesel yetkin hareketlerini taklit ederek, Tanrı'ya ibadet etmek gerektiği düşüncesine ulaşır. Artık, Tanrı'ya ibadet gibi, diğer varlıklara karşı davranışlarını dayandıracağı ahlaki ilkeleri de bulmuştur. Hay'a göre artık kendi varoluşunun asıl amacı, Tanrı'ya ibadet etmek, ruhunu maddeden arındırmak ve kesintisiz tefekkürle

müşahede makamına ulaşmaktır. Bu çabaları sonucu öyle bir aşamaya ulaşır ki, sonunda diğer varlıklar da, kendi zatı da kaybolur. Zorunlu ve gerçek varlığın dışındaki her şey yok olur. Ulaştığı bu aşamada, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir kalpten geçmeyen şeyleri görür ve tadar. Tattığı bu şey duyuların ve aklın gösterdiklerinin çok ötesindedir. Hay artık 49 yaşındadır. O yaşadığı bu olağanüstü tecrübenin ardından artık hakikati elde etmiştir. Bu makamda akıllara durgunluk veren, ruhunu aydınlatıp kendisine bağlayan tecelli ve güzelliklerini yaşama alışkanlığı edinmeye çalışırken yine olağanüstü bir şey olur ve bir sandal vasıtası ile Hay b. Yakzân'ın bulunduğu adaya gelen Absal adlı birisiyle tanışır. Absal yaşadığı toplumun bilgi düzeyini yeterli bulmayan ve malının mülkünün bir kısmını satıp bir kısmını da yoksullara dağıtarak sakin bir adaya yerleşmek isteyen bir sufîdir. Bu sufi, sessiz adada Tanrı ile başbaşa kalarak tefekküre dalmayı amaçlamaktadır. Absal tanrısal hakikati peygamberler ve kutsal kitaplar vasıtası öğrenmiş, lakin kutsal kitaplardaki bir takım işaret ve sembollerin gizlediği batıni anlamların gerçek mahiyetini öğrenmeyi arzulamıştır. Absal'ın şehirde kalan arkadaşı Salaman ise, dinine bağlı gündelik ibadetlerini yerine getiren birisi olmakla birlikte, kutsal kitabın kendisine verdiği kadarıyla yetinmeyi ilke edinmiş, şeriatın zahirine bağlı birisidir. Hay b. Yakzân ile Absal, ilk karşılaştıklarında birbirlerini yadırgasalar da sonra arkadaş olurlar. Absal ona konuştuğu dili öğretir ve içinden geldiği toplumu ve inançlarını anlatır. Hay b. Yakzân şaşırır; çünkü Absal'ın anlattığı her şey, özü ve ilkeleriyle kendi deneyimlediği şeyin aynısıdır. Absal'ın iman ettiği öğretinin tevhid, nübüvvet ve ahirete ilişkin bildirdiklerinin tümü onun müşahade ettiklerinin birer simgesi, değişik birer anlatımı niteliğindedir. Bu yeni bilgiler onun gözünü açar ve düşünce ateşini parlatır. Peygamber öğretisinin zahir hükümlerinin gerçeklik içindeki yeri ve anlamı tam bir aydınlık kazanır. Hay b. Yakzân Peygamber'in getirdiği tüm bilgileri onaylar. Ancak iki noktayı açıklayamaz: Birincisi Peygamber, gayb âlemi, öte dünya ile ilgili ortaya koyduğu bilgilerde niçin simgesel dil kullanmış, gerçeği neden çıplak şekliyle açıklamamıştır. İkincisi, Peygamber açıklamalarını niçin buyruklar ve kulluk görevi ile sınırlı tutmuş, dünya hayatına ilişkin bazı konuları, söz gelimi mal biriktirmeyi, bol bol yeme içmeyi tümden yasaklamamıştır? Hay b. Yakzân, insanlara karşı sevgi ve acıyla karışık bir ilgi duyar ve onları aydınlatma isteğine kapılır. Ancak bu, olmayacak bir sevdadır. Hay b. Yakzân, Absal'ı ikna eder ve günün birinde bir yolunu bulup ikisi şehre dönerler; şehir halkı, ikisini de başlangıçta ilgiyle karşılar. Absal'ın arkadaşı Salaman şehrin yöneticisi

olmuştur. Hay b. Yakzân halkı aydınatmaya çalışır; ilk zamanlarda halk kitleler halinde gelir ve onu dinler. O da bildiği bütün gerçekleri çıplak yüzleriyle, olduğu gibi anlatır. Anlattıklarına karşı halkta önce bir şaşkınlık, sonra da bir yadırgama başlar. Anlattıkları giderek gündelik hayat içinde belirli bir doğrultu tutturmuş geleneksel ve sosyal adetlere ters düşmeye başlayınca tepkiler çıkmaya başlar. Sonunda iş öyle bir noktaya varır ki, Hay b. Yakzân neyi anlatırsa, halk bunun tersini yapmaya başlarlar. O, bu olayın nedeni üzerine uzun uzun düşünür; bulduğu iki neden vardır: İlki bu insanlar yaratılışları gereği cahildirler; ikincisi ise, dünyevi uğraşları onların bilgi edinmelerini engellemektedir. Ne yapılırsa yapılsın, onları aydınlatmak imkânsızdır. Hay b. Yakzân bu deneyiminden, topluma müşahede yoluyla elde edilen hakikatin anlatılmasının mümkün olmadığı sonucunu çıkarsar. Onlardan şeriatın koyduğu biçimsel namaz, oruç, zekât, hacc ve benzeri görevlerden daha fazlasını beklemek anlamsızdır. Hay b. Yakzân, bu deneyimi vasıtasıyla, peygamberlerin ilahi tebliğde kullandığı dilin ve sürdükleri yaşamın hikmetini kavrar. Buna göre, insanların farklı farklı doğaları vardır; her insan yaratıldığı iş için gereken yetenek ve güçle donatılmıştır. Bu, Tanrı'nın kesintiye uğramayan bir sünnetidir ve şüphesiz Tanrı'nın sünnetinde değişiklik olmaz. O, bu gerçekleri kavradıktan sonra, düşüncelerinden ve söylediklerinden dolayı Salaman ve arkadaşlarından özür diler ve onlara Peygamber'in getirdiği tebliğe sıkı sıkıya sarılmalarını öğütler. Ona göre, halkın çoğunluğu eğer *Kuran*'ın müteşabih ayetlerinin tevilinden kaçınır, sarih hükümlerine riayet eder, ibadetlerini yerine getirir ve Tanrı'ya Peygamber'in gösterdiği ve öğrettiği gibi kullukta bulunursa felaha erecektir. Yüksek makamlara ulaşan ve Tanrı dostlarına yakın olan kimselere gelince, onlar bütün iç ve dış güçleriyle nefislerine karşı savaşarak, hakikat bakımından halkı geride bırakan öncüler olacaktır. Bu düşünceyle, halktan umudunu kesen Hay b. Yakzân ve arkadaşı Absal adaya geri dönerek ölünceye kadar Tanrı'ya kulluk ederler.[360]

Bu felsefi roman ne anlama gelmektedir ve işraki felsefe hakkında ne söylemektedir? Öncelikle, İbn Tufeyl bu felsefi romanıyla, İslam Aristocularının/Meşşailerin hakikat anlayışıyla İşrakiliğin hakikat anlayışını karşılaştırdığı söylenebilir. Ona göre İslam Aristocuları, hakikat konusunda sınırlı olan duyu ve akla bağlı kalmalarına karşın, İşrakiler, Aristocuların akılla kavramaya çalıştığı hakikatin üstüne çıkıp, hakikati doğrudan müşahade ederler. Bu doğrudan müşahade akılla ulaşılan hakikatten daha

360) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yekzân*, s.77-163.

üstündür. İbn Tufey burada durmaz, işraki filozofun elde ettiği hakikati, İslam kültüründeki diğer hakikat türleriyle de karşılaştırır. Buna göre, ıssız adada hakikati arayan Hay b. Yakzân işraki filozofu, Absal Tanrı'ya şeriatın batınına odaklanan tasavvuf yoluyla ulaşmaya çalışan sufiyi, Salaman da dini kurallara ve zahire bağlı fıkıh-kelâm geleneğine bağlı âlim tipini temsil eder. Halkın çoğunluğu, bu âlim tipine teslim olmuştur. Halk, filozof ne yaparsa yapsın, ne söylerse söylesin, onu anlamaz. Çünkü hakikati kavrayacak ne zihinsel yetisi ne de vakti vardır. Peygamberler bunu gördükleri için, şeriatı onların zihinsel düzeyine uygun simgeler ve pratiklerle ortaya koymuştur. Şeriatın batını açısından bakıldığında, işraki filozofla mutasavvıf uzlaşabilirler. Aslında öykü, filozofun dini bir rehber olmadan ruhsal aydınlanmayla kendi başına ilahi hakikate ulaşabileceğini, ulaştığı bu hakikatin peygamberlerin ortaya koyduğu hakikatle özde uzlaştığı, ama halkın bunu anlamadığını söylemektedir. Aynı yazgıyı sufi de yaşamaktadır. Bu nedenle filozof ve sufi sonunda yalnızlığına, Platoncu söylemle mağarasına geri dönmek zorunda kalmaktadır.

Kaya'nın deyişiyle ifade edilirse, bir tür teosofi olan işrakilik, Şehrezûrî (öl. 1288), Kutbuddîn-i Şîrâzî öl. 1311), Celâleddîn Devvânî (öl. 1503) ve Molla Sadra (öl. 1636) gibi çoğu Şii geleneğine mensup düşünürler tarafından kesintisiz devam ettirilmiştir.[361] Bu ekolün etkisi, Şii düşünce geleneğinde, İran'da günümüze değin kesintisiz devam etmiş gibi görünmektedir.[362]

Metafizik felsefe tasavvuruna sahip dördüncü hareket olarak, İslam düşünce tarihinde hikemiyât, tabakât ve el-milel ve en-nihal literatürü yazarlarını anmak gerekir. Felsefe ve düşünce tarihçileri olarak nitelendirebileceğimiz bu yazarlar, kendilerini filozof olarak anmasalar da, genel olarak İslam kültüründe felsefenin halidi hikmet olarak kavranmasında köklü rolleri olmuştur. Bu tasavvur, felsefeyi dini gelenekle ilişkilendirir ve peygamberlere dayandırır. Filozofları, peygamber ya da peygamberlik kandilinden beslenen kimseler olarak takdim eder. Gerçi bu tasavvur, yer yer meşşaî ve işrakî düşünürlerde de karşımıza çıkmaktadır. Meşşaîlerde örtük olan bu tasavvur, işrakîlerde daha belirgindir. Bu ekole dâhil edebileceğimiz, Ebu Sa'id el-Endülüsî, İbn el-Kiftî, İbn Fatik, Şehristanî gibi yazarlar, halidi hikmet tasavvuru ekseninde bir felsefe tarihi ortaya koymuşlar, hikmetin sütunları kavramsallaştırmasıyla ilkçağ Yunan filozoflarını Yakın Doğu havzasındaki

361) Mahmut Kaya, *İşrâkiyye*, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: XII, İstanbul 2001, s.435-437.
362) Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 105.

dinsel geleneklerle ilişkilendirmişlerdir. İskenderiye Yahudiliğinde de gördüğümüz bu anlayış, Hıristiyan kilise babalarında da bir karşılık bulmuş,[363] anlaşıldığı kadarıyla İslam dünyasında ilk önce Kindî'nin öğrencisi olmuş Amirî'de belirmiş, Ebû Sa'id el-Endülüsî, Kıftî ve Şehristanî gibi yazarlarca yaygınlaştırılmıştır. Söz gelimi, Ebû Sa'id el-Endülüsî'nin bilim ve felsefe tarihi olarak nitelenebilecek Tabakât el-Ümem adlı yapıtında, milletleri bilime katkısı olan ve olmayan olarak sınıflayıp, Çin ve Türkleri bilime katkısı olmayanlar sınıfına soktuktan sonra, Hint, Fars, Keldanî ve Yunanların bilime katkılarını sergilemeye yöneldiği görülmektedir.[364] Yunanları bilime katkısı olan dördüncü ümmet olarak konumlandıran ve böylece onların bilgeliğinin bir öncesinin olduğunu göstermeyi amaçlayan Ebû Sa'id el-Endülüsî, onların matematik (riyâdiyye), mantık (mantıkiyye), tabiat (tabi'iyye), din (ilâhiye) ve siyaset (es-siyâsiyye el-menziliyye ve el-medeniyye) gibi felsefî bilimlere katkılarının olduğunu belirtir. Tıpkı Âmirî gibi, o da, Yunanları putperest (bi ibade el-esnâm) olarak niteler ve bilginlerine felâsife yani "hikmet seven" (muhib el-hikme) adını verdiklerini belirtir.[365] Onca, Yunanlara göre bu felâsifenin önde gelenleri beş tanedir; bunlar sırasıyla, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles bin Nikhomakhos'tur.[366] Ona göre Empedokles, ümmetlerin tarihiyle ilgilenen bilginlerin de kaydettiği gibi Davud Peygamber döneminde yaşamış; hikmeti/felsefeyi Şam'da Hz. Lokman'dan almış, sonra onu Yunanistan'a taşımıştır. Ancak hikmeti/felsefeyi aktarırken simgesel, rumuzlu bir dil kullanmıştır.[367] Empedokles'ten sonra, Pythagoras, Mısır'da Süleyman b. Davud'un öğrencilerinden hikmeti/felsefe, hendese/geometri, tıp gibi bilimleri alarak Yunan memleketine dönmüştür. Onlardan aldığı hendese, tıp ve din bilgisini zekâsıyla geliştirmiş, müzik (ilm el-elhân), telif/birleştirme ve adet/sayı bilimini inşa etmiştir. Bu bilimleri geliştirirken mişkât en-nübüvve'den istifade ettiğini ileri sürmüştür. Onun düşüncelerinde, âlem, terkibi, sayıların özellikleri ve mertebesiyle ilişkileri ile ilgili ilginç rumuzlar vardır ve yine o, ahiret konusunda Empedokles'in mezhebine yakın görüşler ileri sürmüştür. Ona göre, tabiî âlemin üzerinde ruhanî-nuranî bir âlem vardır; bu âlem, akılla doğru-

363) Hasan Aydın,"İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu", *Felsefe Dünyası*, sayı: 60, 2014/2, s.67-113.

364) Ebû Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, Beyrut 1916, s.8-19.

365) Ebû Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s.20.

366) Ebû Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s.21.

367) Ebû Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s.21

dan idrak edilemez; ancak zeki/arınmış nefsler o âlemi temaşa edebilir. Her insan en güzel şekilde yaratıldığı için, eğer nefsini kötülüklerden, hasetten, bedenini şehvetlerinden arındırırsa, ruhani âleme yükselir, ilahi hikmetlerin cevherlerine muttali olur. Böylece, nefs için lezzetli şeyler, ona gönderilir. Pythagoras, aritmetik, müzik ve bunun gibi şeylerle ilgili telif eserler de vermiştir.[368] Sokrates, Pythagoras'ın öğrencisi olmuş, ondan felsefi ve ilahi bilimleri almış, dünya lezzetlerinden yüz çevirmiş, puta tapıcılığı reddetmiştir.[369] Platon, felsefeyi Pythagoras'tan alma konusunda Sokrates'le ortaklaşmasına karşın, hikmet konusunda Sokrates'ten sonra şöhret kazanabilmiştir. İlim konusunda soylu bir aileden gelen Platon, pek çok bilimi içeren kitaplar kaleme almıştır.[370] Aristoteles'e gelince, Platon'un etkisi altında kalmış, hocası onu akıl olarak adlandırmıştır. O keskin zekâsıyla mantık sanatını ve çeşitli felsefi disiplinleri tasnif etmiş ve geliştirmiştir.[371] Kıftî, Tarih el-Hükema'sında, hikmetin kökeni konusunda bilginler arasında ihtilaf olduğunu belirtikten sonra, onu köken olarak Hermes'e yani İdris'e bağlar.[372] Sonra ondan hikmeti, Umûn el-Melik, yani gerçek adı Basilihus olan bir kişinin aldığını söyler.[373] Ondan da Yunanların hikmetin sütunları olarak niteledikleri beş filozofun ilki olan Empedokles'in aldığını belirtir.[374] Buradan itibaren Kıftî, hikmetin sütunları olarak nitelenen, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles için Âmirî ve Ebû Said el-Endülüsî'nin söylemini aynen tekrarlar. Bu durum, ortak bir kaynaktan beslendiklerine işaret olarak yorumlanabilir. Bu gelenek böylelike, halidi hikmet kavramsallıştırmasıyla felsefeyi dinden, yani ilahi vahiyeden türetmeye çalışır.

I.5. Tümel olarak felsefe

Şimdi, buraya değin irdelediğimiz İslam kültüründeki farklı felsefi grupların felsefe tasavvuruna, nüanslar bir kenara bırakılıp tümel olarak bakılırsa, ne görülebilir? Onların felsefe tasavvurlarıyla ilgili olarak neler söylenebilir? Bu soru yaşamsaldır; ancak bu soruya verilebilecek bir yanıt, geliş-

368) Ebû Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s.22.
369) Ebû Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s.23.
370) Ebû Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s.23.
371) Ebû Sa'id el-Endülüsî, *Tabakât el-Ümem*, s.24-25.
372) İbn el-Kıftî, *Târih el-Hukema*, tah.. J. Lippert, Leipsizng 1908, s.1-2.
373) İbn el-Kıftî, *Târih el-Hukema*, s.8 vd.
374) İbn el-Kıftî, *Târih el-Hukema*, s.15.

tirilen felsefenin/felsefelerin neliği konusunda doyurucu ipuçları verebilir. Bu felsefenin/felsefelerin neliğini görebilmek için onun/onların ortaklaştığı çeşitli unsurlarının analiz edilmesi gerekir. Bize göre, İslam dünyasında ortaya çıkmış tüm felsefe hareketlerinin dört temel unsur içerdiği söylenebilir:

Felsefe, 'bir bilimler sistemi', 'bir eğitim programı', 'burhanî bir düşünme biçimi', bir 'onto-episteme-aksiyoloji'dir.

I.5.a. Bilimler sistemi olarak felsefe

İslam dünyasında doğup gelişen felsefe, her şeyden önce bir bilimler sistemidir.[375] Gerçekten İslam düşüncesinde, felsefeyle ilgilenen düşünürlerin, kökleri Aristoteles'e değin geriye uzanan bir geleneğe dayanarak, ama o geleneği geliştirerek ve aşarak, bilimin neliği, bilimlerin yöntemleri, konuları, amaçları vb. üzerinde sık sık durdukları ve bilimleri sınıfladıkları, hatta sırf bu konuları ele alan yapıtlar kaleme aldıkları gözlenir.[376] Felsefe içerisinde bilim sınıflamasının ortaya çıkışıyla ilgili kesin bir tarih vermek güç olmakla birlikte 9. yüzyıllarda olduğu ve ilk tasnifin Cabir b. Hayyân (öl. 805) tarafından *Kitâb el-Hudûd* adlı yapıtında ortaya konulduğu tahmin edilmektedir.[377] Ancak, mezhepler tarihine ilişkin yapıtlar, bundan daha erken bir dönemde bilgi ve bilime ilişkin selefî tutumda ve kelâmî içerikli epistemolojik tartışmalarda, özellikle dinî bilimlere ilişkin eleştirel bir yaklaşımın varlığından söz etmemizi mümkün kıldığını belirtmek gerekir. Felsefî geleneğe dayanan Cabir b. Hayyân'a göre bilimler, dinî ve dünyevî olarak ikiye ayrılmaktadır. O, simya/kimya ve birtakım sanatları dünyevî bilimler içerisine dâhil ederken, aklî bilimleri dinî bilimler içerisine dâhil etmektedir.[378] Böylelikle öz olarak birtakım sanatları dünyevî olarak nitelemekte, bunun dışındaki tüm bilimleri ise ister aklî ister naklî olsun, dinî bilimler içinde görmektedir. Bu açıdan onda, daha sonra İslam

---

375) İlhan Kutluer, *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s.147 vd.

376) Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, Islamic Texts Society, Cambridge 1997, s.2 vd.; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.117-127; Süleyman Gökbulut, "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 19, 2007, s.245-264; İslamın klasik çağında başlayan bilim sınıflaması ve bilim geleneğinin Selçuklular ve Osmanlılardaki gelişimine yönelik eleştirel bir çözümleme için bkz. Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica (Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi)*, cilt: I-II-III, Lotus Yayınları, Ankara 2005, s.23 vd.

377) Hidayet Peker, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", *UÜİF Dergisi*, cilt: 18, sayı: 1, s.320.

378) Hidayet Peker, *İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi*, s.320.

düşünce geleneğine damgasını vuracak olan aklî-naklî ayrımının merkezi bir konumda olmadığını söyleyebiliriz. Bilimler sınıflaması geleneğinin Abdullah bin Muhammed bin Ahmed bin Yusuf el-Harezmî (öl. 997) tarafından geliştirildiğini, *Mefâtih el-Ulûm* adlı yapıtında, onun bilimleri, dinî-Arabî bilimler ve diğer milletlerden/acemlerden alınan bilimler şeklinde bir sınıflamaya tâbî tuttuğu görülür. Ona göre, fıkıh, kelâm, nahiv, kitabet, şiir, arûz ve tarih (ahbâr) gibi bilimler birinciye, felsefe, mantık, tıp, matematik (ilm el-aded), hendese, astronomi, musiki, mekanik (hiyel) ve kimya gibi bilimler ise ikinciye dâhil edilmektedir. O her bir bilimi alt dallarına ayırarak ayrıntılı bir biçimde incelemektedir.(379) Şu halde Harezmî'nin bilimleri coğrafi kökenlerine göre tasnif ettiğini söylemek olasıdır. İlk Arap filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin (öl. 873) bilimlerin tasnifine yönelik olarak kaleme aldığı *Kitâb Aksâm el-İlm el-İlahî* ve *Kitâb fî Mâhiye el-İlm ve Aksâmihi* adlı yapıtları bize değin ulaşmamış olmakla birlikte, onun Aristoteles'in eserlerine ilişkin olarak yazdığı risaleden yola çıkarak, ilimleri vahyî/nebevî/tanrısal ve aklî/beşerî/insansal şeklinde ikiye ayırdığı, vahyî/nebevî kökenli bilgi ve bilimleri diğerlerine üstün saydığı söylenebilir.(380) Böylelikle Kindî ile birlikte, farklı sözcüklerle de olsa bilimlerin aklî-naklî ayrımının ilk temellerinin atıldığı ileri sürülebilir. Bilimleri, *Kitâb el-İ'lâm bi Menâkib el-İslâm* adlı yapıtında, Kindî geleneğini sürdürerek dinî ve felsefî olarak ikiye ayıran Âmirî (öl. 992) ise, fıkıh, kelâm ve hadisi, dinî bilimler; fizik, matematik ve metafiziği ise felsefî bilimlere dâhil etmektedir. Dilbilim ve mantığı bilim olarak görmeyen Âmirî, dilbilimi dinî bilimlerin aracı, mantığı ise felsefî bilimlerin aracı olarak görmekte ve felsefî bilimlerin bir savunusunu ortaya koymaya çalışmaktadır.(381) Fârâbî (öl. 950), *Mâkale fî Agrad Maba'd et-Tabi'a* adlı yapıtında bilimleri, ontolojik bir düzlemde tümel ve tikel olarak ikiye ayırmakta, tabiat, hendese, hesap, tıp gibi bilimleri tikel, metafiziği ise tümel bir bilim olarak görmektedir. *Kitâb Tenbîh alâ Sebîl es-Sa'ade*'de ise,

379) Harezmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, tah.: Osman Halil, Mısır 1930, s. 5 vd.; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İstanbul 1996, s.213 vd.

380) Kindî, Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine (Risâle fî Kemmiyyeti Kütübi Aristûtâlîs ve mâ Yehtâcu ileyhi fî Tahsili'l-Felsefe), çeviren: Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s.159-160.

381) Âmirî, *Kitâbü'l-İ'lâm bi Menâkibi'l-İslâm*, neşr: A. A. Gurâb, Kahire 1967, s. 84 vd.; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1992, s.57-80.Hasan Aydın, "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî Bilimlerin Meşruluğu Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 33,2007, s.55-66.

bilimleri amelî ve nazarî olarak ikiye ayırmakta, nazarî bilimleri, riyâzî, tabiî ve metafizik bilimler, amelî bilimleri ise ahlak ve siyaset olarak belirlemektedir. Bu açıdan Aristoteles'in ayrımını kısmi yinelemektedir.[382] Pedagojik gerekçelerle kaleme aldığı anlaşılan *Kitâb İhsâ el-Ulûm*'da ise, bütünsel olarak bilimleri, dilbilim, mantık, riyazî-ta'limi bilimler, tabiî ve ilahî bilimler, medenî bilimler, fıkıh ve kelâm şeklinde özgün bir tarzda yeniden sınıflamakta, bu sınıflamasıyla Aristotelesçi geleneği aşmaktadır.[383] Pythagorasçı ve gnostik geleneğe bağlı olduğu anlaşılan İhvân es-Safâ (10. yüzyıl), bilimleri, pratik-eğitsel (er-riyâziyye), konulmuş şeriat (eş-şer'iyye el-va'ziyye), gerçek felsefe (el-felsefe el-hakikiyye) olarak üçe ayırmaktadır. O, pratik-eğitsel bilimler içerisine, okuma, yazma, dil ve nahiv, hesap, muamelat, şiir ve aruz, kehanet ve fal, sihir ve büyü, kimya ve mekanik (hiyel), meslekler ve sanatlar, alım-satım, tarım, hayvancılık, siyer, tarih vb. yerleştirmektedir. Dinî bilimlere ise, tenzil, te'vil, rivayet ve haberler, fıkıh ve ahkâm, arınma, zühd, tasavvuf ve rüya yorumunu dahil etmektedir. Felsefî bilimleri ise, Aristotelesçi gelenekte olduğu gibi matematik, mantık, tabiiyyat ve ilahiyyat biçiminde dörde ayırmaktadır.[384] İbn Sînâ'nın (öl. 1037), kendisinden önceki geleneği geliştirerek *Uyûn el-Hikme* ve *Fî Aksâm el-Ulûm el-Akliyye* adlı yapıtlarında oldukça gelişmiş bir bilim taksonomisi sunduğu gözlenmektedir. O, genel anlamda bilimleri, Aristotelesçi bir zeminde nazarî ve amelî olarak ikiye ayırır. Nazarî bilimleri de, ontolojik bir zeminde tabiî bilimler (el-ilm el-esvel), riyâzî bilimler (el-ilm el-evsad) ve ilahî bilimler (el-ilm el-a'la) olarak üç alt bölüm olarak sıralar. O, ilahî, riyâzî ve tabiî bilimleri de kendi içinde alt sınıflara böler. Tabiî bilimleri aslî ve ferî olarak ikiye ayıran İbn Sînâ, tıb, ahkâm en-nücum, feraset, rüya tabiri, tılsım ve kimya gibi bilimleri ferî olarak kabul eder. Riyâzî bilimleri ise, sayı bilimi, geometri, heyet bilimi ve musiki olarak alt dallara ayırır. Mantığı felsefi bir bilim olarak görmemekle birlikte, Âmirî gibi onu, felsefenin aleti olarak ele alır.[385]

---

382) Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 119-120; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s.236 vd.

383) Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*, s.56 vd.

384) İhvân es-Safa, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, cilt: I, Beyrut, tarihsiz, s.266 vd.; Hasan Aydın, "İhvân es-Sâfâ'da Bilim Eğitimi, Amacı ve Bilim Sınıflaması, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 6, sayı: 21, 2007, s.41-59.

385) İbn Sînâ, fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye, *Tis'u Resâ'il*, Kahire 1908, s.104 vd.; Hidayet Peker, "İbn Sînâ'nın Bilimler Sınıflaması", *UÜİF Dergisi*, cilt: 9, sayı: 9, 2000, s.447-452.

I.5.b. Bir öğretim programı olarak felsefe

İslam dünyasında felsefe geleneği, bir bilim sistemi olduğu için aynı zamanda bir öğretim programı olarak da karşımıza çıkmaktadır ve felsefi bilimler bu öğretim programının özünü oluşturmaktadır. Felsefi bilimleri sınıflayan yapıtların, yani bilim sınıflamasını temel alan yapıtların, yöntem, amaç ve konu açısından bilimler arasındaki benzerlik ve farklılıkları ve birbirleriyle olan dikey ve yatay ilişkilerini göstermek; bilim öğrenmek isteyenler için bilimlerin öğreniminde ve öğretiminde basitten zora doğru ilkesi uyarınca mantıklı bir sıra gözetmek ve pedagojik açıdan verimliliği sağlamak; bilimlere ilişkin bir değer hiyerarşisi oluşturmak ve bilenle bilmeyeni ayırmak gibi amaçlara hizmet ettiği anlaşılmaktadır.(386) Bu bağlamda Fârâbî'nin, *İhsâ' el-Ulûm* adlı yapıtında, yapıtını temellendirmek için ileri sürdüğü görüşler oldukça aydınlatıcıdır. O, bilimleri sınıflayan bir yapıtı niçin kaleme aldığı konusunda şunları söyler:

> Bu kitaptaki bilgilerden istifade edilebilir. Çünkü insan, bu ilimlerden birini öğrenmek isteyip bu kitaba bakarsa, cesaretle neye giriştiğini, neye baktığını, bu bakışı ile ne fayda temin edeceğini, bütün bunlardan kazancının ne olacağını, bunlarla hangi fazileti elde edeceğini bilir. Böylece ilimlerden neyi kazanmaya girişmiş ise, körü körüne ve aldanmalarla değil de bilerek ve görerek, ona doğru ilerler. İnsan, bu kitap sayesinde ilimler arasında bir mukayese yapabilir ve hangisinin daha üstün, hangisinin daha faydalı, hangisinin daha açık, hangisinin daha sağlam ve hangisinin daha kuvvetli olduğunu, hangisinin daha gevşek, daha kuvvetsiz ve daha zayıf bulunduğunu anlar. Bu ilimlerden birini iyice bildiğini iddia ettiği halde bunu bilmeyen kimseleri meydana çıkarmak hususunda da bu kitaptan faydalanmak mümkündür. Çünkü kendisinden bu ilimdeki bütünü (cümle) bildirmesi, bölümlerini (cüz) sayması istenir ve her bölümde bulunan bütünler sorulur; o buna cevap veremezse, iddiasının yalanlığı belli olur ve kendisinin de yalancılığı meydana çıkar. Bu ilimlerden birini güzelce bilen bir kimsenin, bunun hepsini mi, yoksa bölümlerinden birini mi iyi bildiği ve bu bilgisinin ne kadar olduğu, yine bu kitap sayesinde belli olur.(387)

Bilim sınıflamalarına ait yapıtlar felsefe öğretim programının içeriği konusunda önemli ipuçları vermektedir. Bu felsefi öğretim programları arasında kısmi farklılıklar olmakla birlikte, bir fikir edinmek için genel kabul

---

386) Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm*, çeviren: Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s.54.

387) Fârâbî, İhsa'ül-Ulûm, s.54-55.

gören şablona değinmek gerekir. Bu şablona göre felsefe, Aristoteles'te olduğu gibi teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır; teorik felsefe, ontolojik bir düzlemde, önce maddi varlıkları ele alır; bu bölüm tabiiyyât (tabii bilimler) olarak adlandırılır. Tabiiyyât, genelde sekiz kitaba ayrılır: Kitâb Semâu't-Tabiî (Tabi Gök Kitabı), Kitâb es-Semâ ve el-Âlem (Gök ve Alem Kitabı), Kitâb Kevn ve Fesâd (Oluş ve Bozuluş Kitabı), Kitâb el-Âsâr el-Ulviyye (Meteoroloji Kitabı), Kitâb en-Nebât (Bitkiler Kitabı), Kitâb el-Hayvân (Hayvanlar Kitabı), Kitâb en-Nefs (Psikoloji Kitabı), Kitâb el-His ve el-Mahsûs (Duyular ve Duyumlanırlar Kitabı). Teorik felsefenin ikinci bölümü, maddeden soyut olarak tasavvur edilen ama maddeyle bir biçimde ilişkileri olan bilimleri kapsar. Bu kısımda sayılar, şekiller ve hendese yer almaktadır ve bunları kendine konu alan felsefe dalı riyaziyyât (matematiksel bilimler) olarak adlandırılır. Riyâziyyât da dört kitap içerir: Adet (sayılar) kitabı, Hendese kitabı, Tencîm (Astroloji/Astronomi) kitabı, Musiki kitabı. Üçüncü kısım maddeden bağımsız ruhani varlıkları ele alır; bu bağlamda varlık olarak ayrık akıllar ve Tanrı konu edinilir. Bunlarla uğraşan felsefe dalına da ilahiyât (metafizik) adı verilir. İlahiyat eski Yunancadaki metafizika'nın tam karşılığıdır. Felsefenin pratik kısmına geldiğimizde, onun da genelde üçe ayrıldığı görülür; nefsi düzenlemeyi konu alan ahlak, evin düzenini konu alan tedbîr el-menzil (ev yönetimi), şehrin yönetimini ve düzenini ele alan genel siyasettir. Kimileri bu üçüncü kısmı da kendi içinde ikiye ayırır: ilki peygamberlere özgü olan şeriatlar ve gelenekler (sünenler) koymak; ikincisi ise, peygamberin koyduğu adetleri geliştirmeyi hedefleyen sultanlıktır. Mantık, Aristocu gelenek izlenerek genelde ameli ve nazari felsefeye dahil edilmez; o felsefenin aracıdır. Dil de araç bilimler arasındadır.[388]

Filozoflar, sadece öğretim programı sunmamışlar, bu öğretim programı sunulurken nasıl bir yöntem izleneceğini, konuların hangi sırayla ele alınacağını da tartışmışlardır. Bilim sınıflamasına ayrı bir önem veren Fârâbî'nin bu konudaki çözümlemeleri oldukça dikkate değerdir. Dikkate değerdir; çünkü o, felsefe öğretimini ele alırken, dini öğretimle karşılaştırmalı bir bağlamda ele almakta, ikisinin farklılıklarını belirttikten sonra felsefe öğretimine hangi disiplinle başlanması gerektiğine ilişkin yapılan tartışmaları da aktarmaktadır. Bu nedenle felsefe öğretimini onun görüşleri ekseninde

388) Kindi, *Fî Kemiyye Kütüb Aristû*, Resa'il el-Kindî el-Felsefiyye, tah.: Ebu Ride, Kahire 1950, s.362 vd.; Fârâbî, *Tahsîl es-Sa'âde*, tah.: Ali Ebu Mulhim, Beyrut 1995, s.99 vd.; İbn Hindû, *Mukaddimât min er-Risâle el-Müşevvika fi el-Felsefe*, İbn el-Hindû, Ürdün 1995, s.192 vd.

biraz açmak gerekir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Fârâbî diğer filozoflarda da gözlendiği gibi, tekil bir öğretim müfredatı sunmamakta, seçkincilik ve sıradancılık öğretisi uyarınca iki ana müfredat belirlemektedir. Bu tutumla genel olarak tüm meşşailerde karşılaşılır. İlki, sıradan insanlara dönüktür ve dinsel içeriklidir; ikincisi ise seçkinlere dönüktür ve felsefi içerikli bir programdır. Bu yöntemsel farklılık, aynı içeriğe sahip olsa da, öğretim materyalinin niteliğini, Fârâbî'nin deyişiyle, dinsel ve felsefi oluşunu da belirlemektedir. O, şöyle demektedir:

> Varlıkların bilgisini elde etmeye çalışan ya da onlar hakkında öğrenim görenler, onların anlamlarını ussal olarak kavrıyor ve kesin kanıta (el-berâhîn el-yakîniyye) dayanarak tasdik ediyorlarsa, bu türden bilgileri içine alan bilgi dalı felsefe olarak adlandırılır. Fakat onlar bunları, uygun örnekler yoluyla hayal ederek biliyorlar ve ikna yoluyla (el-iknaiyye) tasdik ediyorlarsa, eskiler bu tür bilgileri içine alan alana din adını vermektedir.(389)

Onun din ve felsefenin aynı hakikati ifade ettikleri anlayışı dikkate alınırsa, bu programların birinin simgesel, diğerinin ise aynı hakikati yalın olarak ifade etmeleri dışında köklü bir farklılık içermeyeceğini söylemek olasıdır. Başka bir deyişle müfredattaki ikilik, öğrenenin yeteneğinden kaynaklanmaktadır; oysa müfredatı hazırlayan için o, bir ve tek müfredattır. Nitekim Fârâbî hem dinsel hem de felsefi öğretimin amacını birleştirerek şöyle demektedir:

> Erdemli kent halkından her birinin, varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli kentin birinci derecede yönetimini ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir. Daha sonra, mutluluğun elde edilmesini sağlayan belirli eylemleri de bilmesi gerekir. Bu eylemlerin yalnız bilinmesiyle yetinilmemeli, onlar yerine getirilmeli ve kent halkı, onların yapılması konusunda yönetilmelidir.(390)

Fârâbî, anılan amaçlara ulaşmak için, din ve felsefenin neleri nasıl öğrettiğini de teker teker ele alır. Ona göre, gerek din gerekse felsefe, aynı konuları içermekte, öz olarak varlıkların sonul ilkelerini konu edinmektedir. Zira her ikisi, ilk ilke ve varlıkların ilk nedenine dair bilgi sağlamaktadır ve her ikisi de, insanın kendisi için yaratıldığı en üstün mutluluğu ve varlıkların her birinin amacını içermektedir. Ancak felsefe bunu ussal düzeyde; din ise, hayalgücü düzeyinde ele alır. Bu yüzden Fârâbî'ye göre, felsefe ta-

---

389) Fârâbî, *Tahsîl es-Saâde*, s.89, 53-54.

390) Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, s.96.

rafından kanıt getirilen her şeyde din inanmayı kullanır. Söz gelimi felsefe, gerek ilk gerekse ikincil ilkelerin neliğini, akılca kavrandıkları gibi öğretir. Aynı şey, varlıkların mertebeleri, mutluluk, yönetim vb. için de geçerlidir. Oysa din, aynı şeyleri nesneler dünyasından aldığı simgelerle ortaya koyar. Söz gelimi, ilk nedeni, ikincil nedenleri, tanrısal işleri, varlıkların mertebelerini, mutluluğu vb. sosyal ilkelere benzeterek ortaya koyar. Yine o, doğal kuvvetlerin ve ilkelerin işlerini de, Platon'un Timaios'da yaptığı gibi, irade ile yapılan sanatlara benzeterek anlatmayı dener. Kısacası din, felsefedeki ussalları, duyusallara benzeterek anlatmaya çalışır. Bu yüzden dinde, çoğu kez, madde, uçurum, karanlık, su vb. ile anlatılır.[391] Şu halde Fârâbî'ye göre, aynı öğretim programının insanların yetileriyle ilişki içerisinde iki farklı tezahürü söz konusudur. İlki, dinsel içerikli, simgesel ağırlıklı bir program; ikincisi ise, seçkinlere özgü, yalın anlatımlı felsefi bir programdır. Buradan hareketle, Fârâbî'ye göre, dinin aslında halk düzeyine indirgenmiş bir felsefe olduğu sonucuna varmak olasıdır.

Fârâbî, insanın mutluluğunu amaç edinen öğretim programında hangi disiplinlerin yer alması gerektiğini de belirlemeye çalışmaktadır. Çünkü o, çeşitli yapıtlarında bilimleri sınıflamakta ve bilim sınıflamasına eğitimsel bir işlev yüklemektedir; zira orada öğrenilmesi istenen bilimleri teker teker sıralamaktadır.[392] O, öncelikle, *Risâle fîmâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allum el-Felsefe* (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler) adlı yapıtında, felsefe öğrenimine başlamadan önce öğrenilmesi gerekenleri, bir başka deyişle felsefe öğreniminin ön koşullarını belirlemektedir. Fârâbî'ye bakılırsa bunlar dokuz tanedir ve felsefe okullarının adları, Aristoteles'in kitaplarının her birinde neyi amaçladığı, felsefe öğrenmeden önce hangi disiplinden başlanması gerektiği, felsefe öğrenmenin amacının ne olduğu, felsefe yapmak için gereken yöntem, Aristoteles'in her bir kitabında kullandığı üslup, Aristoteles'i zor bir üslup kullanmaya iten nedenler, felsefe ile uğraşan kimsenin tutum ve davranışlarının nasıl olacağı ve Aristoteles'in kitaplarını okumaya yönelenlerin neler bilmesi gerektiği[393] gibi konuları içermektedir. Fârâbî, yine *Tahsîl es-Sa'âde* adlı yapıtında, mutluluğa ulaştıran öğretim programının hangi bilgileri ve disiplinleri içerdiğini ayrı ayrı ele alır ve bunların insanı nasıl sonsuz mutluluğa hazırladıklarını ortaya koymaya

391) Fârâbî, *Tahsîl es-Saâde*, s.89-90.

392) Fârâbî, *İhsa'ül Ulûm*, s.54 vd.

393) Fârâbî, *Risâle Fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kalbe Te'allum el-Felsefe*, s.59.

çalışır. Bu yapıtında o, önce bilimleri, kuramsal bilimler ve eylemsel-siyasal bilimler şeklinde ikiye ayırır. Onca, ilk önce aritmetik, geometri, optik, astronomi, musiki, ağırlıklar ve mekanik gibi disiplinleri içeren ta'lîmî/matematiksel bilimler öğrenilmelidir. Ta'limî/matematiksel bilimleri öğrenmeye ise, aritmetikle başlanmalı sonra adım adım diğer bilimler öğrenilmelidir. Onun ta'lîmî/matematiksel bilimleri başa almasının nedeni, kendi deyişiyle, "insan için en kolay bilim olması ve zihinsel karışıklık ve şaşkınlık yaratma ihtimalinin hemen hiç olmamasıdır."[394] Ardından, tabii gök, gök ve âlem, oluş ve bozuluş, yüksek eserler, madenler, bitkiler ve hayvanlar gibi alt dalları içeren tabii/doğa bilimlerine geçilmelidir.[395] Bunun ardından ise metafiziğe/ilahiyata yönelinmelidir.[396] Fârâbî'ye göre, siyaset en son öğrenilmesi gereken bir bilimdir.[397]

Fârâbî doğrudan bilimleri sınıflamak için ele aldığı, *İhsâ' el-Ulûm* (Bilimlerin Sayımı) adlı yapıtında, bilimleri sıralarken *Tahsil es-Sa'âde*'de takındığı tutumdan bir ölçüde vazgeçerek, dil ile başlar, mantık bilimine geçer, ardından ta'limî/matematiksel bilimleri, doğa bilimlerini, metafiziği ve son alarak da, medeni/siyasi bilimleri ele alır. Bu açıdan bakıldığında, iki yapıtta ortaya konan sınıflama ve takip edilmesi gereken sıralama az da olsa farklılaşmaktadır. Daha açık bir deyişle, *İhsâ' el-Ulûm*'da, sıralamanın başına, dil ve mantık bilimleri eklenmektedir.[398] Şu halde, öğretime hangi bilimle başlanacaktır? Bu soruya yanıt bulmak için, Fârâbî'nin *Riâsale Fîmâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allum el-Felsefe* adlı yapıtına kulak vermek gerekmektedir. Zira Fârâbî, orada, felsefe öğretimine hangi bilimle başlanması gerektiği konusunda tarihsel görüşleri sıralamakta ve sonunda kendi görüşünü dile getirmektedir. Onca Platoncular, felsefe öğretimine, Platon'un "geometri bilmeyen yanımıza uğramasın" deyişine dayanarak, en doğru kanıtları içerdiğini düşündükleri için geometri ile; Theofrastos'un takipçileri, "ahlakını düzeltmeyen bilgiyi doğruyu öğrenemez" anlayışına dayanarak ahlak bilimiyle; Sayda'lı Boethus, insanın en içli dışlı olduğu konuyu ele alması nedeniyle tabiat/doğa bilimiyle; onun öğrencisi Andronikos ise, doğruyu yanlıştan ayıran bir alet olması açısından mantık bilimi ile baş-

394) Fârâbî, *Tahsîl es-Sa'âde*, s.35.
395) Fârâbî, *Tahsîl es-Sa'âde*, s.39.
396) Fârâbî, *Tahsîl es-Sa'âde*, s.44.
397) Fârâbî, *Tahsîl es-Sa'âde*, s.46.
398) Fârâbî, *İhsa'ül Ulûm*, s.46 vd.

lamayı önermiştir.[399] Fârâbî bu görüşlere değindikten sonra kendi görüşü konusunda şöyle demektedir:

> Bu görüşlerden hiçbirisini yabana atmamak gerekir. Çünkü felsefe bilimine başlamadan önce, arzu ve isteklerin sadece erdeme yönelmesi için, nefsin şehevi arzularını yenerek ahlakı iyileştirmek gerekmektedir. (...) Felsefeye başlayan ahlakını düzelttikten sonra, zihin gücünü geliştirmelidir. Çünkü zihni, hata yapmaktan ve yanlış yola sapmaktan koruyan doğru yöntem bu sayede öğrenilir. Bu da, burhan biliminde eğitim görmekle elde edilir. Burhan, geometri ve mantık olmak üzere ikiye ayrılır. Şu halde, felsefeye başlamak isteyen kişi, önce yeteri kadar geometrik kanıt biçimleri üzerinde, sonra da mantık bilimi hakkında eğitim görmelidir.[400]

Fârâbî'nin bu son açıklamasına bakarak, bireyin ahlakını düzelttikten sonra, geometri ve mantık ile başlamayı önerdiği şeklinde bir sonuca varmak olasıdır. Kuşkusuz bu görüşü, diğer yapıtlarında yer alan görüşüyle uzlaştırmak hiç de zor değildir. Çünkü geometri, ta'lîmî/matematiksel bilimler içindedir. Öte yandan dil bilimini de, düşünmenin bir araç olması açısından mantıkla bütünleştirmek hiç de zor değildir. Öyle anlaşılıyor ki, Fârâbî, ahlakı düzgün olan öğrencinin, önce kesin kanıta dayalı bilimleri öğrenmesini, ardından tabiat/doğa bilimlerine ulaşmasını, oradan da, Tanrı'ya yönelik metafiziğe/ilahiyata yönelmesini istemektedir. Fârabî'nin bu anlayışı, bilimlere önce ilahiyatla başlamayı öneren Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi düşünürlerden köklü bir ayrışma içermektedir. Metafizikten/ilahiyattan sonra siyasi/medeni bilimlerle uğraşmayı öneren Fârâbî'nin, bireyin edindiği bilgiler ışığında, toplumu düzenlemeye yönelmesi gerektiği inancında olduğunu söylemek olasıdır. Onun felsefe ve felsefi bilimlerin amacı olarak, yaratıcıyı, onun değişikliğe uğramayan bir olduğunu, her şeyin etkin sebebinin o olduğunu, onun kendi cömertliği, hikmeti ve adaleti ile bu evrene düzen veren olduğunu bilme; filozofun amacının ise, bu bilimleri öğrenmekle, insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi olduğu söylemi[401], dinle felsefe arasında yaptığı uzlaştırma açısından da oldukça anlamlıdır.[402]

---

399) Fârâbî, *Risâle Fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allum el-Felsefe, el-Mecmu'*, Mısır 1907, s.63.
400) Fârâbî, *Risâle Fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kalbe Te'allum el-Felsefe*, s.63.
401) Fârâbî, *Risâle Fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kalbe Te'allum el-Felsefe*, s.63.
402) Fârâbî, *e-Siyâse el-Medeniyye*, s.94.

I.5.c. Burhanî düşünme biçimi olarak felsefe

İslam dünyasında felsefe üçüncü olarak mantıksal düşünme ve kanıtlama biçimidir. Bu mantıksal düşünme ve kanıtlama biçiminin ereği kesinlik içeren bilgidir; bilgi ise, tasavvur (kavram) ve tasdikten (yargı) oluşur.[403] Tasavvur, ilk bilgidir ve bu bilgi, insanın neliğini tasavvur etmemizde olduğu gibi tanım ve ona benzer işleve sahip olan şeylerle elde edilir. Tasdik ise, her şeyin bir ilkesinin olduğunu kabul etmemiz gibi, kıyas ve ona benzer işleve sahip etkinliklerle meydana gelir. Şu halde tanım ve kıyas, kendileriyle bilinmeyen şeylerin bilgilerinin elde edildiği iki araç konumundadır. Bu iki araçla, bilinmeyen şeyler, insan için bilinir hale gelir.[404] Ancak tasavvur olmaksızın tasdik olabilir; bu tıpkı, boşluk mevcuttur diyen kişinin sözü gibidir. Bu yine insan kelimesinin anlamının ne kendisinde ne de tekil olanlardan hiçbirinde tasdik ve yanlışlama olmadığı halde tasavvur edilmesine benzemektedir. Her tasavvur ya da tasdik, ya araştırmayla elde edilmiştir ya da başlangıçta var olmuştur. Hem kıyas için hem de tanım için sonsuza değin gitmeyen tasavvur edilen parçalar söz konusudur. Bu parçalarla diğer parçalar elde edilmek suretiyle bilgi meydana gelir. Bu sonu olmayan bir durumdur. Fakat bu şeyler, vasıtasız olarak tasdik ve tasavvur edilmiş olanlarda son bulur.[405]

İslam filozofları, tasdik edilen önermelerin türüne, içeriğine, içeriğin dayandığı bilginin kaynağı ve hakikat değerine göre, kıyasın uygulama yeri olarak gösterdikleri beş sanattan söz ederler[406] ve her sanata, onları kullanan insanların bilgisel yetileri ve yetenekleriyle ve hitap ettiği kitlere göre değer biçerler. Bu anlamıyla beş sanat, öncüllere bağlı olarak beş kıyas türüne karşılık gelir ve bu kıyasların herbirinin geçerlilik düzeyleri ve hitap ettiği kitleler farklıdır.

1) Burhanî Kıyas: İbn Sina'nın deyişiyle söylersek, burhanî kıyas, kabulü zorunlu öncüllerden hareketle yapılan kıyastır. Öncüllerinin kipi zorunlu ise, sonuç da zorunlu, mümkün ise sonuç da mümkün olur.[407] Filozoflar kendilerini burhan ehli olarak konumlandırlar. Burhanî kıyasın dayandığı öncüller, yakinî (kesin) öncüllerdir. Onlara göre bu önermeler kesin bilgi

---

403) Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s.1.

404) İbn Sina, *en-Necât*, çeviren: Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013, s.11, 52.

405) İbn Sina, *en-Necât*, s.59-60.

406) İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 11-12; Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜİF Yayınları, Ankara 1982, s.183.

407) İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşarat ve't-Tanbihat)*, s.70.

verir, tasdik yakin cinsindendir.[408] İbn Sina şöyle der:

> Burhan, yakinî olanla sonuçlanması için yakinî olan öncüllerden oluşturulmuş olan bir kıyastır. Yakinî olan öncüller ya ilksel olanlar ve onlardan bir araya getirilenler, ya tecrübi olanlar ya da mütevatir olanlar yahut algıya konu olanlardır (...) Meşhur olanlar, makbul olanlar ve zanna konu olanlar ise bu cümlenin istisnasıdırlar.[409]

Yakinî önermelerde zihin, bir tarafı kesinlikle seçer ve önerme de gerçeğe uygundur. Yakinî önermelerde, önermenin konusuna yönelik inancımız, ona yönelik zihnimizdeki tasarımımız, dış dünyada önermenin kendine karşılık gelen gerçeklikten farklı olamaz.[410] Bu önermeler ya nazaridir/kuramsaldır ya da bedihidir/apaçıktır. Nazari olanlar, akılca kabulü için kanıta gereksinim duyarken, bedihi olanlar, 'bütün parçadan büyüktür' önermesi gibi kanıta gereksinim duymazlar. Aklın hiçbir kanıta başvurmadan apaçık olarak kabul ettiği önermeler, evveliyât, fıtriyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyât ve mütavatirât olarak kabul edilir.[411] Bu önermelere dayalı çıkarım, burhani çıkarımdır. Evveliyyât, 'bütün parçadan büyüktür', 'gece gündüz değildir' gibi akıl için açık seçik olan önermeleri kapsar.[412] Fıtriyyât, zihnin orta terim vasıtasıyla konu ile yüklem arasında bağ kurarak elde ettiği önermelerdir. Bu tür önermelerde zihin, örneğin 'dört çift sayıdır' önermesinde, dört ve çift terimlerini düşünürken, 'dört ikiye bölünür, ikiye bölünen sayılar çifttir' şeklinde yapılan gizli bir kıyastan sonra hüküm verir.[413] Müşâhedât, duyular aracılığıyla tasdik edilen hükümleri kapsar. Bunlar beş duyu aracılığıyla elde ediliyorsa hissiyât, iç duylarla elde ediliyorsa vicdaniyât adını alırlar. 'Güneş ışık saçar', 'ateş sıcaktır', 'kar beyazdır', 'güneş aydınlatır' önermeleri hissiyâta; 'acıktım', 'susadım', 'üşüyorum' gibi önermeler ise vicdaniyâta girerler.[414] Hadsiyât, sezgiyle verilen hükümlerdir. Sezgi, zihnin bir şeye hızlıca intikalidir. Bu tür önermeler, zihinde çok hızlı bir kıyas aracılığıyla belirir.[415] Mücerrebat, takrar eden deney sonucunda verilen hükümleri içerir. Tekrar o şeyin hafızada yer etmesine neden

---

408) Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s.2.

409) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.65.

410) Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s.2.

411) Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.183-184.

412) İbn Sînâa, *en-Necât*, s.63-64; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.184.

413) Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.184.

414) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.60; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.184-185.

415) Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.185.

olur; böylece 'sakamonya ishal yapar' gibi tümel önermeler kabul edilir.[416] Mütevatirât, herhangi bir amaçla yanlış üzerinde anlaşmaları doğru olmayan topluluğun ilettiği haberler aracılığıyla tasdik edilmiş hususları içerir. Nitekim görmesek bile mevcut olan şehir ve beldeleri tasdikimiz böyledir.[417] Şu halde burhanî kıyas, İslam filozoflarına göre, kesinlik içerdiği düşünülen önermelerden tümdengelimle sonuçlama yapmaktır. Ancak bu kıyasla elde edilen bilgi kesindir ve filozof bu türden bilgilerin peşindedir.

2) Cedelî Kıyas: Bu tür kıyaslar, kipleri ister vacip ister ister mümkün ister imkânsız olsun, yaygın ve onaylanmış öncüllerden yapılan kıyaslardır. Bu kıyasla elde edilen sonuç kesin değil iknaidir.[418] Fârâbî'nin deyişiyle söylersek, cedelî tasdik, kesine yakın ikna edici bir tasdiktir.[419] Cedelî kıyaslar, filozoflara göre, daha çok kelâmcılar tarafından kullanılmaktadır. Bu kıyaslar, müsellemât ve meşhûrât türü önermelere dayanır. Fârâbî, cedeli tasdikin ya meşhurlar ve onlar gibi işlev görenler ya meşhur öncüllerden oluşturulduklarını ya da araştırılan tikellerin bütününü içine aldığından emin olunmayan kıyasların gereği olduğunu söyler.[420] Müsellemât, bir tartışma esnasında kullanılan ve karşı tarafça doğruluğu kabul edilmiş önermelerdir. Muhatabı ikna etmek için kullanılır. Söz gelimi bir tartışmada, Hıristiyan, Müslümanın 'Hz. Muhammed miraca çıktı' önermesini reddederse, Müslüman ona, 'Hz. İsa'nın göğe çıkışını' delil olarak gösterebilir.[421] Meşhurât ise, tasdikin gerekli olduğu meşhur ve övülmüş görüş ve öncüllerdir. Bu ya herkesin ya da çoğunluğa muhalif olmaksızın ya da âlimlerin veya onların çoğunun ve erdemli olanların tanıklığıyla olur.[422] Söz gelimi 'adalet güzeldir' önermesi bu türdendir.

3) Hatabî Kıyas: Bu tür kıyaslar, makbûlât ve zanniyâta dayanır.[423] Makbûlât, otorite ilkesini esas alır. Herhangi bir alanda uzman olan kişinin sözleri bu kabildendir. Bu tip önermelerin doğruluğunun dayanak noktası, onu söyleyenin nüfuzudur. Diğer bir deyişle, bu tür önermeler, doğruluğuna güvendiğimiz kişilerin sözlerine güvenden kaynaklanırlar. Bu tür önermele-

---

416) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.60; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.185.

417) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.60; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.185.

418) İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşarat ve't-Tanbihat)*, s.70; İbn Sina, *en-Necât*, s.12.

419) Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s.2.

420) Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s.2.

421) Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.186.

422) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.62-63; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.186.

423) İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşarat ve't-Tanbihat)*, s.70.

re, burhanla ya da benzeri bir araştırmada bulunmadan şeriat önderlerinden duyularak kabul edilen hususlar da dâhildir.[424] Zanniyât yani zanna dayalı öncüller ise, kendileriyle tasdikin oluştuğu, ama sabit/kesin olmayan önermelerdir. Bu tür önermelerde, zihin daima onun çelişiğini düşünebilir. Söz gelimi 'geceleyin sokakta gezen kişi hırsızdır' denilmesi zanniyata dayanmaktadır.[425]

4) Şiirsel Kıyas: Bu türden kıyaslar, muhayyelâta ya da hayal gücüne dayanır. Bunlar, kendileriyle tasdikte bulunmak için söylenmeyen, aksine bir şeyi öykünme yoluyla başka bir şey olarak hayal etmek için söylenen öncüllerdir. Çoğunlukla onu, nefsi bir şeyden uzaklaştırma ya da teşvik etme, kısaca nefsi kapatma ve açma izler. Bu, tıpkı 'balı tatlıya benzetmemiz' gibidir.[426]

5) Safsata ya da Mugalata Kıyası: Vehmiyâta ya da kuruntuya dayalı olarak yapılan kıyastır. Yanlış olduğu bile bile yapılırsa buna mugalata denir. Vehmiyât, vehim yetisinin inanmayı gerekli kıldığı görüşleri içerir ve bunlar duyuya konu olanların hükmüne hasredilir. Çünkü vehim yetisi, orada onun aksini tasavvur etmez. Bunun örneği, halkın inandığı 'bütün, boşluk veya sınırsız dolulukta sonlanır' gibi önermelerdir.[427]

Filozoflar, kendilerini burhan ehli olarak görmekle, cedelî kıyasa meyleden fıkıhçı ve kelâmcı, hatabî kıyasa meyleden siyasetçi, şiirsel kıyasa yönelen edebiyatçı, genelde safsataya eğilimli eğitimsiz halk karşısında kendilerine epistemik üstünlük tanımış olmaktadırlar. Burhan ehli olarak filozoflar, anoloji ve eksik tümevarımı kesinlik içermediği için eleştirmişler; tümdengelime yönelmişlerdir. Yine onlar, kesinlik peşinde, Aristoteles'in töz, nicelik, nitelik, görelik, etki, edilgi, mekân, zaman, durum kategorileriyle, bu kategorileri ortaya koymaya yönelik, 'var mıdır, nedir, kaç, nasıl, hangi şey, nerede, ne zaman, niçin, kimdir' sorularını[428] bilgi anlayışlarının merkezine oturtmuşlardır. Bu sorular olmaksızın bilgi ortaya konamaz. Özellikle niçin sorusu ve yanıtı onların bilgi anlayışlarının odağıdır ve niçin sorusunun yanıtında Aristoteles'in maddî, sûrî/biçimsel, gâî/erek ve fail/etkin neden fikri[429] önemli işlev yükle-

---

424) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.61; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.187.
425) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.63; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.187.
426) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.63; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.187.
427) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.61; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.187.
428) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.77 vd.
429) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.80 vd.

nir. Bu bakımdan onların bilgi anlayışında, erekselci/gayeci açıklama modeli vazgeçilmezdir. Bir başka deyişle, onların açıklama anlayışı nasıl sorusuna değil, ereğe yönelik niçin sorusuna odaklıdır.[430]

I.5.d. Bir onto-episteme-aksiyoloji olarak felsefe

İslam dünyasındaki felsefe etkinliği, felsefi düşünce ekseni etrafında örülmüş, sistematik bir onto-episteme-aksiyolojidir. Buna felsefecilerin oluşturduğu sistematik dünya görüşü de denebilir. Aralarında kısmi farklılıklar olmakla birlikte felsefeciler, ontolojik düzlemde, varlığı zorunlu (vacibu'l-vücud) ve mümkün (mümkünü'l-vücud) olarak ikiye ayıran ve mümkün varlığın Bir'den/Tanrı'dan/İlk Neden'den sudûr ettiğini savunan bir onto-kozmoloji ortaya koyarlar. Sudûr öğretisiyle onlar, varlık ve mahiyeti farklı olan nedenli ya da mümkün varlıkların, varlık ve mahiyeti aynı olan nedensiz zorunlu varlıktan, yani Tanrı'dan nasıl çıktığını, bir diğer deyişle, çokluğun Bir'den yani Tanrı'dan nasıl meydana geldiğini ve kozmik hiyerarşik düzenin nasıl oluşup işlediğini bir sistem dâhilinde ortaya koymaya çalışırlar.[431] Bu onto-kozmoloji, nedenler zincirinin sonsuzca geriye gitmesinin olanaksızlığı ilkesinden yola çıktığı için, onlara Tanrı'nın yani zorunlu varlığın varlığını kanıtlama konusunda da, önemli bir olanak sağlar. Bu kanıtlama, kozmolojik temelde yapılanan 'imkân kanıtına' dayanır. Onlar, Plotinus'tan gelen bir anlayışla 'birden ancak bir çıkar' ilkesini genel geçer bir ilke sayarak, Tanrı ile maddi dünya arasına felsefede "akıl", dinde melek adı verilen ikincil varlıkları (sevânî) koyarak sudûr sistemiyle yaratılışı ve kozmosu temellendirmeye çalışmaktadır.[432] Sudûr fikri Plotinus kaynaklı olmakla birlikte, teorinin kozmik akıllar kısmı Harran Sabiiliğinden köklü izler taşır. İslam filozoflarına göre nedensiz ilk varlıktan, 'birden bir çıkar' ilkesi gereği ilk sudûr eden şey, kozmik bir ilke olan ilk akıldır. Bu anlayış, 'Tanrı'nın ilk yarattığı şey, akıldır' hadisi ile dinsel bir temele de oturtulur.

---

430) Hasan Aydın, İhvân es-Safa'da Bilim Eğitimi, Amacı ve Bilim Sınıflaması, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 6, 2007, s.41-5.

431) Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il fî el-Mantık ve Mebâdî' el-Felsefe el-Kadîme*, Kahire 1910, s.6 vd.; Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, Beyrut 1994, s.21 vd.; Fârâbî, *Erâ Ehl el-Medîne el-Fâdıla*, Beyrut 1995, s.45 vd; İbn Sînâ, *Şifâ, Metafizik*, cilt: I, haz.: E. Demirli-Ö. Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s.35 vd.; İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye fî Hâik et-Tevhîd ve İsbât en-Nübüvve*, tahkik: İ. Hilal, Kahire, trs, s.16 vd.

432) Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il*, s.6 vd.; Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, s.21 vd.; Fârâbî, *Erâ Ehl el-Medîne el-Fâdıla*, s.45 vd; İbn Sînâ, *Şifâ*, Metafizik 35 vd.; İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye*, s.16 vd.

Tanrı'dan doğrudan, aracısız sudûr eden tek varlık odur ve onların sisteminde birlikten çokluğa, ruhsal olandan maddesel olana uzanan süreçte ilk akıl merkezî bir işlev yüklenmektedir. Tanrı'nın kendi özünü bilmesi, bu ilk varlığın doğrudan O'ndan çıkmasına neden olmuştur. Çünkü Tanrı'nın bilmesi nesnesini var etmesi anlamına gelmektedir. Şu halde filozofların düşünce sisteminde bilme ile yaratma aynı anlama gelmektedir ve bu sav, evreni zamanda öncesiz kılmakta; Tanrı'nın evrene olan önceliğini özsel (zati) bir öncelik olarak sunmaktadır.[433] İlk aklın kendisini ve varlık nedeni olan Tanrı'yı zorunlu olarak düşünmesinden, ikinci akıl, ondan da bir üçüncüsü sudûr eder ve bu süreç, Ay küresinin aklıyla özdeşleştirilen onuncu akla kadar devam eder.[434] İslam filozoflarında ilk akıl, dokuz feleğin ve gezegenlerin akılları da dâhil olmak üzere akılların sayısı konusunda yer yer farklılıklar olsa da, genel olarak on oldukları anlaşılmaktadır.[435] Öyle anlaşılıyor ki onlar Yunan astronomlarının özellikle de Batlamyus'un benimsediği evrenin yeryüzü etrafında öncesiz olan dairesel hareketle dönmekte olan dokuz gök küresinden oluştuğu şeklindeki kuramı geliştirerek takip etmektedirler. Akıllar ve nefsler, tıpkı Aristoteles'te karşılaştığımız gibi, Tanrı'ya duydukları aşk ve sevgi nedeniyle, ilk hareketi başlatmışlardır. Nefs, feleğin doğrudan hareket ettiricisidir; ama o, gücünü akıldan alır, akla duyduğu arzuyla hareket eder. Olgunluğa ve Tanrı'ya ulaşma arayışı, bu aklın feleğini harekete geçirir. Çünkü o, sureti gereği olgunluğa ve Tanrı'ya ulaşma arzusu duymaktadır. İslam filozoflarının sisteminde bir bütün olarak aşağı olan, üstün olana ve hepsi birden 'kendisi hareket etmediği halde hareket ettirici olan Bir'e' arzu duyarlar. Onlara göre, her bir feleğin kendi aklı ve nefsi vardır. Onuncu akıl, Ay küresinin aklıdır ve ay-altı evrendeki işleri idare eder. Bu bağlamda Ay-küresinin aklını, etkin akılla, yani Cebrail'le ilişkilendiren Fârâbî ve İbn Sina gibi filozoflar, ona, Ay-altı evrende biri ontolojik, diğeri epistemolojik olmak üzre iki temel işlev yüklerler: İlki, ontolojik bakımdan bu akıl, oluş ve bozuluşun etkin nedenidir. Yani dört unsur (hava, toprak, su ve ateş) ve dört unsurun karışımından meydana gelen madenler, bitkiler ve akıl sahibi olan (insanlar) - olmayan hayvanların hem oluşumunda hem de idare edilmesinde bu akıl faaldir. İkincisi ise, epistemolojik olarak bu akıl,

433) İbn Sînâ, *Şifâ*, Metafizik, cilt: II, s. ; İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye*, s.34 vd

434) Bkz. Fârâbî, *Erâ Ehl el-Medîne el-Fâdıla*, s. 52-54; İbn Sînâ, *Şifâ*, Metafizik, cilt: II, s. ; İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye*, s.34 vd

435) Mehmet Dağ, "*Fârâbînin İki Yapıtı*", OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 14-15, Samsun 2003, s.38 vd.

insanın tümel bilgiye ulaşmasında merkezi bir işlev yüklenir. Bu nedenle, bu akla yani etkin akla, vâhib es-suver (biçim verici) adı da verilir.[436] Onlara göre, bu etkin akıl, bir yönüyle yeryüzündeki nefislerin, bir yönüyle de gökler aracılığıyla dört unsurun var oluşunun nedenidir. Hava, toprak, su ve ateşten oluşan dört unsurdan ve bunların nitelikleri olan yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve nemlikten çeşitli karışımlar meydana gelir. Ay-altı evrenin varlık nedeni, töz olmaları bakımından bu dört unsurdur ve bunlar göksel etkilerle, yeteneğin ve koşulların belirlediği oranlarda, maddî karışımı meydana getirirler ve bu karışım, bitki, hayvan ve insan nefsini kabul edecek bir kıvama gelince onlara türsel biçimleri etkin akıl, yani biçim verici (vâhib es-suver) aracılığıyla iletilir. Yine aynı akıldan, yani etkin akıldan cisimleri meydana getirmek üzere madde ile birleşen çeşitli biçimler sudûr eder. Ay-altı evren, sadece bir dizi değişik türden biçimin madde ile birleşmesi veya maddeden ayrılması sonucu oluşmaktadır. Değişme için gerekli sıcaklığı ve soğukluğu göksel etkiler, özellikle Güneş sağlar. Bütün akıllar ayrı ayrı Ay-altı evrene uygun hareketler meydana getirirler. Bu şekilde, İslam filozoflarının düşüncesinde fizik, kozmoloji ile kaynaşmış, Ay-üstü, Ay-altı evrene bağlanmış olur. Şu halde İslam filozoflarına göre, İlk Neden'den başlayan ve Ay-altı evrene değin uzanan sudûr sürecinin, Ay-üstü evren bölümü zorunluluk içeren determinist bir süreçtir ve bu süreçte neden sonucunu zorunlu kılmakta ve her şey dikey bir hiyerarşi içinde yetkinliği ve ruhsallığı gittikçe azalan bir süreç içerisinde var olmaktadır.[437] Ay-üstü evrenin aksine Ay-altı dünyada hem dikey hem de yatay nedensel bir süreç söz konusudur. Dikey süreçte ilk neden ve göksel etkiler, yatay nedensel süreçte ise nesnelerin türsel suretini belirleyen doğa/tabiat ve canlılardaki nefs etkindir.[438] Bu onto-kozmoloji, kelâmın anlık yaratıma yer veren ontolojisi ve kozmolojisiyle çelişmektedir; her şeyden önce, sudûru zorunlu saydığı için Tanrı'nın iradesini pasifize etmekte, ikincil nedenleri onaylayarak neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu ima etmektedir. Yine göksel olayların yeryüzü üzerindeki etkisine değinerek astrolojiye kuramsal bir temel sağlamakta; hepsinden önemlisi, evreni zamanda öncesiz saymaktadır. Kuşkusuz anılan sonuçlar kelâmcının evren tasarımıyla örtüşmemektedir ve Gazzâlî, filozofların on-

436) Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il*, s.8; Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, s. 23 vd.; Fârâbî, *Erâ Ehl el-Medîne el-Fâdıla*, s.55 vd; İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye*, s.36 vd.

437) Fârâbî, *el-Cem Beyn er-Re'yey el-Hakimeyn*, s.64.

438) Hasan Aydın, *Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, s.130 vd.

to-kozmolojisini mucizeyi reddetmek, neden-sonuç ilişkisini zorunlu saymak, Tanrı'yı pasif kılmak ve evreni öncesiz saymak vb. bakımından eleştirir.[439]

Filozofların epistemolojilerine bakıldığında, ikili bir yaklaşımla karşılaşılır; bir yanda, mantık yapıtlarında Aristoteles mantığına dayalı burhan odaklı, evveliyyât, fıtriyyât, müşâhedât, hadsiyât, mücerrebât ve mütevatirât türü öncüllerden tümdengelimle sonuçlamaya giden bir epistemoloji[440], diğer yanda ise, İlm en-Nefs (psikoloji) içinde ele alınmış bir bilgi psikolojisi söz konusudur.[441] Özellikle bilgi psikolojisi, bilginin insanda nasıl ortaya çıktığını ortaya koyması bakımından yaşamsal öneme sahiptir. Bu psikoloji, büyük ölçüde Platon ve Aristoteles'in nefs öğretilerinin harmanlamasına dayanır ve bu harmanlama Yeni Platonculuktan köklü izler taşır. İslam filozoflarının epistemolojilerinde, mantık doğru düşünmenin biçimsel koşullarını, psikoloji ise insan nefsinde bilginin nasıl oluştuğunu ortaya koyma amacı taşır. Bu bakımdan İslam filozoflarının bilgi psikolojisini anlamak için, insana bakışlarını kabaca ele almak gerekir. Onlara göre insan nefs-beden düalizminden oluşur ve insanı insan yapan şey, tanrısal kökenli nefsidir. Nefs basit, şerefli ve yetkindir; değeri büyüktür; Güneş ışığının Güneş'ten gelmesi gibi, onun tözü Tanrı'dan gelmektedir.[442] O, bedenin yöneticisidir, hareketin kaynağıdır. Platon ve Yeni Platonculukta olduğu gibi, beden nefs için bir tür zindan, bir tür hapisanedir; zira tanrısal kökenli nefs bedene düşmüştür. Nefs, aynı zamanda bir yetiler ve o yetilerden çıkan eylemlerin merkezi konumundadır.[443] Nefsin belli başlı eylemleri şunlardır: Hayvan ve bitkilerde ortak olan beslenme, büyüme ve üreme; hayvanlar ya da hayvanların çoğunda bulunan duyumlama, hayal ve istençli hareketler; insanlara özgü olan akledilirlerin kavranması; sanatların icadı, yaratıklar üzerinde düşünme ve onları inceleme, güzeli ve çirkini birbirinden ayırt etme eylemleri.[444] Bu eylemlere uygun olarak nefsin üç türü bulunmaktadır: 1) Üreme, büyüme ve beslenme işlevlerini yerine ge-

---

439) Hasan Aydın, *Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, s.181 vd.

440) Fârâbî, *Kitabü'l Burhan*, s.1 vd.; İbn Sînâ, *en-Necât*, s.11 vd.

441) Kindî, *Risâle fî Mâhiye en-Nefs*, s.273 vd.; Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla (İdeal Devlet)*, s.73 vd.; İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, neşr.: Fazlur Rahman, Oxford University Press, 1970, s. 2 vd; İbn Sînâ, *en-Necât*, 145 vd.

442) Kindî, *Risâle fî Mâhiye en-Nefs*, s.273.

443) Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ'nın Ölümünün Bininci Yılı Armağanı*, TTK Basımevi, Ankara 1984, s.340 vd.

444) Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.342 vd.

tirmek üzere organlara sahip doğal cismin ilk yetkinliği olan bitkisel nefs. 2) Tikelleri kavramak ve istençli harekete sahip olmak üzere organları bulunan tabii cismin ilk yetkinliği olan hayvansal nefs. 3) Düşünsel bir seçim ve ussal sonuçlama işlemi sonucunda ortaya çıkan eylemleri yerine getirmek ve tümelleri kavramak üzere organlara sahip tabii cismin ilk yetkinliği olan insansal nefs.[445] İnsan nefsi, tüm bu nefsleri içerir. Hayvansal nefsin, hareket (muharrike) ve idrak (müdrike) olmak üzere iki temel yetisi vardır.[446] Hareket yetisi, ya harekete güdüleyeci (bâ'ise) olması bakımından ya da etkin (fâ'ile) olması bakımından hareket ettiricidir. Güdüleyici olması bakımından hareket ya istek (nüzûʿî) ya da arzu (şevkî) güçlerinden kaynaklanır. Bunun için istenilen ve kaçınılan eylemlerin hayal gücünde belirmesi gerekir.[447] İki dalı vardır: ilki, şehvet yetisidir (kuvve eş-şehvâniye) ve o da hayali şeylerden kendisine zorunlu olarak yakın olanı ya da hazzı talep etmede yararlı olanı harekete geçirmeyi yönlendirir. Öfke yetisi (el-kuvve gadabiyye) olarak isimlendirilen ikinci kısım, üstün gelmeyi isteyerek bozucu ya da yararlı olarak hayal edilen şeyin kendisini uzaklaştırmak üzere harekete geçirmeye yönlendirir.[448] Etikin (fâ'ile) yeti ise, sinir ve kaslara yayılmış olarak bulunur; hareketin fiilen ortaya çıkmasını sağlar.[449] İdrak yetisi (müdrike), dış ve iç idrak yetisi olarak ikiye ayrılır.[450] Dış idrak yetisi, dokunma, tat alma, koklama, işitme ve görme olarak beş duyudan oluşur.[451] Dış duyular sayesinde, nesnelerin suretleri (biçimleri) algılanır; böylelikle ilk soyutlama işlemi gerçekleşir. Bu soyutlama işlemi iç duyularda artarak devam eder. Ayrıca bu suretler iç duyularda ayırılmaya ve değerlendirmeye tabi tutulur; gelecekte kullanılmak üzere iç duyularda saklı tutulur. İç duyular da ikiye ayrılır: a) Duylur nesnelerin suretlerini kavrayan ve koruyanlar. b) Duyulur nesnelerin anlamlarını kavrayan ve koruyanlar. Anlamlar sadece iç duyularla kavranılır.[452] Dış duyular gibi, beş iç idrak yetisi vardır. Bunlar, ortak duyu (el-his el-müşterek, kuvve bantasya), musavvira veya hayal yetisi, tahayyül, mütehayyile (hayal gücü),

---

445) Mehmet Dağ, *Fârâbî'nin İki Yapıtı*, s.32 vd.; Mehmet Dağ, İbn Sînâ'nın Psikolojisi, s.342 vd.

446) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.146; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.343.

447) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.147; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.343.

448) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.147; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.343.

449) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.147; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.343.

450) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.147; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.343.

451) Fârâbî, *el-Medinetü'l Fazıla*, s.74; İbn Sînâ, *en-Necât*, s.147-149; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.343-349.

452) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.149; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.357.

kuruntu yetisi (el-vehmiyye, el-mütevehhime), bellek ve anımsama yetisi (el-hâfiza ez-zâkire).[453] Ortak duyu, beynin ön tarafındaki girintide yer alır ve beş dış duyunun algıladığı suretler buraya iletilir. O, suretleri ayırt eder, aralarında ilişkiler kurar ve onları çağrışımda kullanır.[454] Hayal yetisi, beynin ön girintisinin arka bölümünde bulunur. Duyum izlenimlerini beş duyudan alır, duyulur nesnelerin yok olması halinde de onları muhafaza eder. Hayal yetisi, ortak duyu gibi bir yargı yetisi değildir.[455] Hayal gücü, beynin soluncansı oluşumun yanındaki orta girintisinde yer alır. Yargıda bulunmadan anlamları ve suretleri birleştirme ve ayırma işlemini yerine getirir. Bu yetiyi insan aklı kullanınca düşünme yetisi (el-mütefekkire), hayvansal nefs kullanınca hayal gücü (el-mütahayyile) adını alır. Bu yeti hayvanlardaki kuruntu yetisiyle yakından ilişkilidir. Ayırma, birleştirme işlemleri sırasında suretleri ve anlamları alıkoyarak ikiyüzlü insan, fil biçimli insan gibi gerçekle ilgisi olmayan hayali şeyler üretir. Hayal gücünün bu işlevi, onun gerçekleri birtakım simgelerle (teşbîh, temsîl) anlatmasına da yol açar. Bu yeti, uykuda, hastalıkta ve korku hallerinde egemen olur. Çoğu kez, gerçek dışı görüntülerin algılanmasına yol açtığı halde, peygamberlerin ve uykuda olanların durumunda gerçekle ilgili görüntüler de verebilir. Bu durum, tahayyül ve düşünceye bağlı bir nedenden ileri gelebileceği gibi göksel bir oluşumdan da ileri gelebilir. Bazı insanlarda hayal gücü doğuştan güçlüdür. Bu güçlü yetiye sahip olanlar, başkalarının uykuda iken gördüklerini uyanıkken de görebilirler. Nesneleri ve olayları oldukları gibi algılarlar. Bu kimselerin çoğu kez baygınlık türünden bir hal geçirmeleri olasıdır. Yine çoğu kez bu kimselere bir hayalin görünmesi ve bu hayalin kendilerine işitilen sözlerle seslenildiğini imlemesi söz konusu olabilir.[456] Kuruntu yetisi, beynin orta girintisinin sonundadır ve tikel duyulurlarda bulunan duyulur olmayan anlamları kavrar. Anlamların kuruntu yetisinde oluşumu, anlamların ve niteliklerin kavranması, tanrısal rahmetten herkesin üzerine akan ilhamlar ve deneyimlerle olur.[457] Bellek ve anımsama yetisi ise, beynin arka girintisinde bulunur ve anlamları alıkoyar ve bilinçte yok olduktan sonra yeniden bilince aktarmak için bekletir.[458]

---

453) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.149-150; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.356- 357.

454) Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.357- 358.

455) Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.358- 359.

456) Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.359-363.

457) Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.363-365.

458) Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.365- 367.

İşte bu iç yetiler sayesinde hayvanlarda soyutlama işlemleri en yüksek derecesine ulaşır. Ancak hâlâ soyutlama işlemi maddi ilişkilerden yeterince arındırılmamıştır. Anlamlar ve suretler, sadece tikel nesnelere ilişkindir. Soyutlama işlemi en yüksek noktasına, insan nefsinde, onun akli yetisinde ulaşır.[459] İnsan nefsi ya da akli nefs, insanda bir türsel ayrım olarak bulunur. Diğer nefsler, insan nefsinin yetileri durumundadır.[460] İşte insan aklı sayesinde, işbirliği yapar, toplumu kurar, dile sahip olur, toprağı işler, kapkaçak yapar, hayret eder, acı çeker vb.. Bu yönüyle insan aklıyla, maddeden bütünüyle soyutlanmış, tümel akli kavramları oluşturur; onunla bilinen kavramlar ve önermelerden bilinmeyeni çıkarsar.[461] İnsandaki akıl yetisi teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır.[462] Teorik akıl, tümel kavram ve önermeleri elde ederken, pratik akıl, yararlı ve zararlı, iyi ve kötü, güzel ve çirkin gibi yapılması veya terk edilmesi gerekli tikel eylemlere özgü yetidir. Teorik akıl, daima pratik akla yardımcı olur; teorik akıl belli bir yargıya ulaşınca, onun bu yargısı bedenin hareket etmesini sağlayan istek yetisini harekete geçirir. Teorik akıl, tikel konularda doğruluk ve yanlışlığı; pratik akıl, iyilik ve kötülüğü; teorik akıl, zorunlu, mümkün ve imkânsızı; pratik akıl, güzel, çirkin ve mübahı araştırır. Teorik aklın ilkeleri ilk öncüllerdir; pratik aklın ilkeleri, üzerinde genellikle birleşilen, meşhûrât ve makbûlât ve zanna dayalı önermelerdir.[463] Pratik akıl tüm eylemlerinde bedene muhtaçtır; teorik akıl bedensel yetilere belli bir gereksinin gösterse de, bu gereksinimi her bakımdan ve sürekli değildir. Pratik akıl, hem insanda görülen bir takım etkinlik ve edilginliklerin ortaya çıkmasına hem de çeşitli sanatların var edilmesine neden olur. Buna ahlaki fiilleri ve tikel hususlara ait önerme ve öncülleri de eklemek gerekir. İnsanda bedensel yetiler egemen olursa, kötü huylar (ahlâk reziliyye), eylemsel yeti egemen olursa güzel huylar (ahlak faziliyye) ortaya çıkar.[464] Kuramsal akıl, soyut suretleri alma niteliğine ya güç halinde ya da fiil halinde sahiptir. Onun güç halinde alıcılık niteliği, mutlak yetenek, mutlak güç hali, mümkün yetenek, mümkün güç hali, gücün yetkinliği anlamlarını kapsar.[465] Bu

459) Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.367-369.

460) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.151.

461) İbn Sina, *Avicenna's De Anima*, s.2002-203; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.367-369.

462) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.151; İbn Sina, *Avicenna's De Anima*, s.207.

463) İbn Sina, *Avicenna's De Anima*, s.208-209; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.372.

464) Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.373.

465) İbn Sina, *en-Necât*, s.152; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.374.

ayrıma uygun olarak, teorik aklın dört derecesinden söz edilebilir. İlki, soyut suretlere oranla teorik akıl mutlak yetenek, mutlak güç halindedir. Kendisine ait yetkinliğin hiçbirisi gerçekleşmemiştir. Boş bir levhaya benzer. Güç halindeki bu akla, maddi akıl da denilir. İnsan türünün tüm bireylerinde bulunur.[466] İkincisi, teorik aklın mümkün yetenek, mümkün güç durumudur. Bu duruma ilk akledilirler elde edildiğinde ulaşılır. 'Bütün parçadan büyüktür', 'aynı şeye eşit olan nesneler birbirine eşittir' gibi bilgiler bu akla aittir. Buna meleke halinde akıl da denir. Maddesel akla oranla fiil halindedir ve akli incelemeye yöneldiğinde düşünme etkinliğinde bulunabilir.[467] Üçüncüsü teorik aklın yetkinleşmiş güç durumudur. İlk akledilirlerden sonra, akıl yürütmeyle ikinci akledilirlerin elde edilmesiyle bu aşamaya ulaşılır. Onda toplanan bu akledilirler, dilenildiğinde yeniden düşünülebilir. Buna fiil halinde akıl denir.[468] Dördüncüsü teorik aklın son derecesi, yani mutlak fiil halidir. Suretler kendisinde hazırdır; onları fiilen düşünür ve düşündüğünü de düşünür. Buna kazanılmış akıl (akl müstefâd) denir.[469] İnsanın dışında bir ilke olan etkin akılla (akl fa'al) ilişki kuran akıl bu seviyeye ulaşabilir.[470] Bu insanda var olan teorik aklın en son derecesidir.

Acaba insan aklı, soyut akli suretlere kendi çabasıyla, etkin bir biçimde mi sahip olmaktadır? Açıkça söylemek gerekirse, bu bilgi psikolojisi çerçevesinde, dış duyuların (dokunma=lems, tat alma=zevk, koklama=şemm, görme=basar ve işitme=sem') verdiği tikel sanısal bilginin, iç duyulardan (ortak duyu=el-hiss el-müşterek, tasarlama=musavvira, bellek=hafıza, imgeleme=mütehayyile ve kuruntu=mütevehhime) geçerek soyutlandığı, iç ve dış duyularda gerçekleşen bulanık soyutlamanın gerçek bilgiye dönüşümü için, Rûh el-Kuds, er-Rûh el-Emin, Cebrail gibi adlarla da anılan etkin akılla ilişki kurulması gerektiği tezinin ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. Soyut akli suretler, insan aklında ancak etkin aklın aydınlatmasıyla fiilen var olmaktadır. Etkin akıl İbn Rüşd bir kenara[471] bırakılırsa, insan nefsine ait bir ilke olarak düşünülmez, insanın dışında, tanrısal ve metafizik bir ilke

---

466) İbn Sina, *en-Necât*, s.152-153; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.374.

467) İbn Sina, *en-Necât*, s.153; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.375.

468) İbn Sina, *en-Necât*, s.153; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.375.

469) İbn Sina, *en-Necât*, s.153; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.375.

470) İbn Sina, *en-Necât*, s.154; Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, s.379.

471) İbn Rüşd, *Hel Yettesıl bi el-Akl el-Heyûlânî el-Akl el-Fa'âl ve hüve Mültebis bi el-Cism*, neşr.: Fuad el-Ehvani, Telhis Kitâb en-Nefs, Kahire 1950, s.119-124.

olarak konumlandırılır.[472] Bunu daha yakından görmek için İslam filozoflarının, Aristoteles kökenli olan 'gizil halde olanı edimsel hale geçirmek için bir dış ilke gereklidir' düşüncesinin İslam felsefesinde nasıl ele alındığını bir parça irdelemek gereklidir. Kindî bu ilke konusunda şöyle der:

> Etkin akıl verici, nefis ise alıcıdır. Çünkü nefsin akletmesi güç halinde, etkin aklınki ise, fiil halindedir. Alıcı olan bir şey, verici olana karşı fiil halinde değil, güç halinde olmak zorundadır. Bir şey karşısında alıcı durumunda bulunan her şey, kendiliğinden fiil alanına çıkamaz. Eğer kendiliğinden bunu yapabilseydi, o da sürekli fiil halinde bulunurdu. Demek oluyor ki, güç halinde bulunan her şey, fiil durumunda olan bir başka şey kanalıyla fiil alanına çıkmaktadır. O halde nefis kuvve halinde akledici olup, etkin akıl sayesinde bu durumdan çıkmakta ve bilfiil akledici duruma geçmektedir.[473]

Öyle anlaşılıyor ki, İslam filozoflarınca, ne duyuların verdiği sanıların bilgi haline gelmesi ne de yetenek halde aklın eylemsel hale geçmesi, insanın kendi çabasıyla değil, dindeki melekle özdeşleştirilen etkin akılla olasıdır. Onlar bu durumu anlatırken genellikle Aristoteles'in güneş-ışık benzetmesine başvururlar. Benzetmeyi Fârâbî'nin dilinden dinlemekte yarar vardır:

> İnsanda etkin aklın yeri, göz karşısında Güneş'in aldığı yere benzer. Güneş, göze ışık verir, böylece göz Güneş'ten aldığı bu ışıkla, bilkuvve görücü iken bilfiil (fiil halinde) gören olur. Gene bu ışıkla, göz, bilfiil görmeye neden olan Güneş'in kendisini de görür. Bilkuvve görülen renkler, gene bu ışıkla, bilfiil görülen renkler olur. Bilkuvve olan göz de, bilfiil göz olur. Aynı şekilde, etkin akıl, insana, düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi kazandırır. İşte bu şeyin düşünen nefste gördüğü iş, ışığın gözden yana gördüğü işe benzer. Gene bu

---

472) İslam filozofları epistemolojilerinde Rûh el-Kuds'e önemli bir yer vermişlerdir. Nitekim, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarca, Aristo'nun etkin aklı, er-Rûh el-Kuds'le (Cebrail) özdeşleştirilmiştir. Söz gelimi, Fârâbî, *es-Siyâset el-Medeniyye*'de (yayına hazırlayan F. M. Neccar, Beyrut, 1964, s.32) işlevi, insanı kendi düzeyine ulaştırmak ve onun yüce mutluluğa eriştirmek olan etkin akıla, er-Rûh el-Emin ve Rûh el-Kuds adlarını vermektedir. İbn Sînâ da, sezgi gücünün derecelerinden söz ettikten sonra, bazı kimselerde, bu gücün, etkin akılla ilişki kurmak için fazla bir çabaya, eğitim ve öğretime gerek bırakmayacak kadar güçlü olduğunu; bu kimselerin, salt gizil aklın yeteneği yanında, akılsal kavramları alma yeteneğine sahip olduklarını ve her şeyi doğuştan kendi özlerinden biliyorlarmış gibi gördüklerini ve böylece sezginin en yüksek düzeyine ulaştıklarını ileri sürer. İbn Sînâ, bu düzeydeki akla, Kutsal Akıl (Akl Kudsî) ya da Kutsal Ruh (Rûh Kudsî) adını verir. Onca bu akıl, yetenek halindeki akıl cinsinden olup, herkeste bulunmayacak kadar yüksek düzeydedir. Bu akla ait eylemlerden kimilerinin güçlü ve üstün olmaları dolayısıyla, hayal gücüne akmaları ve orada duyulur ve işitilir görüntüler ve simgeler oluşturmaları da olanaksız değildir. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s.248-249; İbn Sînâ, *en-Necât*, s.154 ; Mehmet Dağ, *Fârâbî'nin İki Yapıtı*, 62, dipnot, s.153

473) Kindî, *Risâle fî el-Akl*, s.357.

şeyle, düşünen nefs (en-nefs en-nâtıka) etkin aklı bilir (düşünür); bilkuvve düşünülür olan şeyler, bilfiil düşünülür olur.[474]

Benzetmenin de gösterdiği gibi, etkin aklın insanın dışına yerleştirilmesi ve peygambere vahiy getirmekle görevli olduğuna inanılan cebraille özdeşleştirilmesi, filozofların epistemolojisini tasavvuftaki keşfe dayalı epistemolojiye yaklaştırmaktadır. Bu durum, İbn Sînâ'nın *el-İşarat ve et-Tenbihât*'ı ile Suhreverdî'nin *Hikmet el-İşrâk*, İbn Tufeyl'in *Hay Bin Yakzan* adlı yapıtlarında daha ileri bir boyuta taşınır. Meşşaî felsefe ile işrakî felsefe tasavvurunun farkını belirlemeye çalışırken İbn Tufeyl, İbn Bacce'nin eleştirisinden yola çıkarak epistemolojik bağlamında, işrakî felsefeyi sufilikle ilişkilendirerek şöyle der:

> Ebu Bekir b. Saiğ (İbn Bacce), bitişmek (etkin akılla ittisal) deyimini yorumlarken şöyle der: Bir bilimi öğrenmekte olan kimse o bilimin üzerine yazılmış bir kitabın anlamını olduğu gibi kavradığı zaman, bilginin bir düzeyde, buna karşılık kendisinin o güne değin bulunduğu diğer bir düzeyde kalması mümkün değildir. Bilginin düzeyi ile kişinin o bilgi sayesinde ulaştığı düzey aynı olur. Bilgi kendisinde kökleştikçe özdekten (heyula), maddeden ve doğal yaşama bağımlılıktan arınmış, temiz, seçkin ve tanrısal durumlar (ahval-i ilahi) olarak adlandırılabilecek birtakım yüce bağlantılar gerçekleşir. Ancak böylesi bağlantılar Tanrı'nın kulları arasında seçtiği birkaç mutlu kişiye nasib olur. İbn Saiğ'in değindiği bu düzey, düşünme ve akıl yürütme yoluyla kazanılır. Hiç duraksamadan, kuşku duymadan kendisinin de bu düzeye ulaşmış olduğunu söyleyebiliriz. Ne ki orada kalmış, daha yukarıya çıkamamıştır. Bizim sözünü ettiğimiz düzey ise Ebu Bekir'in ulaşmış olduğu düzeyin çok üstündedir. Gerçi bilgi ikisinde de birdir, fakat gözle görmek başka, dolayımlı olarak elde etmek başkadır. (...) Sözünü ettiğimiz durum ve makam görülür. Ama ne ile? O durumu görmeye özgü bir araç vardır. Bu araca bir güç adını verebilsek de, onu tam olarak adlandırmış olmayız. Yalnızca mecaz yoluyla bildirmiş oluruz. Sufilere özgü sözcük ve terimlerde de bunu anlatabilecek doğru bir deyime rastlanmıyor. İşte senin isteğin üzerine hatırladığım bu durum, İbn Sina'nın Hikmet-i Meşrıki adlı eserinde değindiği durumlardan biridir. İbn Sina şöyle diyor: Çile (riyazet) insanı eğite eğite, ahlakını arıta arıta öyle bir noktaya getirir ki o, uzaktan görünen ve kimi zaman parlayan, kimi zaman sönen bir ışığa döner. Gözüne arada bir gerçeklik nurlarından çok az bir aydınlık ilişmeye başlar. Bu aydınlık ona büyük bir tat, zevk verir. Benliğini kötü

---

474) Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, s.5; Fârâbî, *Maâni'ül Akl*, çeviren: H. Ziya Ülken, Farabi, Kanaat Kitabevi, Ankara, trsz., s.199-200.

huylardan arındırmayı sürdürdükçe aydınlıklar çoğalır, büyür. Çilede olmadığı zamanlarda bile o durumlar, aydınlıklar sürekli görünür. Aydınlıkların her görünüşünde insan Tanrı'ya doğru bir basamak yükselir. Her yükselişte de, kendi durumuna ilişkin gizli noktalara işaret etmekten kendini alamaz. Giderek her göz açışında ve her zerrede Tanrı'yı göreceği bir düzeye erişir. Bu aşamada o, sevgisiyle sabit bir bildikliğe ulaşır. En sonunda şaşkınlığı dinginliğe dönüşür. Bir ayna gibi Tanrı karşısında yer alır ve isteğine kavuşur. (...) Sufilerin (ehl-i zevk) bilgileriyle felsefecilerin bilgileri arasındaki ayrımı bir örnekle anlatmaya çalışalım. Aklı, zekâsı, duyu organları sağlam ancak iki gözünden de yoksun anadan doğma bir körü göz önüne getir. Bu kör doğup büyüdüğü kentin bütün evlerini, camilerini, hanlarını, sokaklarını ve insanlarını tam anlamıyla öğrenip tanıdıktan sonra birdenbire gözleri açılıverir. Gözleri açılınca kentte bulunan her şeyi, insanları, yapıları, sokakları görmezlik döneminde edindiği bilgilere, duyduğu tanımlara, göstergelere tamıtamına uygun bulur. Eski bilgilerine aykırı düşen, onlarla çelişen hiçbir şey ilişmez gözüne. Tümünü teker teker tanır, bilir. Fakat bu yeni durumda kendisinde biri diğerine bağlı iki şey duyar: Birincisi, bu yeni bilginin öncekinden daha açık olması; ikincisi ise, bu bilgi nedeniyle büyük bir tat almasıdır. İşte ermişlik (velayet) aşamasına ulaşmayan, bilgiyi akıl yürütmeler, çıkarımlamalar (istidlal) yoluyla kazanan kimselerin durumu anadan doğma körün görmezlik dönemindeki durumuna benzer. Tanımlamalar ve göstergeler yoluyla bellediği nesneler ise İbn Saiğ'in doğal yaşamdan soyutlayıp yücelttiği, Tanrı'nın yalnızca seçtiği kullarına bağışladığını söylediği ve tanrısal durumlar olarak nitelediği şeyleri simgelemektedir. Ermişlik aşamasına ulaşan ve Tanrı tarafından kendilerine ancak simgesel olarak güç diyebileceğimiz şey bağışlanan kimselerin durumu ise, körün gözleri açıldıktan sonraki durumuna benzer. Bu ikinci durum, bazan kimilerine çalışmaksızın, salt tanrısal bir vergi olarak doğuştan bağışlanır. Aralarını ayırmaya ve ayrımlarını belirlemeye çalıştığımız düşünür ve felsefecilerin kavrayışı ile sufilerin kavrayışından birincisiyle fiziki evrene, ikincisiyle fizikötesine ilişkin kavrayışlar anlatılmak istenmemiştir. Çünkü bu iki bilgi arasındaki ayrım açıktır ve aralarında hiçbir benzerlik yoktur. Bu iki kavrayış biçiminden amacımız her ikisinin de aynı soruna, yani fizikötesine ilişkin bilgilerdir. (...) Doğal olarak ikinci bilgi, kavrayışı daha açık ve daha doyurucu olması bakımından diğerinden üstündür. (...) Eğer zevk ve müşahede ehlinden olmayı seçerek Tanrı ile birlik (huzur) aşamasına ulaşmış ermişlerin yaşadığı, tattığı durumu istersen yapacağın şey, onları izlemek ve görmektir. Yoksa o gerçekliği olduğu gibi yazıya dökmek mümkün değildir. Bu gerçekliği sözle, yazıyla açıklamaya çalışırsan değişir. (Meşşaî) felsefecilerin gittikleri yola gidilmiş olur. Çünkü öylesi anlamlar, ses ve harf giysilerine bürünür, mülk evre-

nine yakınlaşırsa, olduğu gibi kalamaz, durum olmaktan çıkarlar. Bu yaklaşım kaçınılmaz olarak gerçekliğe ilişkin birçok farklı anlatımın ortaya çıkmasına yol açar. Bu da kimilerinin sapmasına ve doğru yolda yürüyenler hakkında kötü zanlara düşmelerine neden olur. Çünkü gerçekliğin alanı alabildiğine geniştir. Her şeyi kuşatır. Onu kuşatmanın, sınırlandırmanın yolu yoktur. Bu öylesine karmaşık ve içinden çıkılmaz bir yoldur ki, onu herkes ancak alabildiği kadar anlatır. Felsefecilerin izlediği yoldan, onların yöntemleriyle gerçekliğin açıklanmasını istersen, işte o zaman konu açıklanabilirlik, yorumlanabilirlik kazanır. Ne ki bu da büyük iksiri (iksir-i azam) bulmaktan daha çetin bir iştir. Öylesine aşılmaz, öylesine garabetlerle doludur. Bu nedenle pek az kimse üstesinden gelebilmiştir. Üstesinden gelebilenler, bu başarıyı gösterebilenler ise ulaştıkları gerçeklikleri ancak simge ve göstergeler yoluyla dile getirmişlerdir. Çünkü Muhammedi yasalar sırların açığa vurulmasını yasaklamıştır.[475]

Meşşailerin etkin akıl eksenine oturan bilgi anlayışlarıyla, din-felsefe ilişkisini de tartıştıkları, etkin aklın insanın hayal gücünü aydınlatırsa peygamberliğin, aklını aydınlatırsa filozofluğun ortaya çıktığı düşüncesini benimsedikleri görülür. Böylelikle din sembollere, simgelere indirgenmiş, avama/halka özgü kılınmış; felsefe ise ussal ve yalın anlatımla havasa/seçkinlere özgü bir etkinlik sayılmıştır. Kuşkusuz bunların dışında, dinin insanlığa zarar verdiğini savunan ve dini yok etmek gerektiğini düşünen İbn er-Ravendî, Ebû Bekr er-Râzî gibi düşünürler yanında, din ve felsefenin birbirinden ayrı ve farklı olduğunu, birbirine karıştırılmaması gerektiğini savunan Tevhidî ve Sicistânî gibi düşünürler de yetişmiştir. Söz gelimi Sicistânî'ye göre, din korku ve umutla Tanrı'ya teslim olmaktır.[476] Ne din felsefenin ne de felsefe dinin yerini tutabilir. Temel olan ikisinin yöntem ve konu açısından farklı olduğunu kabul etmek ve ikisinin de öğrenilmesini teşvik etmektir. Çünkü ne felsefe din; ne de din felsefe türünden bir şeydir; ikisi de kendi alanlarında söz sahibidir. Buna ek olarak, hiçbir din ve hiçbir din kurucusu, dindarını felsefeye davet etmemiş, onun Yunanlardan[477]

---

475) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzân*, s.66-68.

476) Tevhîdî, *el-İmtâ' ve el-Müânese*, cilt: II, nşr.: A. Emin-A. ez-Zeyn, Kahire 1953, s.22.

477) Sicistânî'nin İhvân es-Safâ'nın din-felsefe ilişkisini tartışırken Yunanlılarla ilgili sunduğu görüş, pek çok İslam filozofunun görüşünden ayrılmaktadır. Bu nedenle onun özgün görüşlerini aktarmakta yarar vardır: "Yunanlılara Tanrı tarafından gerçek bir nebi ve resulün gönderilmediği bilinmektedir. Onlar, dünya işlerini yoluna koymak ve toplumun çıkarlarını gözetip, yaşamı düzenlemek için yasalar koyan bilgelere başvurmuşlardır. Devlet adamları da, bilgeliği seven ve bilgelere değer veren, felsefenin herhangi bir branşında yetişmiş olanları onurlandıran kimselerdi. (...) Zaman yasaları eskittiğinde toplumun durumuna göre, öncekilerden farklı yeni yasalar

öğrenilmesi gerektiğini bildirmemiştir.[478] Ona göre, felsefe yapmak isteyen kimse, dinler hakkında şahsi görüş ortaya koymamalı, dindarlığı seçen de, olabildiğince felsefe hakkında tarafsız davranmalı ve bu iki alana farklı tavırla yaklaşmalıdır.[479] Peygamberin Tanrı hakkında kendisini aydınlattığı üzere din sayesinde Tanrı'ya yaklaşmalı, hikmet sayesinde de, akıllara durgunluk verecek düzeyde güzellikler barındıran bu âlemde Tanrı'nın kudretini düşünüp araştırmalar yapmalıdır. Birini diğeri ile yıkmamalıdır. Din hakkında aklının ermediğine ve felsefeye dayanarak peygamberliğin o göz alıcı mucizelerine itiraz etmemelidir. Çünkü felsefe belli bir amaca kilitlenmiş aklın ürünü; din ise, Tanrı'nın bilgi ve kudretinin yansıması olan vahyin ürünüdür. Vahiy güven ve huzur verici; akıl ise, şüphe ve sıkıntı kaynağıdır.[480] İlki, kendi kendine yeterlidir; oyda ikincisi, çalışılıp elde edilmek durumundadır.[481] Sicistânî, din ve felsefenin birbiriyle uyuştuğu anlayışını zararlı gördüğü gibi, mülhit ve dehrî diye nitelenen ve her şeyin temeline aklı oturtup dini yadsıyan kimi filozofların tutumu da zararlı bulmaktadır.[482] İslam dünyasında, ne din karşıtı filozoflar ne de din ve felsefeyi ayıranlar, din ile felsefenin farklı olduğunu savunan düşünürler etki yaratabilmiştir. Din-felsefe ilişkisinde, felsefede etki merkezi oluşturan akım, din ve felsefenin örtüştüğünü ve paralel olduğunu savunan akım olmuştur. Bu akım, dini simgelere ve sembollere indirgeyip, bu yolla Eski Yunan felsefi mirasını İslam dinsel metinleri aracılığıyla İslamileştirmeye yönelmiştir.[483]

Aksiyoloji açından İslam felsefesinde neredeyse, insan nefsinin bedene bağlı şehvet ve öfke yetileriyle, teorik-pratik akıl ayrımında temel bulan türdeş bir yaklaşım söz konusudur. Aristoteles'in ahlak, ev yönetimi konusundaki görüşleri ile Platon'un siyaset anlayışı Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Nasıreddîn Tûsî gibi düşünürlerde köklü bir yer edinmiştir.

---

koyarlardı. Bu nedenle İskender, krallığı döneminde Doğu seferine çıkarken, onun dini şöyleydi, diye bir ifadeye rastlanılmadığı gibi, onun şu isimde bir peygamberden söz ettiği veya ben peygamberim diyen birisinden bahsettiği de duyulmamıştır. (...) Eğer o dönemde peygamberlik söz konusu olsaydı ve peygamberin sözleri bulunsaydı, elbette şöhret bulur, dillerde dolaşır ve tarih kaydederdi." et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve el-Müânese*, s.22.

478) Tevhîdî, *el-İmtâ' ve el-Müânese*, s.18.

479) Tevhîdî, *el-İmtâ' ve el-Müânese*, s.18-19.

480) Tevhîdî, *el-İmtâ' ve el-Müânese*, s.20-21.

481) Tevhîdî, *el-İmtâ' ve el-Müânese*, s.18.

482) Tevhîdî, *el-İmtâ' ve el-Müânese*, s.20.

483) Hasan Aydın, "Sicistânî ve Harirî'nin Eleştirileri Işığında İhvân es-Safâ'da Din-Felsefe İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 7:1, 2009, s.57-74.

Özellikle ahlakta, daha Kindî'den itibaren eski Yunan'ın dört erdemi, bilgelik, cesaret, iffet ve adalet erdemleri (fazilet)[484] aynı biçimiyle yinelenmiş, bunların karşıtlarını (rezîlet) da ele alan bir erdem teorisi oluşturulmuştur.[485] Bu erdemler teorisinde Aristoteles'in düşünce erdemleriyle karakter erdemleri ayrımı ve karakter erdemlerine ilişkin altın ortası etkin bir işlev yüklenmiştir. Bu erdemler alt erdemlere ayrılarak İslam'da önemsenen erdemler bu şemsiyenin altına yerleştirilmiştir. Bu teorinin özü, şehvet ve öfke yetisinin akıl tarafından bastırılmasıdır.[486] Bu ahlak öğretileriyle felsefeciler, tensel hazzı dışlayan, maddi olandan uzaklaşmayı temel alan münzevi-felsefi bir yaşam biçimi (es-sire el-felsefiyye) ve bir tür tenden ve tensel olandan arınmayı temel alan, ruhu kurtarmayı erekleyen kurtuluş projesi ortaya koyarlar. Felsefecilerin geliştirdiği bu ahlak teorisinin, tasavvuf tarafından neredeyse aynen özümsendiğini belirtmek gerekir. Siyaset açısından bakıldığında, İslam siyaset felsefesinde, anlaşıldığı kadarıyla, Aristoteles'in *Politika*'sının bulunamaması yüzünden ya da eksik nüshaları olduğundan, genel olarak Platon'un Devlet ve Yasalar adlı yapıtlarının etkisi olmuştur. Aristoteles yorumcusu olarak ünlenen İbn Rüşd'ün bile, Aristoteles'in *Politika*'sına ulaşamaması yüzünden Platon'un *Devlet*'ine yorum yazması ilginçtir. Bu bağlamda Aristoteles'in *Nikhamakhos'a Etik* adlı yapıtına da değinmek gerekir; Ortaçağ'da ahlak-siyaset ayrımı tam olmadığı için, Aristoteles'in anılan eserinin de İslam düşünürlerinin siyasal felsefesinde köklü etkisi olmuştur. Siyaset felsefesi açısından en önemli düşünür kuşkusuz Fârâbî ve İbn Haldûn'dur.[487] Fârâbî medeni, ütopik siyaset anlayışını benimsemişken, İbn Haldûn, geliştirdiği ilm el-umrân kavramsallaştırması adı altında, tarihsel bir temelde realist bir siyasal teori geliştirmiş gibi görünmektedir. Öte yandan, şer'î, akli, medeni siyaset ayrımı temelinde yaptığı siyasal çözümlemede İbn Haldûn'un şeriatı aşmaya dönük bir çabasından söz etmek mümkün olmamakla birlikte, özellikle Fârâbî'nin şeriatı aşmaya dönük bir çabasıyla karşılaşıldığını belirtmek gerekir. O, Platon'dan esinlenerek kaleme aldığı *es-Siyâse el-Medeniyye, el-Medîne el-Fâzıla, Tahsî es-Sa'âde, Fusûl*

---

484) Kindî, *Risâle fî el-Hudûd el-Eşyâ ve er-Rusûmihâ*, s.178-180.

485) İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, çeviren: Abdulkadir Şener ve diğerleri, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2013, s.21 vd..

486) Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1980, s.37 vd.; Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çeviren:M. İskenderoğlu-A. Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s.106 vd.

487) Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s.31 vd.

Medeni, Fusûl Müntezea ve *es-Siyâse* gibi eserlerinde, yöneticinin bilge olması gerektiğini vurgulamış; bilge hükümdarı hem filozof hem peygamber olarak sunduğu Hz. Muhammed'in nitelikleriyle donatmıştır. Bu anlamda reis el-evvel olan peygamberden sonra, onun yerine filozofun yönetici olması gerektiği anlayışını gündeme getirmiştir. Hatta tümüyle bilge/filozof insanlardan oluşan bir toplumda, herkes kendisini yönetebileceği için, hükümdara gerek bile olmayacağını ileri sürmüştür. Ona göre, bilge/filozof hükümdar, her düzeyde insanın yönetimini sağlayan kurallar (yasalar) koyma, bu yolla halkı eğitme yetkisine sahiptir, hatta kendisinden önceki hükümdarın koyduğu yasaları bile değiştirebilir.[488] Fârâbî'nin din-felsefe ilişkisi bağlamında siyasal görüşlerini değerlendiren Mehmet Dağ, onun görüşlerinin götüreceği mantıksal sonuçlar konusunda şöyle der:

> O halde Fârâbî'nin, Hz. Muhammed'den sonra, İslam inancına göre, peygamber gönderilmeyeceği için, onun kuramsal ve eylemsel görevini filozofun yerine getirmesi gerektiği görüşünde olduğu söylenebilir. Kuşkusuz Fârâbî'nin bu görüşü bizi, anlayış ve kavrayış düzeyi iyice gelişmiş filozoflardan oluşan bir toplumda kuramsal olarak dine ihtiyaç kalmayacağı, çünkü onun işlevini artık felsefenin yerine getireceği sonucuna iletebilir.[489]

Buna rağmen, İslam siyaset felsefesinde Platon'un etkisiyle, demokrasinin köklü bir eleştirisi yapılmış, fıkıhçının geliştirdiği, sultan, halife odaklı yapı, bir diğer deyişle yasama, yürütme ve yargı gücünü elinde toplayan mutlakiyetçi anlayış neredeyse aynen benimsenmiştir.[490]

---

488) Fârâbî, *es-Siyasa el-Medeniyye*, s.46.

489) Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, s.13.

490) Hasan Aydın, "İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, sayı: 143, İstanbul 2016, s.10-34.

II. BÖLÜM

KELÂM-FELSEFE ÇATIŞMASI: GAZZÂLÎ ve İBN RÜŞD

Geneli görmeye odaklı ve ayrıntıları saf dışı eden bir yaklaşımla ortaya koyduğumuz yukarıdaki çözümleme, İslam dünyasının klasik çağındaki Gazzâlî öncesi genel düşünsel manzaranın, farklı düşünsel çevrelerin ve ana yapıların bir resmini ortaya koymaya, Gazzâlî öncesinde yaşanan düşünsel çoğulculuğu örneklemeye dönüktü. Bu resimde elbette eksiklikler vardır; ana düşünsel çevrelerin alt gruplarına ayrıntısıyla yer verilmediği gibi Şiilik de irdelenmemiştir. Felsefenin krizi, daha çok Sünni çevrelerde yaşandığı, Şii akımlar içinde en azından işraki felsefenin varlığı kesintisiz devam ettiği için bu bilerek yapılmıştır. Kaldı ki, masum imam öğretisi bir kenara bırakılırsa, Şiiliğin irade özgürlüğü, tevhit ve adalet gibi ilkelerde Mutezilî öğretiyle örtüştüğü bilinmektedir. İmdi, İslam dünyasında ortaya çıkan fıkıh, kelâm, tasavvuf ve Yunan tarzı felsefe gibi düşünsel çerçeveler -devletin yapısını, insanların toplumsal-hukuksal ilişkilerini ve pratiği belirleyen fıkhı bir kenara bırakırsak- farklı toplumsal tabanlardan destek bulmuşlardır. Anlaşıldığı kadarıyla kelâm daha çok genel halk kitlelerinin inanç ve ideolojisinin belirlenmesinde, tasavvuf ve felsefe ise seçkin sınıfların inanç ve ideolojisinde etkin bir işlev yüklenmiş gibi gözükmektedir. Bu anlamda kelâmcılar genelde camide, mutasavvıflar tekkelerde, filozoflar ise saray ve onun çevresinde konumlanmışlardır. Kelâmcılar ile filozoflar, bu bakımdan daima siyasal bakımdan etkin olmuşlardır. Tasavvufçular, klasik çağ bakımından söylersek genelde siyasetten uzak bir görünüm arz etmektedirler. Bu durumun Selçuklularda ve Osmanlılarda nispeten değiştiğini söylemek gerekir; zira felsefeciler tasfiye olunca onların yerini mutasavvıflar doldurmuş gibi görünmektedir. Dolayısıyla İslam kültüründe halkın inanç ve ideolojisi ile seçkinci inanç ve ideoloji, bir diğer terminoloji ile gelenekçiler ile yenilikçiler arasında daima iktidarın yanında yer almaya, onu belirlemeye ve dönüştürmeye dönük çatışma ve çekişme söz konusu olmuştur. Bu ideolojik çatışma, Gazzâlî'nin şahsında güçlü bir temel bulur ve o, bir

kelâmcı olarak, kendinden önce oluşmuş düşünsel birikimin ve farklı epistemik çevrelerin eleştirisine yönelir, hem halkın ideolojisini belirleyen kelâmı hem de seçkinci ideolojileri yani felsefe ve tasavvufu kritize ederek yeni bir senteze ulaşmaya çalışır. Bu sentez, açıkçası İslam kültüründe felsefenin krizinde bir dönüm noktası oluşturur ve Gazzâlîci sentez ya da episteme, Şiilik-Sünnilik çatışmasının etkisiyle Sünni iktidarların ve seçkinlerin ideolojisini dönüştür. Bu dönüşümün, farklı çıkarlardan ve düşünsel ayrılıklardan beslenen halk içerisinde meydana gelen siyasal bölünmeleri ortadan kaldırmak ve kuşatıcı bir inanç ve ideoloji oluşturmak açısından da önemli bir işlevi bulunmaktadır. Gazzâlî'nin İslam düşüncesindeki tümel birikime yönelik eleştirileri, yaklaşık bir asır sonra felsefi düşünsel çevrenin temsilcisi olan İbn Rüşd'ün şahsında önemli bir karşılık bulur. Böylelikle, fıkıh-kelâm geleneğiyle felsefe arasında yaşanan örtük gerilim ve tartışma, tüm boyutlarıyla gözler önüne serilmiş olur. Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında geçen ve tehâfüt (tutarsızlık) tartışması adıyla şöhret bulan düşünsel çatışma, bir yandan, seçkinci ideolojinin dönüşümünü belirlerken, öte yandan felsefenin kriz noktalarına ışık tutar. Bu nedenle, Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında geçen tartışmayı ana unsurlarıyla ortaya koymamız kaçınılmazdır.

II.1. Gazzâlî: Düşünsel birikimle hesaplaşma ve felsefenin tümel kritiği

Gazzâlî (öl. 1111), 11. yüzyılın ikinci yarısıyla, 12. yüzyılın başlangıç yıllarını kapsayan bir zaman diliminde yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemde, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi akımlar, aralarında gerilimler bulunmakla birlikte, gelişminin zirvesini yaşıyorlardı. Anlaşıldığı kadarıyla o, eğitimi gereği kendisinden önce oluşan kuramsal düşüncelere sahip olmuştur. Bu yönüyle o, İslam dünyasının en çok eser vermiş[491]; İslam düşüncesi-

491) Gazzâlî'nin eser listesi gerçekten çok kabarıktır. Bunun üç nedeni vardır: İlki, eserlerin çoğunun risale (makale) şeklinde olmasıdır. Söz gelimi, *Eyyuhâ el-Veled*, *Hulâsa et-Tasânîf*, *el-Mednûn el-Kebîr*, *el-Mednûn es-Sağîr*, *Faysal et-Tefrika*, *el-Kanûn el-Küllî*, *Kavâ'id el-Akâ'id*, *er-Risâle el-Ledünniyye*, *el-Ecvibe*, *Risâle et-Tayr* oldukça küçük hacimlidir; hatta kimileri 4-5 sayfa civarındadır. İkincisi, eserlerdeki tekrardır. Söz gelimi, *Mihekk en-Nazar*, *Kıstâs el-Müstakîm* ve *Mi'yâr el-İlm*, özde *Makâsıd el-Felâsife*'nin mantık bölümünün yer yer fıkhî örnekler ve yeni polemiklerle bir tekrarıdır. *Mustasfâ*'nın ilk bölümü mantıkla ilgilidir ve neredeyse *Mihekk en-Nazar*'ın olduğu gibi yeniden aktarımıdır. Makâsıd, filozoflar eleştirilirken mantık bölümü hariç, neredeyse tümden *Tehâfüt*'te yeniden aktarılır. *el-Hikme* çoğu öğesiyle *Kimyâ' es-Sa'âde*'de yinelenir; *Kimyâ' es-Sa'âde* ise özde *İhyâ*'da içerik olarak bulunmaktadır. *Me'âric el-Kuds*, nefs konusunu ele alır, özde *Makâsıd*'ın nefs bölümünün genişletilmiş şeklidir ve *Ravda et-Tâlibîn*, *Mîzân el-Amel*,

nin yoğrulup biçimlendirildiği fıkıh, kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarında geçmişte ve yaşadığı dönemde tartışma konusu edilen hemen her konuya eğilmiş bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle onu, İslam dünyasının ansiklopedik nitelikli yazarları arasında saymakta bir sakınca olmasa gerekir. Acaba Gazzâlî niçin hemen her konuya eğilme gereksinimi duymuş, o kadar çok eser kaleme almıştır? Bu soruya Bağdat ve Nişabur Nizâmiye Medreselerinde öğretmenlik yapması, dönemin yöneticilerinin onu yazmaya itmesi, kendisine öğrencileri ve halktan insanlarca pek çok sorunun sorulması gibi Gazzâlî'nin kendi eserlerine gönderme yaparak, çok çeşitli nedenler gösterilebilir. Kuşkusuz yine, kendi söylemine gönderme yaparak, onu her konuyu öğrenmeye yönelten merakı, tatmin olmayan kuşkucu zekâsı, taklit bağından kurtulmak için her şeyi öğrenme ve kendi süzgecinden geçirme isteği, eğitiminin genel kalıtlarının etkisi gibi öznel nedenler de ileri sürülebilir.[492] Bunların hepsi, onun her konuya eğilme ve çok yazma nedenine kimi gerekçeler sunmakla birlikte yeterli açıklama vermemektedir. Kanımızca onu çok yazmaya iten nedenler arasına, İslam toplumunda yüz tutmuş düşünsel ve siyasal parçalanmaları, Gazzâlî'nin bunlardan duyduğu rahatsızlıkları ve buna koşut olarak gerçekleştirmeyi düşündüğü düşünsel birliği kurmaya yönelik iktidarlardan destek bulan siyasal projeyi hesaba katmak gerekmektedir. Projenin siyasi yönünün bulunuşunun en temel kanıtı, halifelerin onu yazmaya yöneltmesiyle, bütüne yönelik eleştirel analizleri ve kendisini müceddit olarak konumlandırması gösterilebilir.[493] Bir ihyâcı ve müceddit olarak içinde doğduğu toplumun ve o toplumda yer edinen düşüncelerin eleştirisinden hareket eden Gazzâlî, toplumda yayılmaya yüz tutan ve sıradan insanları düşünsel ve eylemsel bakımdan olumsuz etkileyen, İslam ümmetinin düşünsel ve siyasal birliğini parçalayan akım-

---

İhyâ'nın Acâ'ib el-Kulûb bölümünde, *er-Risâle el-Ledünniyye*, *el-Ecvibe*, *Mi'râc es-Sâlikin*, *Mişkât el-Envâr* adlı yapıtlarda özet olarak yinelenir. Bu arada, *Mi'râc es-Sâlikin* adlı yapıtın, *Tehâfüt*'ün filozofların evren tasavvurunu anlatan ve eleştirilen bölümünün önemli ölçüde bir özetini içerdiğini kaydetmeliyiz. Aynı durum Bâtinîleri eleştiren eserler için de geçerlidir ve yeni bir kurguyla aynı konular yinelenir. Yine *İlcâm el-Avâmm*'daki çoğu görüş *İhyâ*'da öz olarak bulunur. Üçüncüsü, belli kitapların kimi bölümleri ayrı bir kitap olarak sunulmuştur. Söz gelimi, *Risâle el-Kudsiyye*, *Kavâ'id el-Akâ'id*, *İhyâ*'nın bölümleridir ve ayrı kitap olarak da ele alınmıştır. Yine *el-Erbâ'in fî Usûl ed-Din* adlı eser *Cevâhir el-Kur'ân* adlı eserin bir bölümüdür. Öte yandan aynı kitabın bazen iki ayrı ad altında anıldığına da tanık olmaktayız. Söz gelimi, *Eyyûhâ el-Veled* ve *Hulâsa et-Tasânif*, çok küçük yazım ve ifade farklılığının dışında aynı eserdir.

492) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.3 vd.

493) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.43-44.

larla hesaplaşmaya girer. O hesaplaşmasının altında yatan eylemsel kaygılarını açıkça dile getirir ve şöyle der:

> Halkın inancının gevşeme ve imanlarının zayıflığının nedenlerini araştırdım, karşıma dört neden çıktı. İlki, felsefe ile meşgul olanlardan; ikincisi, tasavvuf yoluna girenlerden; üçüncüsü, ta'lim davasına bağlananlardan; dördüncüsü de, halk arasında bilgileriyle tanınmış kimselerin davranışlarından gelmekteydi. Bir müddet, halktan teker teker şeriatın emirlerine uymakta, neden gevşek davrandıklarını, niye şüphe ettiklerini sorarak, düşüncelerini araştırdım. (...) Birisi, "bu korunması gereken bir durum olsaydı, bunu yerine getirmeye en layık olanlar bilginler olurdu; erdemli kimseler arasında, filan kimse namaz kılmıyor; filan şarap içiyor; filan vakıfların ve yetimlerin mallarını yiyor; filan padişahın ihsanlarıyla geçiniyor, haramdan sakınmıyor; filan hâkimlikte ve şahitlikte rüşvet alıyor" diyor; diğeri, tasavvuf bilimine vakıf olduğunu iddia ediyor ve ibadete ihtiyaç göstermeyen bir dereceye kadar yükseldiğini ileri sürüyordu. Bir üçüncüsü, Ehli İbâha'nın şüphelerinden biriyle şüpheye düştüğünü zikrediyordu. Ehli İbâha, tasavvuf yolundan sapanlardır. Ehli Ta'lîm ile görüşmüş dördüncüsü, "hakkı bulmak güçtür, ona giden yol kapalıdır; bu hususta ihtilaf pek çoktur, mezheplerden bazısı, diğer bazısından daha iyi değildir; akılların ileri sürdükleri kanıtlar birbirlerine karşıttır; bireysel görüş (rey) sahiplerinin düşüncelerine güvenilmez; Ta'lîm mezhebine davet eden daha sağlamdır; (...) şu halde, şüphe uğruna, kesin bilgiyi (yakîn) nasıl bırakabilirsin" diyordu. Bir beşincisi de, "bunu taklit ederek yapıyorsun; ben felsefe okudum ve peygamberliğin hakikatini anladım; bunun sonu, hikmet ve kamu yararına (maslahat) dayanır; ibadetlerden maksat, halkın cahil kısmını zaptetmek; onları, birbirlerini öldürmekten, çekişmekten ve nefsânî arzulara dalmaktan alıkoymaktır; ben cahil halktan biri değilim ki, dinsel hükümlerin altına gireyim; ben filozoflardanım ve hikmete uyarım; hakikati bununla görürüm; bu hususta taklide ihtiyacım yoktur" (diyordu). Bu ilahiyatçıların felsefesini okuyanların varacağı son inançtır. O, bunu, İbn Sînâ, Ebû Nasr el-Fârâbî'nin kitaplarından öğrenmiştir.[494]

el-Munkiz min ed-Dalâl adlı yapıtta dile gelen söz konusu hesaplaşma, salt öznel bir hesaplaşmayı değil, anlaşıldığı kadarıyla aynı zamanda belli bir toplumsal kritiği de gündeme getirmektedir.

II.1.a. Düşünsel hesaplaşmasının epistemik temelleri

Gazzâlî, hesaplaşma ve araştırmasına daha sonra Descartes'ta da kar-

494) Gazzâli, *el-Munkiz*, s.40-41.

şılaştığımız öznel deneyimlerin ifadesi gibi görünen epistemolojik bir şüpheyle başlar; bu epistemolojik şüphe, onun tartışmasız kabul edilmesini istediği hareket noktalarını belirlemeye dönüktür. Gazzâlî'nin epistemolojik şüpheciliği, felsefe içerisindeki Antik Septik gelenekten köklü izler taşır ve açıkçası Gazzâlî, septik söylemiyle kelâmcıdan çok bir felsefeci gibi konuşur. *el-Munkiz*'da anlattıklarına bakılırsa, o, hakikatin peşine düştüğünde, kendisinden asla kuşku duyulamayacak bir bilginin olup olmadığı sorusunu ortaya atar ve buna yanıt arar. O, septik araştırmasının başlangıcını şöyle betimler:

> Önce kendi kendime, arzum, olayların hakikatlerini öğrenmektir; bu nedenle, bilginin gerçekliğini ve neliğini araştırmam gerekir, dedim. Nihayet anladım ki, kesinlik taşıyan bilgi (yakîn), içinde hiçbir kuşku bulunmayacak bir biçimde bilinen, kendisinde yanlışlık ve kuruntu (vehim) olasılığı bulunmayan, zihnin (kalb) yanlış olduğuna inanmadığı bilgidir. Bu bilgi, hatadan uzak olmak için, kesinliğe (yakîn) o denli yakın olmalı ki, söz gelimi, biri onun geçersiz (bâtıl) olduğunu ileri sürse ve taşı altına, değneği ejderhaya çevirse, bu, anılan türden bilgiye sahip olanda, herhangi bir kuşku doğurmamalıdır. Eğer ben, on sayısının üçten büyük olduğunu bildiğim halde, birisi, hayır üç, ondan daha büyüktür, diye iddia etse ve kanıt olmak üzere, bu değneği ejderhaya çevireceğim dese ve çevirse, ben de, bu olguyu görsem, bu yüzden bilgimden kuşku duymamalıyım. Sadece onun, bunu nasıl yaptığına şaşarım; yoksa bildiğim şeyden asla kuşku duymam. Bu şekilde bilmediğim, kendisi hakkında kesinlik oluşturamadığım her bilgi, güvenilemeyecek ve doğruluğundan emin olunamayacak bir bilgidir. Doğruluğuna güvenilemeyen hiçbir bilgi ise, kesin bir bilgi (yakîn) değildir.[495]

Gazzâlî'nin kesin bilginin imkânı konusundaki kuşkusu ve araştırması, duyusal (hissiyât) ve ussal açıdan açık seçik bilgileri (zarûriyât) yoklamasına yol açar. Çünkü biz biliyoruz ki, edindiğimiz ve yaşamımızı kurarken dayandığımız tüm bilgiler, duyularımıza ve aklımıza dayanmaktadır. Acaba duyular ve akıl, tartışma götürmez, kesin bilgi sağlamakta; bilginin imkânı konusundaki kuşkulara karşı koyacak güçte midir? O şöyle der:

> Sonra bilgilerimi inceledim ve kendimde bu nitelikte (kuşku içermeyen) herhangi bir bilginin bulunmadığını, yalnızca duyusallar (hissiyât) ve ussalların (zarûriyât) bilgisine sahip olduğumu anladım. Dedim ki, şimdi bu ümitsizlikten sonra (ye'is) duyusal ve ussallardan ibaret olan açık-seçik (bedîhî) bilgiler-

---

495) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.4-5.

> den başka sorunları halledecek bir araç yoktur. Önce bu bilgilerin derecelerini anlamam gerekir; çünkü duyusallara güvenim, ussallardaki yanlışlıktan emin oluşum, daha önce taklitlere dayanan halkın çoğunun kuramsal emin oluşları gibi mi; yoksa sonunda vefasızlığa ve felakete uğramayacak olan gerçek bilgi sahibinin emin oluşu gibi midir, ortaya çıksın. Büyük bir ciddiyetle duyusallar ve ussallar üzerinde düşünmeye, kendimi şüpheye düşürüp düşüremeyeceğimi araştırmaya başladım.[496]

Böylesi bir düşünceden yola çıkan Gazzâlî, duyusal ve ussal bilgiler konusunda kendisini kuşkuya düşürüp düşüremeyeceğini tartışma konusu yapar. O, duyularla ilgili, Sofistlerde karşılaştığımız uslamlamalara oldukça benzeyen şöyle bir uslamlama yürütür:

> İçimden bir ses şöyle diyordu: Duyusal bilgilere güven nereden kaynaklanır? Bunların en güçlüsü gözdür; oysa göz, gölgeye bakıp, onun durağan olduğunu görünce, onda hareketin bulunmadığı yargısına ulaşır. Onun hareketli olduğu yargısına, ancak bir süre sonra, tecrübe ve deneyimin yardımıyla ulaşır. (...) Yine göz yıldızlara bakar, onları demir para büyüklüğünde görür; hâlbuki geometrik kanıtlar, onların yeryüzünden daha büyük olduğunu göstermektedir. Duyulara ilişkin, bu ve benzeri durumlarda, duyusal çıkarım egemendir; oysa bunu, ussal çıkarım yanlışlar. Bunun üzerine duyusal bilgilere olan güvenim sarsıldı.[497]

O, duyusal bilgiler konusunda, aklın ileri sürdüğü söz konusu argümanlar üzerine, kesin bilginin ussal bilgiler olup olmayacağını sorgulamaya yönelir. Ancak sorgulamasında ussalların kendisinden çok ilintilere yönelir ve ussallarla ilgili olarak duyusallarda olduğu gibi yanılsamaya neden olan örnekler içeren bir argüman ileri sürmez. Konuyu daha çok iç duyularda oluşan yargılara çeker. O bu tutumuyla, aslında ussalları Tanrı'ya bağlama çabası içerisine girer ve bunu yaparken ilişkilerdeki belirsizliği kullanır. Nitekim şöyle der:

> Kesin bilgi, yalnızca, on, üçten daha büyüktür; bir şey, aynı zamanda hem yok hem de var, hem önceli hem de öncesiz, hem bulunması zorunlu hem de olursuz olamaz, gibi açık seçik (evveliyât) ussal bilgiler (akliyât) olmalı, onlara güvenmelidir, dedim. Bunun üzerine duyular şöyle dedi: Ussal bilgilere güvenin, duyusal bilgilere, başlangıçta duyduğun güven gibi olmadığını nasıl kanıtlarsın? Bana güveniyordun, akıl yargıcı geldi ve beni yalanladı; şayet akıl yargıcı olmasaydı, beni doğru saymaya devam edecektin. Belki, aklın idrakinin ötesinde bir başka yargıç vardır; ortaya çıkarsa, aklı verdiği yargıdan

496) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.5.
497) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.5.

dolayı yalanlar. (...) Nefis biraz durakladı ve kuşkularını rüya ile güçlendirip, görmüyor musun, uykuda birçok şeylerin varlığına inanıyor, birçok hayal görüyor, onların varlığı ve sürekliliğine kanaat getiriyorsun. Öyle ki, onlar hakkında en küçük bir kuşku bile duymuyorsun. Sonra uyanınca, düşünüp hayal ettiğin ve inandığın şeylerin hiçbirinin gerçekliğinin olmadığını anlıyorsun. O halde, uyanık iken duyular ve akıl aracılığıyla inandığın tüm şeylerin gerçek olduğundan nasıl emin oluyorsun? (...) Sana öyle bir hal gelebilir ki, bu halinin nispeti, uyanık halinin, uyku haline nispeti gibi olabilir; yani, senin uyanık halin, ona nispetle uyku hali gibi olabilir. Bu hal gelirse, aklın benimsediği, tüm yargıların, sonuçsuz olduğunu anlarsın. Bu hal belki, sufilerin kendilerinde bulunduğunu savladıkları haldir. Zira onlar, kendilerinden geçip, duyulurlardan sıyrıldıkları zaman, anılan ussal bilgilere uymayan, birçok haller deneyimlediklerini (müşâhede) ileri sürerler. Belki de bu hal, ölüm halidir; çünkü Tanrı elçisi, "insanlar uyur haldedir, öldükleri zaman uyanırlar" demiştir. Belki dünya hayatı, ahirete nazaran bir uykudur. İnsan ölünce her şey ona, şimdi göründüğünden başka türlü görünmekte ve o zaman kendisine, "işte perdeni kaldırıp attık, bugün gözün ne kadar keskindir"[498] denilecektir.[499]

Gazzâlî'nin, rüya motifini kullanarak, olağan bilgi kaynaklarından ve ussal ilişkilerden kuşkulanmayı öngören söz konusu uslamlaması oldukça işlevseldir. Çünkü o, sıradan insanlara peygamberliği ve veliliği onaylamaya çağırırken, rüya motifini sık sık kullanır; buradan hareketle, vahiy ve ilhama bir kapı aralar.[500] Öte yandan, ölüm motifi ise, bu dünyanın gelip geçiciliğine gönderme yapmakta ve bu dünyadaki tüm duyulur ve düşünülür şeylerin ötesinde olan, insanın analojiye dayanarak bir sanı oluşturduğu, fakat özde bilinemeyen gerçek bir dünyanın olduğunu temellendirmede kullanılmaktadır.[501] Onun sufilerin kendinden geçme hallerine vurgusu, düşünsel istikametini belirlemeye ve bir Eş'arî kelâmcısı olarak sufiliği meşrulaştırmaya dönüktür.

Duyuları ve ussal ilişkileri yadsıyarak, eylemsel yaşama dönük bilgikuramsal bir yaklaşım olası mıdır? Öyle görünüyor ki, Gazzâlî, bunun olası olmadığına inanmaktadır. Nitekim o, anılan sofistçe tartışmalarını belli bir noktada durdurmak zorunda kalır; zira yaşamı bir rüya olarak algılamak ve bu dünyayı ölüm karşısında tümüyle sanallaştırmak, ne insan yaşamını

---

498) Kaf Suresi, 6.

499) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.6.

500) Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s.34; *Kimya-yı Saâdet*, s.29; *el-Munkiz*, s.35.

501) Gazâlî, *Kimya-yı Saâdet*, s.51 vd. ve 372 vd. ve 618 vd.

olurlu kılabilir ne de onun çabalarına bir anlam yükleyebilir. Kaldı ki, 'dünya ahiretin tarlasıdır'[502] anlayışının da bir anlamı kalmaz. Bu yüzden o, iki aylık bir süreden sonra, kuşkucu tavrından kurtulduğunu; böylece açık seçik bilgilere güveninin geri geldiğini söyler.[503] Ancak o, bu sonuca kendisinin varmadığını, kendisini, anılan sonuca, Tanrı'nın içine akıttığı nurun götürdüğünü söyler ve bu söylemle amacına ulaşarak, tıpkı İslam mutasavvıfları gibi, aklı, tanrısal ışıkla (nûr) ilişkilendirir. O şöyle der:

> Nihayet Tanrı, bu hastalığıma şifa verdi ve orta yola geri döndüm. Ussal açıdan açık seçik bilgiler, güvenilir ve kesinlik taşır bir biçimde geri döndü. Kuşkudan (safsata) bu ayrılış, bir kanıt yardımıyla değil, Tanrı'nın zihnime (kalb) attığı bir nur aracılığıyla olmuştur; bu nur birçok bilginin anahtarıdır.[504]

O, kesin bilginin olurlu olup olmadığı araştırmasının sonucunda, 'açık seçik bilgileri araştırmak gerekmez; çünkü bunlar hazır haldedirler ve hazır olan şey aranırsa kaybolur'[505] yargısına ulaşır. Böylelikle Gazzâlî, bilginin imkânını onaylar ve bu onay aracılığı ile vahiy ve ilhama bir kapı araladığı gibi, aklı da metafizik etkilere açık bir varlık konumuna sokar. O, yer yer metafiziğe yönelik olan aklı, İslam filozoflarında da karşılaştığımız gibi, 'kalp, kalp gözü, ilk akıl, nebevî akıl, tümel akıl, kutsal ruh ve ruh' gibi kavramlarla da karşılar ve vahiy ve ilhamın merkezi olarak sunar.[506] Doğrusunu söylemek gerekirse, onun kuşkucu tavrını sürdürmesi beklenemezdi; çünkü onun inandığı kutsal bildiriler, bilginin nesnelliğine gönderme yapmakta; dış dünyaya ilişkin bilgileri Tanrı'nın varlığı ve niteliklerine kanıt saymaktadır.[507] Bir yapıntı gibi duran Gazzâlî'nin kuşkusal tavrı, aslında üzerinde uzlaşılacak olası bilgi kaynaklarını göstermeye dönüktür ve onun birleştirici toplumsal misyonunun epistemolojik alana taşınmasının bir ürünüdür. Ardından o, İslam kültüründeki temel düşünsel akımlardan yola çıkarak hakikati -o, hakikatle dinsel hakikati anlar- arayanları dört sınıfta toplar. Daha doğrusu hakikatin bu dört sınıftan birinde olacağını varsayar. Bunlar kelâm bilginleri, Bâtınîler (Ta'limiye), filozoflar ve sufilerdir.[508]

---

502) Gazzâlî, İhyâ, cilt: I, s.19; *Kimya-yı Saâdet*, s.51.

503) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.7.

504) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.7.

505) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.7.

506) Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s.55 ve 84; *el-Munkiz*, s.79; *Me'âric*, s.40 ve 89 ve 100-101; *Mişkât el-Envâr*, s.35-36; *Faysal et-Tefrika*, s.125-126.

507) Fussilet Suresi, 53; Zariyat Suresi, 20-21.

508) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.8.

II.1.b. Kelâm eleştirisi

Gazzâlî'nin irdelemeye yöneldiği ilk grup, kelâm bilginleri ve kelâm bilimidir. Kelâm bilginleri, ona göre, rey ve istidlal sahibi olduklarını ileri sürerler.[509] Bu bilim, öz olarak sünnete uyanların (ehl-i sünnet) inançlarını savunma ve onu, yenilikler ortaya atanların (ehl-i bid'at) tehlikesinden korumayı amaçlamıştır. Ancak, kelâm bilginlerinden bir grup bu amacı gerçekleştirmeyi bir süre başarmış, ancak daha sonra kelâm bilimi bozulmaya yüz tutmuştur. Çünkü kelâm bilimi, cedele dayandığı için, kelâmcılar karşıtlarından aldıkları öncülleri hareket noktası seçmişler ve sonunda bunları kabul etmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre, kelâm biliminin doğrudan (dinsel) hakikati aramak gibi bir kaygısı yoktur; o sadece, karşıtların çelişkilerini bulup çıkartmakla, kabul etikleri ilkelerin doğurduğu yanlış sonuçları göstermekle ilgilenir.[510] Kelâm tarihinin gelişim süreci, kelâm bilginlerini de hakikati araştırmaya itmiş; Ehli Sünnetin inançlarını savunmanın yanı sıra nesnelerin hakikatini anlamak için töz, ilinek, cisim ve bunların özelliklerini vb. araştırmışlardır. Fakat kelâm biliminin gerçek amacı bu olmadığı için, ona ulaşamamışlardır. O, kelâm bilimi ve kelâm bilginleriyle ilgili yargısını, 'kendi amacını ifadeye yeter ve fakat benim amacım için yetersiz buldum'[511] şeklinde belirler ve kelâm bilimine yönelik öznel sürecini şöyle betimler:

> Önce kelâm bilimine başladım; onu esaslı şekilde öğrendim. Bu sahadaki uzmanların yapıtlarını inceledim ve bu konuda yazmak istediklerimi kaleme aldım. Sonunda bu bilimi, kendi amacını ifade bakımından yeterli ve fakat benim amacım bakımından yetersiz buldum. Onun amacı, sünnet ehlinin akidesini muhafaz etmek ve onu bidat ehlinin tehlikesinden korumaktır. Tanrı kullarına, elçisinin diliyle bir akide göndermiştir ki bu, onların din ve dünya hayatlarının kurtuluşunu içeren bir hakikattir. Nitekim bunun ayrıntısını bize *Kuran* ve Hz. Peygamberin sözleri bildiriyor. Fakat şeytan bidat ehlinin vesveselerinden sünnete aykırı birçok şey katmış, onlar da bunları dillerine dolamışlar ve hemen hemen doğru itikadı, sahiplerine karışık bir halde göstermeye kadar gitmişlerdir. Bunun üzerine Tanrı kelâm ve kelâm bilginlerini yaratmış ve onların Ehli Sünnet lehindeki gayretlerini, bidat ehlinin muhalif ve kapalı iddialarını ortaya koyan ifadelerle takviye ve teçhiz etmiştir. İşte kelâm bilimi

509) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.8-9.
510) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.9.
511) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s 8.

> ve kelâmcılar bundan doğmuştur. (...) Onların en çok uğraştıkları hasımların çelişkilerini bulup ortaya çıkarmak, kabul ettikleri esasların doğurduğu yanlış düşünceleri yargılamaktır. Oysa bunun zaruri şeylerden başkasını kabul etmeyen kimselere karşı faydası pek azdır. Bu yüzden kelâm bilimi beni tatmin etmedi ve kendisinden şikâyet ettiğim derdim için şifa olmadı.[512]

Gazzâlî kelâm bilimini, kendi hastalığına şifa olmadığını söylese de, tümden mahkûm etmez. Onu metaforik bir söylemle, hastalık karşında kullanılan ilaca benzetir. Ancak her hastalığa her ilaç iyi gelmez. Çünkü şifa ilaçları, hastalığın çeşidine göre değişir; nice ilaçlar vardır ki, bir hastaya fayda, diğerine zarar verir. Kelâm biliminin durumu da böyledir. Kimine iyi gelir, kimine ise gelmez.[513] Bu söylemiyle Gazzâlî, kelâm biliminin meşruiyetine bir kapı aralar; ancak araladığı bu kapı, hakikate açılan bir kapı olmaktan uzaktır ve pragmatik temele dayanır. Bu yüzden Gazzâlî, gerek *İhyâ' Ulûm ed-Dîn* ve gerekse *İlcâm el-Avâmm an İlm Kelâm*'da, normal koşullarda halkı kelâmdan ve kelâm bilginlerinden uzak tutmaya çalışır; çünkü kelâm bilimi onların taklidî inançlarında şüphe uyandırabilir; inançlarını yıkabilir.[514] Buna rağmen Gazzâlî, paradoksal bir biçimde, inancında şüphe uyanmış biri varsa, o zaman kelâmın şifa olabileceğini söyler. Onun kanısına göre, kelâm biliminin ana görevi dışsaldır; İslam'a yönelen ve ona bulaştırılan bid'atleri yok etmek; bunların halka sirayet etmesini engellemektir. O bu görevi, hac yolundaki muhafızların görevine benzetir.[515] Bu yüzden Gazzâlî, her şehirde anılan görevi yerine getirmek için, bir kelâm bilgininin bulunmasını yeterli sayar.[516] Bu düşüncesiyle o, kelâma pragmatik-işlevsel bir rol vererek kelâmla ilgili yazmış olduğu eserlere de belli bir meşruluk zemini kazandırmış olur. Fakat onun temel çabası, kelâmı son tahlilde, felsefeden arındırıp akait haline dönüştürmeye dönüktür. İhya adlı yapıtının kelâmdan söz eden bölümüne 'kavaid'ul-akaid' adını vermesi boşuna değildir.

II.1.c. Felsefe ve felsefi bilimlerin eleştirisi

Gazzâlî'nin hakikat araştırmasında irdelediği ikinci grup, felâsifedir. Ona göre, felâsife, halkın inançlarına ve dinsel edimlere zarar vermiştir. Bu yüzden

---

512) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.9-10.

513) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.9-10; *İhyâ*, cilt: I, s.93.

514) Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s.91 vd.; *İlcâm el-Avâmm*, s.60 vd.

515) Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s.27.

516) Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s.93.

tartışılmayı hak etmektedir. Ayrıca ona göre, daha önce bu konu ciddi bir biçimde ele de alınmamıştır. Nitekim o, bu saptamayı yaparak şöyle der:

> Ben, İslam bilginleri içinde dikkat ve çabasını buna (felsefe eleştirisine) yönlendirmiş olan birini görmedim. Kelâm bilginlerinin kitaplarında, sadece filozofları yadsımaya yönelik, çelişkili ve önemsiz ifadeler vardır. Bunlarla, bilimlerin inceliklerini bildiklerini iddia edenler şöyle dursun, sıradan (avâmm) birinin bile ikna edilmesi düşünülemez. Nihayet anladım ki, bir mezhebi anlamadan ve inceliklerini bilmeden reddetmek, karanlığa taş atmaktır.(517)

Gazzâlî, anılan saptamasında dillenen gerekçelerle, Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde eğitim-öğretim faaliyetini yürütürken, yaklaşık üç yılını felsefeye ayırır; önce felsefecilerin görüşlerini özetleyen *Makâsıd el-Felasife*'yi ardından da filozofları eleştiren *Tehâfüt el-Felâsife*'yi kaleme alır. Bu iki yapıt aslında tek bir yapıt gibidir; çünkü Gazzâlî, ilkinin önsözünde, orada özetlediği görüşleri *Tehâfüt el-Felâsife*'ye, yani eleştiriye bir hazırlık olarak yazdığını söyler. Böylelikle o, İslam dünyasındaki meşhur tehâfüt (tutarsızlık) tartışmalarını başlatmış olur. Onun, felsefeye ve felsefecilere yönelik eleştirisi,(518) kendi deyişiyle, dinsel (fıkhî) endişelerle yüklü şu sorularla güdümlenmiştir:

> Felsefenin kötü olan ve olmayan kısımları hangileridir? Filozoflar hangi sözlerinde dinsizlikle (küfr) suçlanırlar, hangisinde suçlanmazlar? Hangi hususlarda bid'at ehlinden sayılırlar, hangilerinde sayılmazlar? Hakikat ehlinin sözlerinden çalıp geçersiz iddialarını kabul ettirmek için kendi sözlerinin arasına kattıkları şeyler nelerdir? Halk onların hakikat diye iddia ettikleri düşüncelerden nasıl nefret etmiştir? Hakikat sarrafı olanlar, onların sözlerinden saf hakikati sahtesinden nasıl ayırt etmişlerdir?(519)

Gazzâlî, bu sorulara yanıt bulmak için, gelenekteki tasnifleri dikkate alarak, filozofları üç ana grup olarak ele alır. Bunlar, dehriler (dehriyyûn), tabi-

---

517) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.10. Gazzâlî'nin anılan deyişini, kendisinden önce filozofların hiç eleştirilmediği anlamına almamak gerekir; çünkü gerek Mu'tezilî gerekse Eş'arî kelâm geleneği içinde, filozofların düşünceleri daima eleştiri konusu olmuştur. Kimi erken dönem Mutezilî düşünürün İbn er-Ravendî, Kindî, Ebû Beker Zekeriyyâ er-Râzî gibi düşünürlerin kimi görüşlerini eleştiren yapıtları bir kenara bırakılırsa, filozofların görüşlerinin bütünsel eleştirisine ayrılmış ciddi müstakil eserler, bilebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî'den önce yoktur. O, filozofların görüşlerini bütünsel olarak eleştiren müstakil eser yazan ilk kişi olsa da, eleştirileri, Eş'arî geleneği ve özellikle öğretmeni Cüveynî'nin düşüncelerinden güçlü etkiler taşır; bir başka deyişle filozoflara yöneltiği eleştiriler özgün değildir.

518) Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrut 1927*, s.37 vd.

519) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.10.

atçılar (tabiiyyûn) ve ilahiyatçılardır (ilâhiyyûn).[520] Üç grubun görüşlerini de ayrı ayrı ele alır ve görüşlerini eleştirilecek bir formda aktarır. Ona göre, ilk grubu oluşturan dehriler, filozofların en eski grubudur ve evreni idare eden ve her şeye kadir olan bir yaratıcının bulunduğunu inkâr etmişlerdir. Evrenin bir yaratıcı tarafından var edilmediğini, öteden beri kendiliğinden mevcut olduğunu, canlının spermden, spermin canlıdan meydana geldiğini, bu sürecin, öncesiz olduğunu ve ebedî olarak devam edeceğini iddia etmişlerdir.[521] Gazzâlî, bu gruba kimlerin girdiğini söylemez; fakat bunlar her kimse onları, zındıklıkla suçlar.[522] Onun zındıklık suçlaması, gelişi güzel bir suçlamadır ve kendi görüşlerine uymayan her gruba yöneltilmiştir. İkinci grubu oluşturan tabiatçılar, ona göre, doğayı, hayvan ve bitkilerin dikkate değer taraflarını araştıran filozoflardır. Onların en çok uğraştıkları iş, hayvan anatomisidir (teşrîh). Bu çalışmaları sırasında, canlılarda Tanrı'nın hikmetini, düzenini ve ereğini görmüşler; hayvan ve bilhassa insan vücudunu yaratan Tanrı'nın, varlığına ve yüceliğine kani olmuşlardır. Ancak bunlar, doğayı çok fazla incelediklerinden, mizaç dengesinin, hayvansal yetilerin oluşumu üzerinde büyük bir etkisinin olduğunu düşünmüşlerdir. Sonra da, insanın ussal yetisinin mizacına bağlı olduğunu, mizacın bozulmasıyla bozulduğunu, yok olunca, tekrar var olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu iddia, onları, ahireti reddetmeye götürmüştür. Tabiatçı filozoflara göre, ibadet için sevap, günah için ceza yoktur. Gazzâlî'ye göre, bunlar, hayvanlar gibi şehevî arzularına dalmışlardır ve Tanrı'yı onaylamalarına rağmen, ahireti inkâr ettikleri için, zındıktırlar.[523] Filozofların üçüncü grubuna gelince, Gazzâlî'ye göre bunlar, ilahiyatçılar (metafizikçiler) diye anılan sonraki filozoflardır. Aralarında Sokrates, Platon ve Aristoteles yer almaktadır. Ona göre bu filozoflar, dehrilerin ve tabiatçıların görüşlerini reddetmişler ve çelişkilerini ve yetersizliklerini başkalarına söz bırakmayacak biçimde ortaya koymuşlardır. Gazzâlî, anılan filozofların da, birbirini yadsıdığını ifade ettikten sonra, bunun Tanrı'nın bir hikmeti olduğunu söyler; çünkü Tanrı, düşmanı düşmanla savmıştır.[524] Ona göre, onların felsefelerini, İslam dünyasına, en doğru şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ aktarmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aktardı-

---

520) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11-12.
521) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11.
522) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11.
523) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11-12.
524) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.12; *Tehâfüt*, s.40.

ğı biçimiyle, bu felsefenin bir kısmı küfrü, bir kısmı bid'ati içerir, bir kısmı da özde inkârı gerektirmez.[525] O, *Tehâfüt el-Felâsife*'de dine ve metafiziğe yönelik olan ve gafil müminlerin uyarılması gerektiğini düşündüğü onaltı ve tabiata ilişkin dört sorun sayar. Bunlardan üçü özellikle dini görüş açısından çok çirkindir ve sonuç olarak onlara inananların kâfir olduğuna hükmetmek gerekir.

> Bunlar; evrenin öncesizliği, Tanrı'nın yalnızca tümelleri bilmesi ve cesetlerin haşrinin inkârıdır.[526]

Ona göre, geriye kalan on yedi sorun, özde küfrü gerektirmez; yalnızca bidat içerir.[527] Onlardan birçoğu, Mutezile gibi diğer İslam bidatçilerince de idda edilmiştir ve bundan dolayı, Gazzâlî'nin reddetmeye özen gösterdiği dar görüşlü ya da tarafgir yorum müstesna, irtidatla eşit görülmemelidir.[528] O, küfrü gerektirdiğini düşündüğü evrenin kıdemi sorununda, filozofları sudûr kuramını benimsemekle, *Kuran*'ın yoktan yaratma (ex nihilo) anlayışına ve Tanrı'nın mutlak kudretine keyfi sınırlar koymakla suçlar. Ona göre, genel olarak filozofların evren konusunda üç görüş savundukları görülür: Filozofların büyük çoğunluğu, evrenin öncesizliğine inanmıştır; fakat Platon, onun zaman içinde yaratıldığına kani olmuş, Galen ise bu konuda görüş açıklamaktan kaçınmıştır.[529] Gazzâlî, evrenin öncesizliği görüşüne karşı çıkarken, evrenin Tanrı'nın öncesiz kudretiyle zaman içinde yaratıldığı görüşüne dayanır. Bu hususta o, Tanrı'nın ezeli iradesiyle evrenin yaratılması arasında geçen zamanın Tanrı'nın o anda yaratmaya gücünün yetmediği düşüncesini gerektireceği iddiasını reddeder. Bu iddianın herhangi bir ciddi kanıta dayanmadığını, tersine doğmatik bir iddia olduğunu ileri sürer.[530] Öte yandan evrenin öncesizliğinin feleklerin dönüşlerinin de öncesizliğini gerektirdiğini, ancak matematiksel kanıtların, bununla çeliştiğini gösterir. O, İbn Sînâ'nın Tanrı evrene zaman bakımından değil, öz (zat) bakımından öncedir görüşüne yöneldiğinde, zamanın yaratılmışlığını kanıtlamaya çalışır. Ona göre, Tanrı evrenden öncedir dediğimizde, evren yok iken Tanrı vardı ve evrenle birlikte de var olmaya devam etmektedir, demek isteriz.

---

525) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.12-13; *Tehâfüt*, s.40.

526) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.16-17.

527) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.16-17.

528) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.200.

529) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.48.

530) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.200-1.

Onca, bu iki önermenin ispat ettiği şey, bir özün (Tanrı) var oluşu ve bunu mütekip birlikte iki özün var oluşudur. Üçüncü bir şeyin, yani zamanın varlığını düşünmek bizi, iki özü, bu üçüncü varlıkla birlikte düşünmeye zorlayan vehmin bir aldatmasından başka bir şey değildir. Evrenin yaratılışından önce onun mümkün olması meselesine gelince, bunun filozofların iddia ettiği gibi, kendisinde imkânın mevcut olduğu öncesiz bir mahalli gerektirmesi zorunlu değildir. Zira bu görüşe göre, yalnız mümkün değil, fakat onun iki zıddı, imkânsız ve zorunlu da böyle bir desteği gerektirir ve bu kesinlikle imkânsızdır. Mümkün, imkânsız ve zorunlunun, gerçekte diğer bütün ortak nitelikler gibi ancak kavramsal bir gerçekliği vardır. Var olan şey ise, sadece onların yüklemi olan özdür. Gazzâlî, sudûr teorisinin, sonucun nedenden, Güneş ışığının Güneş'ten çıktığı gibi zorunlu bir çıkışı savunduğunu, bu yönüyle gerçek öznede olması gereken bilgi ve irade sahibi olma gibi nitelikleri saf dışı ettiğini söyler. Buradan yola çıkarak filozofların aslında Tanrı'yı gerçek yaratıcı, gerçek özne (fail) olarak değil, mecazen evrenin yapıcısı (sâni') olarak adlandırabileceklerini belirtir. Öte yandan öncesiz olduğu söylenen bir evrenin yaratılmış olduğu da savunulamaz; çünkü yaratma ya da var etme bir şeyi yoktan varlığa getirmeye gönderme yapar; oysa ezeli olan daima mevcut demektir. Yine ona göre, filozoflar sudûr teorisinde 'birden ancak bir çıkar' demişlerdir; oysa evren çokluktur; o halde anılan öncülden yola çıkarak onların Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olduğunu söylemeleri anlamsızdır.[531] Gazzâlî, bu haliyle filozofların Tanrı'nın varlığını da ispatlamaya muktedir olmayacaklarını ileri sürer.[532] Onların bütün kanıtları sonsuz geriye gidişin imkânsızlığı, yani nedenler serisinin bir ilk nedende durması üzerine kuruludur; ancak onlara göre, cisimler öncesizdir ve neden gerektirmez; yine evrenin öncesizliği tezinden sonsuz bir nedenliler silsilesinin gelmiş olmasından yola çıkılırsa, sonsuz bir silsile de imkânsız değildir.[533] Gazzâlî, filozofların Tanrı'nın varlığını kanıtlayamayacakları tezine ilave olarak, onun birliğini de ispatlayamayacaklarını ileri sürer.[534] Yine o sudûr gereği, Tanrı'nın sadece kendisini ve kendisinden çıkan ilk aklı bileceği, evreni bilmeyeceği gibi bir sonucun doğacağını göstermeye yönelir. Ona göre İbn Sînâ gibi, Tanrı'nın özünden başka şeyleri de bildiğini söyleyen

531) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.200-202.
532) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.110 vd.
533) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.202-203.
534) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.116 vd.

filozoflar, onun bilgisinin tümel bir tarzda olduğunu söylemişlerdir. O, tikel bilgi gibi, zaman ve mekânın sınırlandırmalarına tabi değildir. Gazzâlî'ye göre, Tanrı tümelleri bilir demek, tikelleri bilmez demektir. Bu yünüyle filozofların görüşlerinden Tanrı'nın bilgisini inkâr ettikleri sonucu çıkmaktadır.[535] O şöyle der:

> Biz bu görüşlerin saçmalığını açıklayacağız. Çünkü burada, Tanrı'nın eserlerinin kendisinden daha yetkin tutulması söz konusudur. Zira melek, insan ve her akıl sahibi, kendi özünü, ilkesini ve başkasını bilir. Oysa İlk İlke (Tanrı), ancak kendi özünü bilmektedir. Dolayısıyla o, melekler bir yana, tek tek insanlara oranla bile eksiktir. Hatta hayvanlar da kendi özlerinin bilincinde olmalarının yanında, başka şeyleri de bilmektedir. Kuşkusuz bilgi, bir üstünlük, onun yokluğu ise eksikliktir. O halde, filozofların, en üstün, ihtişam ve güzelliğe sahip olmasından ötürü, Tanrı'nın seven ve sevilen olduğunu söylemelerinin anlamı nedir? Neliği ve gerçekliği bulunmayan, ne özünün gerektirdiği ne de ondan çıkan şeylerden haberi olmayan bir varlığın ne güzelliği olabilir? (...) Bu durumda Tanrı ile ölü arasında, özünü bilmek dışında, ne gibi bir fark vardır? Tanrı başkasını bilmediği [ve tikellerden haberi olmadığı halde], yalnızca kendi özünü [ve tümelleri] bilmesinde, nasıl bir yetkinlik bulunabilir?[536]

Gazzâlî, filozofların nefsin maddi olmadığına, basitliğine ve ölümsüzlüğüne dair görüşlerini de ikna edici bulmaz.[537] Ona göre, bu konuda akli kanıtlar yeterli olmayınca, başvurulacak yegâne otorite şeriat olmaktadır. *Kuran* nefsin ahiretteki durumu ile ilgili son derece açık izahlar ortaya koymuş, maddi şeylerden söz etmiştir. Oysa filozofların ahirette nefs için hazırlanan ruhani zevklerden söz etmeleri, *Kuran*'ın öğretileriyle örtüşmez. Maddi ödüllerin, tıpkı Tanrı'ya ilişkin teşbihi (antropomorfist) ifadeler gibi, halkın anlaması bakımından sembol ya da simge olarak yorumlanabileceği anlayışına da itiraz eden Gazzâlî, ilkinde teşbihi (antropomorfist) ifadelerin sembol olarak yorumlanmasının zorunlu olduğunu, fakat ikincisinde böyle bir zorunluluk bulunmadığını ileri sürer.[538] Zira Tanrı, ikinci yaratılışta nefsi benzer bir bedene iade edebilir ve bu suretle onu hem tensel hem de tinsel zevke katılmaya muktedir kılabilir. Çünkü Tanrı'nın herşeye gücü yeter. Gerçekte mutluluk da bu ikisinin varlığına bağlıdır. Oysa filozoflar,

---

535) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.204.

536) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.138-139.

537) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.227 vd.

538) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.208.

maddi dirilişi ve tensel zevkleri imkânsız görmüşler, şeriatın açık ayetleriyle çelişmişlerdir.[539]

Gazzâlî, filozofların metafizik görüşlerini eleştirmekle yetinmez, onların bilimlerini (bilimler sistemini) de eleştirel olarak ele alır. O, filozofların bilimlerini, matematiksel bilimler (riyâziyye), mantıksal bilimler (mantıkıyye), doğa bilimleri (tabi'iyye), tanrısal bilimler (ilâhiyye), siyasal bilimler (siyâsiyye) ve ahlaksal bilimler (ahlâkiyye) olarak altı kısma ayırarak, onların küfür ve bidat içeren yönlerini ve reddi gerektirmeyen kısımlarını belirlemeye çalışır.[540] Matematiksel bilimlere ihtiyatla bakan, bu nedenle fazla öğrenmemeyi öneren ve dinsel yaşam için gerekli olanı aşmayacak kadarını onaylayan[541] Gazzâlî, *el-Munkiz*'da şöyle der:

> Bu bilimlerle çok fazla uğraşanları engellemek gerekir. Çünkü bunların, din ile ilintileri yoksa da, felsefeye ait bilimlerin başlangıcı olduğundan, felsefenin kötülükleri onlara da geçer. Bu bilimlerle çok fazla uğraşıp da, dinden çıkmayan ve takvadan uzaklaşmayan kimseler azdır.[542]

Benzer bir yargıyı, onun el-Müstesfâ min İlm el-Usûl adlı eserinde de bulmak olasıdır. Gazzâlî orada, matematik, hendese gibi bilimleri, şeriatın doğrudan teşvik etmediği ve yönlendirmediği bilimler olarak niteler ve şöyle der:

> Bu tür bilimler, istikrarsız aldatıcı zanlar ile yararsız doğru bilgiler arasında yer alır. Yarar sağlamayan bilgiden Tanrı'ya sığınırız. Menfaat yok olup gidecek olan, şu andaki arzularda ve gösterişli nimetlerde değildir, gerçek menfaat ahiret yurdunun sevabıdır.[543]

Felsefî bilimlerin bir diğeri olan mantığa gelince, özde bu bilimin de dinle ilgili olumsuz bir tarafı bulunmamaktadır.[544] Bu nedenle o, *İhyâ*'da ve *Tehâfüt*'te bu bilimi kelâma dâhil eder.[545] Ancak bu bilimin de özde felsefeyle ilgili olması, birçok mantık kitabı yazmış Gazzâlî'nin, onun da sakıncalarının bulunduğunu söylemesine neden olur. Bu sakınca filozoflara olan güveni artırmasından kaynaklanmaktadır. O şöyle der:

---

539) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.230 vd.

540) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.13 vd..

541) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.13-15.

542) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.14. Benzer deyişler İhyâ'da da yinelenir. Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s.27.

543) Gazzali, *el-Müstesfâ*, cilt: I, s.4.

544) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.14-15.

545) Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s.27.

> Beğenen çoğu kez mantığı da inceler; onu görür ve anlaşılır bulur. Ve sanır ki, filozoflardan nakledilen dinsizliğe ileten sorunlar, mantıktaki gibi kesindir. Böylece tanrısal bilimlerin hakikatini öğrenmeden sapıtır. Bu tehlike de mantığa ilişmektedir.(546)

Filozofların üzerinde durduğu doğa bilimleri (tabi'iyyât) Gazzâlî'ye göre, evrendeki nesneleri, yani gökleri, yıldızları, su, hava, toprak ve ateş gibi kökleri; hayvan, bitki, insanlar ve madenler gibi dört kökün karışımından meydana gelen bileşikleri; bunların birleşme, değişme ve hareketlerini inceler.(547) O, bu bilimleri, tıbbın insan bedenini incelemesine benzetir ve nasıl tıbbı inkâra olanak yoksa onları inkâr da mümkün değildir, der.(548) Ancak, doğa bilimleriyle uğraşanları, ikinci yaşamın ruhsal olduğunu ve doğayı (tabiat) kabul ederek zorunlu doğal neden-sonuç ilişkisini onayladıkları için eleştirir.(549) Ona göre, doğada nedenle sonuç arasında zorunlu bir ilişki olduğunu söylemek, doğanın etkin olduğunu kabul etmek, Tanrı'nın etkisi dışında eylemlerin bulunacağına onay vermek ve Tanrı'nın kudretini sınırlamak ve mucizeyi reddetmek demektir. Gazzâlî, Tanrı'nın dışında etkin özneleri reddeder; nefs sahibi insanı mecazi özne olarak konumlandırır; cansız nesnelerin ise kendiliğinden, doğaları gereği etkinliklerinin olmayacağını söyler. Onun kanısına göre, neden-sonuç ilişkisi zorunlu bir ilişki değildir; en azından dış dünyada ve nesnel gerçeklikler alanında böyle bir zorunluluktan söz edilemez. Onca, iki şey arasında zorunlu bir ilişkiden söz edebilmek için, 'bu her iki şeyden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi de, diğerinin reddini; birinin varlığı ötekinin varlığını, birinin yokluğu da ötekinin yokluğunu zorunlu kılması gerekir.'(550) Onca, bu koşulları taşıyan bir ilişki, dış dünyadaki olgular alanında değil, salt mantıksal alanda geçerlidir ve özdeşlik, içlem, kaplam, aykırılık gibi kategorilere özgüdür. Ona göre, bu zorunluluğu, nesneler dünyasına taşımak bilgisizlikten kaynaklanmaktadır.(551) O, *Tehâfüt el-Felâsife*'de 'doğada neden olarak düşünülen şey ile sonuç olarak düşünülen şey arasındaki ilişki bizce, zorunlu bir ilişki değildir' diye başlar ve 'susuzluğu gidermekle su içmek, doymakla yemek yemek, yanma ile ateşin ilişmesi, aydınlıkla güneşin doğması, ölümle

546) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.15.
547) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.15-16.
548) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.15-16.
549) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.195 vd.
550) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.195.
551) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.196; *el-İktisâd*, s.96.

boynun kesilmesi, iyileşme ile ilacın içilmesi gibi gözleme dayalı ilişkilerde ve bu ilişkilere dayanan tüm zanaatlarda, birinin diğerini gerektirmesi gibi bir durumun olmadığını'[552] ileri sürer. Ona göre, aralarında ilişki bulunduğu sanılan tüm bu olgular, Tanrı'nın öncesiz takdirinde bulunmaktadır ve Tanrı bunları birbiri ardınca yaratmaktadır. Onca, anılan ilişkiler, kendi özlerinde ayrılmayı kabul etmeyen ilişkiler değildir; 'tersine, yemek yemeden doymayı, boyun kesilmeksizin ölümü yaratmak ve boyun kesildiği halde yaşamı sürdürmek ve bunlara benzer tüm ilişkileri yaratmak Tanrı'nın kudreti dâhilindedir.'[553] Gazzâlî'ye göre, neden sonuç ilişkisinin zorunluluğu ne deneysel ne de a priori olarak kanıtlanabilir; şu halde zorunlu ilişki sanısı, sadece psikolojik bir alışkanlığın ürünüdür; doğada böyle bir ilişki yoktur. Ateşle pamuğu yanyana getirdiğimizde, yanmaya neden olan şey ateşin doğası değildir; cansız nesnelerin fiilleri olamaz. Yanmanın nedeni, Tanrı'nın doğrudan ya da melekleri aracılığıyla müdahalesidir. Bu nedenle o, filozofların doğa bilimlerinin, neden-sonuç ilişkisini zorunlu saydığı için, bir kısmı doğru olsa da bir kısmının dinsel açıdan cahilane şeyler olduğunu belirtir. Yine o, tıp bilimini öğrenmek zorunlu olmasına rağmen, doğa bilimlerinin öğrenilmesinin zorunlu olmadığını kaydeder.[554] O, şeriata göre meşru olabilecek doğa bilimlerinin amacını şöyle belirler:

> Doğa bilimlerinin (tabi'iyyât) amacı (asl), doğanın, Tanrı'nın emri altında olduğunun, bizzat kendisinin bir şey yapmayıp, bilakis yaratan tarafından yaptırıldığının; güneş, ay, yıldızlar ve diğer nesnelerin, O'nun emrine tâbi olduğunun ve bunların kendiliğinden bir eylemlerinin olmadığının bilinmesidir.[555]

Gazzâlî, ahlak (ahlâkiyye) ve siyaset (siyâsiyye) biliminde de filozofları, adeta Hıristiyan ilahiyatçı Clement ve Origen'in düşüncelerinden esinlenir bir biçimde,[556] velilerin ve peygamberlerin kitaplarından çaldıkları şeylere bâtıl düşünceler eklemekle suçlar.[557] Onların ilâhiyât (metafizik) alanındaki bilgilerini zanla niteler ve hatalarla dolu olduğunu ekler.[558] Onca, bu filozofların en büyük hatası, daha önce de söylediğimiz gibi, tanrısal bilim-

552) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.195.

553) Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.195-196.

554) Gazzâlî, *İhyâ*, cilt: I, s.27.

555) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.16.

556) Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, 6-7.

557) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.17.

558) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.16-17; *Tehâfüt*, s.40; *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasıd el-Felâsife)*, çeviren: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001, s.36.

lerdedir. Çünkü onlar, mantıkta şart koştukları kesinlik içeren hususlara, bu bilimde sadık kalamamışlardır.[559] Gazzâlî, halkı filozofların ve bilimlerinin etkisinden korumak için onlarla ilgili sonul yargısını şu şekilde verir:

> Onlara, çokluklarına ve eskileri ile yenileri arasında hakka yakınlık ve uzaklık farkına rağmen, küfür ve dinsizlik damgasını vurmak lazımdır.[560]

Gazzâlî halkı felsefecilerin kitaplarından korumak için metaforik bir dille şöyle der:

> Filozofların kitaplarını okumak, içlerinde bulunan desise ve tehlike nedeniyle yasaklanmalıdır. İyi yüzemeyeni nehir kıyısında dolaşmaktan menetmek gerektiği gibi, halkı da bu kitapları okumaktan alıkoymak gerekir. Yine çocukları yılanlardan korumak icap ettiği gibi, kulakları da bu sözlerin tehlikelerinden uzak tutmalıdır.[561]

Gazzâlî'nin felsefeye yönelik eleştirileri, felsefenin düşünsel boyutuyla sınırlı kalmaz; eylemsel boyutunu da içerir. Bu nedensiz değildir; çünkü felsefe ve filozoflar aynı zamanda bir yaşam biçimi de sunuyorlardı. Felsefe, o, dönemlerde, Ebû Bekr er-Razi'nin deyişiyle, es-sîre el-felsefiyye (felsefi hayat tarzı) idi. Yine Fârâbî'ye göre felsefe, insanın sahip olduğu tüm yeteneklerin eylemsel hale gelmesini, insanın en yüksek mutluluğa ulaşmasını (es-sa'âde el-kusvâ), onu elde etmesini (tahsîl sa'âde) temin eden bir yoldu (sebîl). Gazzâlî öyle anlaşılıyor ki, filozofların ortaya koyduğu bu yolun, İslam'ın çizdiği yol ile çeliştiğini ve filozofların insanlara kötü örneklik ettiğini düşünüyordu.[562]

İmdi, Gazzâlî'nin felsefeye yönelik teorik ve pratik eleştirilerinin Mehmet Aydın'ın da haklı olarak belirttiği gibi iki yönünün olduğunu söylemek gerekir. Bunların ilki, felsefî; ikincisi ise ideolojiktir.[563] İlk açıdan bakıldığında, Gazzâlî'nin yaptığı, başardığı şey önemlidir. Zira felsefe tarihi eleştiriler tarihidir; eğer Gazzâlî'nin eleştirileri felsefi sahada kalsaydı, Batı felsefesinde Kant tarafından yapılanın onun tarafından yapıldığını söyleyebilirdik. Özellikle, onun filozofların geliştirdiği rasyonel ilahiyata yönelttiği eleştirileri, rasyonel teolojinin imkânsızlığını göstermesi bakımından, dinle

---

559) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.16.

560) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.11; *el-İktisâd*, s. 249; *Faysal et- Tefrika*, s.133.

561) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.16.

562) Mehmet Aydın, "Geleneksel Felsefenin Temelleri", *Felsefe Konuşmaları*, haz.: Sadettin Elibol, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s.8.

563) Mehmet Aydın, *Geleneksel Felsefenin Temelleri*, s.8-9.

felsefeyi ayırmaya çalışması biçiminde yorumlayabilirdik. Oysa Gazzâlî'nin ideolojik bakışı bu yorumu engellemektedir. Gazzâlî'nin felsefe eleştirisi, İslam'ın batısında İbn Rüşd'ün *Tehâfüt et-Tehâfüt* adlı yapıtındaki düşünsel faaliyetine etkisi bakımından anlamlı olsa da, onun *Tehâfüt el-Felâsife*'de söylediği şeyler, 'felsefi olmakla birlikte, felsefeyi iman nokta-i nazarından sigaya çekmesi ve bir kısmının küfür fermanını imzalaması, teknik anlamda felsefî değil, tümüyle ideolojiktir.'(564) Bu ideolojik eleştiri ve dinsizlik ithamının felsefenin geleceğini olumsuz yönde etkilediği inkâr edilemez. Bugün bile İslam dünyasında felsefeye pek iyi gözle bakılmamasının gerisinde, Gazzâlî ve benzerlerinin ideolojik, dinsel eleştirilerinin kendileri değilse bile esprisinin yattığı kesindir.(565)

II.1.d. Bâtınilik eleştirisi

Gazzâlî filozofları eleştirdikten ve onların küfrü gerektiren ve gerektirmeyen görüşlerini ortaya koyduktan sonra, aklın bütün sorunları kavramada müstakil ve bütün müşkülleri halledecek durumda olmadığını anladığını belirterek(566) hakikat araştırmasını Ta'limiye (Bâtınîlik) mezhebinin görüşlerini irdeleyerek sürdürür.(567) Ta'lîmiye onun yaşadığı dönemde etkin bir propaganda yürütmekte ve halkı etkilemektedir. Öte yandan, Mısır'da egemen olan Şii Fâtımîler ve onlar adına çalışan Hasan Sabbâh tarafından desteklenen ta'limilik görüşü, insanları etkilemenin yanında terör eylemlerine de bulaşmıştır. Ta'limiliğin bu siyasal yönü, el-Mustazhirî'yi, Gazzâlî'den bu konuda eserler yazmasını istemesine de neden olmuştur.(568) Bu konuda eserler kaleme olan Gazzâlî, onların görüşlerinin özünün, masum imama

---

564) Mehmet Aydın, *Geleneksel Felsefenin Temelleri*, s.8.

565) Mehmet Aydın, Geleneksel Felsefenin Temelleri, s.9.

566) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.21.

567) Gâzzâlî'nin, filozoflardan sonra görüşlerini eleştirmek için en çok eser kaleme aldığı bir diğer grup da budur. Bunun temel nedeni, anılan grubun, siyasal bir güç olması ve İslam dünyasının siyasal gücünü elinde toplamak için mücadele etmesidir. Bu durum Gazzâlî'yi onların temel görüşlerini öğrenmeye, onların yöntemlerini halka anlatıp uyarmaya itmiştir. Bu konuda Sünnî siyasal yapı onu desteklemiş, yapıtlar kaleme almaya teşvik etmiştir. Gazzâlî anılan grupla ilgili olarak, *el-Mustazhirî*, *Huccet el-Hakk*, *Mufassal el-Hilâf*, *Kitâb ed-Durc*, *el-Kıstâs el-Müstakîm* adlı yapıtları kaleme aldığını söylemektedir. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.26-27.

568) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.21 ve 27. Gazzâlî, sultandan aldığı emri şu sözleriyle aktarır: "Bâtınîlerin reddine dair bir kitap yazarak hizmet etmeme işaret eden, şerefli, kutsal, peygamberi (. ..) emirler çıktı." Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü (Fedâihu'l Bâtınıyye/el-Mustazhirî)*, çeviren: Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993, s.2.

inanmak, aklı ve bireysel görüşü (rey) reddetmek olduğunu öğrenmiş; bunun ise, Hz. Muhammed'in ortaya koyduğu bildirilere, yani *Kuran* ve sünnete ters olduğunu göstermeye girişmiştir.[569]

Ona göre, Ta'limilerin masum imamdan öğrendiklerini iddia ettikleri bilgiler, Pythagoras'ın zayıf felsefesinin kalıntılarından başka bir şey değildir. Filozofların en eskilerinden olan bu kişinin görüşlerini Aristoteles bile çok zayıf bulmuş ve reddetmiştir.[570] Yine ona göre, mezheplerini düalistlerden, filozoflardan aldıkları halde, bunu gizlemek ve örtmek maksadıyla lafızlarını değiştirmişler, özgünlüğünü bozmuşlardır.[571]

Gazzâlî, onların masum imamın saptanması hususunda da, kanıt göstermekten aciz olduklarını; her sorunlu durumla karşılaşınca, onu masum imama havale ettiklerini belirtir; ömürlerini, masum öğretici aramak ve onu bularak kurtuluşa ermek uğruna ziyan etmelerini garip bulur.[572] Ona göre, aslında Ta'lîmiye'nin hakikati aramak ve bulmak gibi halisane bir gayesi de bulunmamaktadır; asıl gayesi, halkı ve düşünemeyenleri masum öğreticiye ihtiyaç olduğuna inandırmak ve bunu yaparken de *Kuran* ayetlerini çevirtilerle (te'vîl) tahrif etmek[573]; buna gereksinim olmadığını söyleyenleri, kuvvetle ve susturucu sözlerle ikna etmeye çalışmak ve siyasal propaganda yapmaktır.[574]

II.1.e. Gazzâlîci hesaplaşmanın ereği olarak sufilik

Gazzâlî, hakikat araştırmasını tasavvuf ve sufilerle noktalar. Bu nedensiz değildir; o, çocukluğunda sufi bir ortamda bulunmuş, el-Farmadî'den tasavvuf dersleri almıştır. O, bunlara ek olarak, tasavvufla ilgili Ebû Tâlib el-Mekkî'nin Kût el-Kulûb'unu, el-Hâris el-Muhâsibî'nin kitaplarını, Cüneyd, Şiblî, Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin ve diğer sufilerin sözlerini okuduğunu kaydeder[575]; Hallac-ı Mansûr'da ortaya çıkan, 'ene'l-hakk' (ben Tanrı'yım) anlayışını, hulûl (Tanrı'ya girip yerleşme), ittisâl (Tanrı ile birlenme) gibi tasavvufî görüşleri ve şathiyeleri (kendinden geçme halinde söylenen şeria-

---

569) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.22-23; *Fedâihu'l Bâtıniye*, s.23 vd.

570) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.27.

571) Gazali, *Fedâihu'l Bâtıniye*, s.6.

572) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.27; *Fedâihu'l Bâtıniye*, s.45 vd.

573) Gazzâlî, *Minhâc el-Ârifîn*, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: I, Beyrût 1986, s.72 vd.

574) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.27-28; *Fedâihu'l Bâtıniye*, s.10 vd.

575) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.28.

ta aykırı sözler) eleştirir[576]; gerçek tasavvufun dışına çıktıklarını söylediği, Ehl el-İbâha'yı reddeder.[577]

O, tasavvufu, Sünnîlikle, özellikle Eş'arîlikle uyumlu hale getirerek yeniden yapılandırır ve sufilerin yolunun en doğru yol olduğunu belirtir. Çünkü onlar, ona göre, söz değil hal sahibidirler ve hakikati içsel bir tecrübeyle bizzat aracısız elde ederler.[578] Onların bilimlerinin gayesi, nefsin geçit yollarını kesmek, onu kötü huylardan ve kötü sıfatlardan uzak tutmaktır. Öyleki nefis, Tanrı'dan başka şeylerle uğraşmaktan arınsın ve onun zikriyle süslensin. Dolayısıyla hakikat ne kelâmda ne felsefede ne de Ta'lîmiye'dedir. Hakikat sufilerin yolundadır.

Gazzâli sufiliğe neden meylettiğini anlatırken, şöyle der:

> En büyük sufilerin elde etmek istedikleri, öğrenme ile değil zevk, hal ve sıfatların değişmesi yoluyla gerçekleşir. Ama sıhhatin ve tokluğun tanımlarını, sebeplerini ve şartlarını bilmekle, tok olmak arasında, sarhoşluğun mideden yükselen buharın beyni kaplamasından oluştuğunu bilmekle, sarhoş olmak arasında ne kadar çok fark vardır! Sarhoş, sarhoşluğun tanımını bilmez; o sarhoş hakkında bir şey bilmediği halde sarhoştur. Ayık kimse, kendisinde sarhoşluktan bir eser olmadığı halde, sarhoşluğun tanımını ve gerekli şeylerini bilir. Hasta olan doktor da, sıhhatin tanımını, sebeplerini, ilaçlarını bilir; fakat o anda sıhhatini kaybetmiştir. Aynı şekilde zühdün hakikatini, şartlarını ve sebeplerini bilmen ile zahidane hayat sürmen ve nefsinin dünyadan uzaklaşması arasında bir fark vardır. Onların söz değil, hal sahibi olduklarını böylece iyice anlamış oldum. Okumakla öğrenilebilecek olanları elde ettim. Artık dinleme ve öğrenme ile değil de zevk ve sülukla elde edilebilecekler kalmıştı.[579]

Yinelemek gerekirse, Gazzâlî sufilikte karar kıldığını söylese de, onu dönüştürür; onunla felsefenin aşkıncı-gnostik epistemolojisi arasındaki bağı güçlendirir; tasavvufun gerisine Eş'arî itikadi doktrini yerleştirir. Yani, yeni bir senteze ulaşır. Bu sentez, Gazzâlî sonrası İslam kültüründeki düşünsel gelişimin açıkça, belirleyicisi haline gelir; Şiilik karşısında iktidardan da güçlü bir destek bulur. Bu destek iktidarın ideolojisinin ve felsefeye bakışının değişmesinde etkin bir işlev yüklenir.

---

576) Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tarihsiz, s.120-124.

577) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 40-41; *Kimya-yı Saâdet*, s.47 vd.; *İhyâ*, cilt: I, s.39; *Ravda et-Tâlibîn*, s.25-27; *Mişkât el-Envâr*, s.18 vd.; *el-Maksad*, s.120-124.

578) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.28.

579) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.28-29.

II.2. İbn Rüşd: Düşünsel birikimle hesaplaşma ve Gazzâlî'nin kritiği

Gazzâlî'nin (dinsel) hakikat araştırması ekseninde filozoflara yönelttiği eleştiriler, kimi filozoflardan eleştirel bir karşılık bulmuşsa da, bunlar cılız kalmıştır. Söz gelimi İbn Tufeyl, Gazzâlî'nin yapıtlarının çoğunda halka seslenmeyi amaçladığını, kimi şeyleri çözdüğünü kimi şeyleri ise düğümlediğini; bir yerde küfrü gerektirdiğini söylediği şeyi bir başka yerde mubah saydığını söyler. Yine onun *Tehafüt el-Felâsife*'sinde, felsefecileri bedensel dirilişi inkâr ettikleri, ödül ve cezayı yalnızca ruhlara özgü kabul ettikleri için küfürle itham ettiği halde, *Mizân el-Amel* adlı yapıtında, felsefecilerin bu konudaki görüşleriyle sufilerin inançlarıyla örtüştüğünü, *el-Munkiz*'da ise kendi inançlarının da tasavvuf önderlerinin inançlarıyla uygunluk içinde bulunduğunu, bu gerçeğe uzun araştırma ve tartışmalardan sonra ulaştığını söyler.[580] İbn Tufeyl'e göre, Gazzâlî'nin yapıtlarını inceleyenler, içeriklerine gereği gibi göz gezdirenler, sözleri arasında bu tür çelişkilerle karşılaşırlar. O, Gazzâlî'nin *Mizân el-Amel* adlı yaptında bu çelişkilerini uzlaştırmaya çalıştığını ima ederek; görüş ve düşünceleri üçe ayırdığından söz eder: İlki, halkın içinde bulunduğu düzey ve inanç doğrultusunda dile getirilenler; ikincisi, soru soranın ya da öğrencinin durumunu dikkate alanlar; üçüncüsü ise, düşünürün kendi vicdanî kanıları doğruştusundaki açıklamalardır. Bu üçüncü görüşü, ancak kendisi ile aynı inancı paylaşanlar anlayabilir.[581] Ona göre, Gazzâlî düşünceleri bu şekilde ayırdıktan sonra şöyle der: 'Anlam bakımından birbiriyle çelişen bu sözlerin bir yararı olmasa bile muhatabı atalarından öykünme yoluyla aldığı inanç konusunda kuşkuya düşürmek gibi bir yararı vardır. Bu yarar doğru yola ve gerçeğe yöneltmek için yeterlidir; çünkü kuşku duymayan kişi bakmaz, bakmayan kişi görmez, görmeyen ise kör ve şaşkın kalır.'[582] O, sonra Gazzâlî'nin şu dizeleri söylediğini aktarır:

> Gördüklerini kabul et, söylentileri bırak;
> Güneş'i görenin Zuhal'a ihtiyacı kalmaz.[583]

İbn Tufeyl'e göre, Gazzâlî'nin öğretim yolu çoğunlukla simgeseldir; onun sözlerini anlayabilmek için ya doğrudan kendisini dinlemek ya söy-

---

580) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, s.71.
581) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, s.72.
582) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, s.72.
583) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, s.72.

lenenleri kalp gözüyle anlamak ya da yaratılıştan simgeleri çözümleyebilecek, anlayabilecek denli yetenekli olmak gerekir.[584] İbn Tufeyl, Mişkât el-Envar'da savunduğu fikirler nedeniyle Gazzâlî'nin içinden çıkılmaz dipsiz bir kuyuya düştüğünü, Tanrı'nın zatı konusunda çokluğa (şirk) inanmış olduğunu söyleyenlerin ve onu katı bir biçimde eleştirenlerin bulunduğunu belirtse de, ona yönelik eleştirilerine rağmen, onun nurlar (işraki) felsefesiyle mutluluğun en yüksek düzeyine ulaşmış insanlar arasında olduğunu söyler.[585]

İslam dünyasında Gazzâlî'ye yönelik esas felsefi eleştirinin ondan yaklaşık bir asır sonra yaşayan İbn Rüşd'den geldiğini söylemek gerekir. Bu eleştiri, Gazzâlî'nin doğrudan filozoflara yönelik eleştirilerini içeren *Tehâfüt el-Felâsife*'sini hedef alması bakımından oldukça önemlidir. İbn Rüşd, sadece Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirisiyle kendisini sınırlamaz; *Fasl el-Makâl* ve *el-Keşf an Minhâc el-Edille* gibi yapıtlarında Gazzâlîci zihniyeti de irdeler. Onun Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerini anlayabilmek için İbn Rüşd'ün felsefi eylemine tümel olarak bakmak gerekmektedir. Bu tümel bakış, İslam kültüründe felsefeyi krize sürükleyen sürecin kimi öğelerini görmemize de olanak sağlayabilir.

II.2.a. Aristoteles şarihi

İbn Rüşd'ün (öl. 1198) felsefî olarak en temel eylemi, Aristoteles'e yönelik yaptığı şerhlerde billurlaşır. Belli konularda Gazzâlî'yi eleştirdiği ve onun çelişkilerine dikkat çektiği anlaşılan İbn Tufeyl'in kendisini Muvahhidî hükümdarı Ebû Yakub Yusuf'la tanıştırması ve ondan Aristoteles'in kitaplarını yorumlamasını istemesiyle bu işe yöneldiği anlaşılmaktadır. Tarihçi Merrâkuşî'nin aktardıklarına bakılırsa[586] o, Ebû Yakub'a takdim edilir edilmez, halife onunla evrenin öncesizliğiyle ilgili zorlu sorun üzerinde konuşmaya girişir. Halife ona, 'önceki filozoflar evren önceliliğine mi, yoksa öncesizliğine mi inadılar' diye sorar. İbn Rüşd, doğal olarak endişelenir; 'felsefeyle uğraşmışlığım yoktur' der; çünkü halifenin felsefî eğiliminden yahut kendisi hakkında İbn Tufeyl ile halifenin anlaşmasından habersizdir.

---

584) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, s.72.

585) İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, s.73.

586) Abd el-Vâhid el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî Telhis Ahbâr el-Mağrib*, Kahire 1324, s.158-159; Rızaeddin İbn Fahreddin, *İslam Filozofu İbn Rüşd*, Haz.: Remzi Demir, Gündoğan Yayınları, Ankara 1997, s.30-32.

Rivayette İbn Rüşd'ün önce felsefeyle ilgilendiğini gizlemesi, yaşadığı topraklarda felsefeye iyi gözle bakılmadığının bir işareti olarak yorumlanabilir. Halife, İbn Rüşd'ün sıkıldığını ve çekindiğini görünce, İbn Tufeyl ile evrenin öncesizliği ve önceliliği konusunda tartışmaya başlar. Platon, Aristoteles gibi filozofların görüşlerini aktarır; hatta bu konuda kelâmcıların filozoflara yazdığı reddiyelerden söz eder. Bunları duyan İbn Rüşd, felsefeye ilgilenen bir siyasi kişilik ile karşı karşıya olduğunu anlayıp rahat bir nefes alır. Daha sonra öğrendiği kadarıyla halife, yaşlı İbn Tufeyl'den oldukça muğlak bulduğu Aristoteles'in yapıtlarını şerh edecek birisini tavsiye etmesini istemiş, İbn Tufeyl de genç İbn Rüşd'ü önermiştir.[587]

İbn Rüşd'ün halife ile karşılaşmasının onun yaşamında dört önemli sonucu olmuş gibi görünmektedir. İlki, aldığı bahşişlere ek olarak İşbiliye kadısı olarak tayinidir; daha sonra onun sertabib olarak sarayda görev yaptığını, nihayet kadılkudat olarak Kurtuba'ya gönderildiğini biliyoruz.[588] İkincisi, halifenin arzusuna uyarak Aristoteles'in kitaplarını yorumlanmayı üstlenmesi olmuştur. Halifenin isteğiyle İbn Rüşd'ün Aristoteles üzerine yazdığı, küçük (şerh-i veciz), orta (şerh-i mutavassıt) ve büyük boy (şeh-i mutavvel) şerhler, onun düşüncesine derinlemesine nüfuz etmesine yol açmıştır.[589] Macit Fahri şöyle der:

> İbn Rüşd, Aristo'nun eserleri üzerine genel olarak büyük, orta ve küçük diye bilinen üç tip tefsir yazdı. Pek az istisna ile onun Aristo'nun bütün eserleri, Platon'un Cumhuriyet'i ve Porphyrius'un İsagoci'si üzerine şerhler yazdığı doğru ise de, bunlardan, üzerine büyük, orta ve küçük şerhler yazılan yalnızca Aristo'nun *Physics* (es-Semau't-Tabiî), *Metaphysics* (Mâba'de't-Tabi'a), *De Anima* (fi'n-Nefs), *De Caelo* (Fi's-Semâ') ve *Analytica Posteriora* (İkinci Analitikler)sıdır. Büyük ve orta şerhleri ayırt etmek her zaman kolay değildir. Öte yandan telhisler, Themistius'un, Galen'in ve Aphrodisiaslı Alexander'in daha önceki Yunanca şerhlerine benzeyen daha kısa özetlerdir.[590]

Onun, şerh etkinliği nedeniyle İslam dünyasında Aristoteles'in gerçek düşüncelerini büyük ölçüde öğrenen tek gerçek Aristotelesci düşünür olduğu söylenebilir. O, batıda şarih (commentator) olarak tanınmasını da bu şerh-

---

587) Rızaeddin İbn Fahreddin, *İslam Filozofu İbn Rüşd*, s.30-32.

588) Rızaeddin İbn Fahreddin, *İslam Filozofu İbn Rüşd*, s.30-31.

589) Rızaeddin İbn Fahreddin, *İslam Filozofu İbn Rüşd*, s.46.

590) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.245.

lerine boçludur.[591] Onun Aristoteles'i şerhetmeye yönelmesi, Aristoteles'e hayran olmasına ve onun felsefesinden köklü bir biçimde etkilenmesine yol açmıştır. Aristoteles için şöyle der:

> Bu kişinin (Aristoteles) durumu ne kadar şaşırtıcıdır, onun fıtratı insan yaradılışından ne kadar da farklı! Sanki tanrısal inayet onu, biz insan topluluğunu, insan türünün en yüksek yetkinliğinin varlığını, insanın ne olduğunu, duyulur ve görülür olarak anlayalım diye ortaya çıkardı. Bunun için öncekiler (kudema) ona tanrısal (el-ilahî) adını verdiler.[592]

İbn Rüşd'e göre, Aristoteles, düşünsel bakımdan insanî yetkinliğin en yüksek aşamasını simgeler ve onun kolaylıkla elde ettiğini, insanlar uzun bir araştırma ve pek çok zorlukla elde ederler; başkalarının kolaylıkla elde ettiği ise onun elde ettiğine muhaliftir.[593] Onun Aritoteles'e hayranlığı ve bağlılığı, kendi dönemindeki düşünürlerin de dikkatini çekmiştir. Söz gelimi, İbn Seb'în (öl. 1268), onun hakkında şu değerlendirmeyi yapar:

> Bu adam (İbn Rüşd), Aristoteles'e tutkundur, onu çok yüceltir, hatta duyusallar ve ilk akledilirler konusunda bile ona öykünür. Eğer o, filozofun (hakîm=Aristoteles), ayakta duran aynı anda oturmaktadır, dediğini işitseydi, bunun bile doğruluğuna inanırdı. Onun yapıtlarının büyük çoğunluğu Aristoteles'in sözlerini ya özetler (telhîs) ya da onları tekrar eder. O, kendi başına kulacı kısa, bilgisi az, ne tasavvur ettiğini bilmeyen kavrayışsızın biridir. Ne ki o, sağlam bir insandır, saçmaladığı konular azdır, üretken bir yazardır ve yetersizliklerinin farkındadır. Bu nedenle o, içtihadı konusunda alaya alınıp eleştirilemez; zira Aristoteles'in taklitcisidir[594]

İbn Seb'in'in yaptığı gibi, İbn Rüşd'ü basit bir biçimde Aristoteles taklitçisi saymak doğru değildir; Onun *Tehâfüt et-Tehâfüt*, *Fasl el-Makâl* ve *el-Keşf* gibi yapıtları ve bu yapıtlarda din-felsefe ilişkisini irdeleyişi, yer yer Aristoteleciliği aşar. Kaldı ki, bu eserlerinde de Aristoteles'in etkisi olduğu söylense[595] bile, onun Aristoculuğunda da sınırlılıklar vardır; çünkü Aristoteles'i yorumlamada Yeni Platoncu şarihlerin etkisinden tümüyle kurtulamadığı gibi, siyaset felsefesi söz konusu olduğunda Aristoteles'in politikasına ulaşa-

---

591) Bekir Karlığa, "İbn Rüşd: Hayatı, Temel Fikirleri ve Etkileri", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 156, İstanbul 2007, s.5.

592) İbn Rüşd, *Telhîs Kitâb el-Kıyâs*, thk. M. Kâsım, Kahire 1983, s.171.

593) İbn Rüşd, *Telhîs el-Âsâr El-Ulviyye*, thk. C. Alevi, Mağrib 1994, s.145.

594) İbn Seb'în, *Büdd el-Ârif*, Beyrut 1978, s.143.

595) Mehmet Birgül, "İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine", *UÜİF Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 1, 2010, s.243-253

madığını söyleyerek Platon'un Devlet'ini şerh ettiği anımsanmalıdır.[596] Bu bakımdan siyaset felsefesinde, diğer İslam filozoflarında olduğu gibi, onun da ağırlıklı olarak Platoncu olduğunu söylemek gerekir.

İbn Rüşd'ün halifeyle karşılaşmasının dördüncü sonucu, anlaşıldığı kadarıyla, evrenin önceliliği ya da öncesizliği gibi temel sorunlarda kelâm ile felsefe arasındaki karşıtlık üzerine yoğunlaşmasıdır. Hatta rivayette dile gelen, 'halifenin İbn Rüşd'ün yanında İbn Tufeyl'le, Aristoteles ve diğer filozofların inançları ve İslam kelâmcılarının bunlara hangi konularda muhalefet ettiğine dair söyleşisini'[597] İbn Rüşd, felsefe-kelâm ilişkisini irdeleme görevi olarak telakki etmiş olmalıdır. Bu telakki, onu Gazzâlî'nin felsefeye yönelik eleştirilerine yanıt veren kitaplar yazmaya ittiği gibi, İslam dünyasındaki hemen tüm düşünsel akımlarla hesaplaşmasına, yeni ve bütünleştirici bir düşünsel proje hazırlamasına da yol açmıştır.

II.2.b. Fârâbî ve İbn Sînâ eleştirisi

İbn Rüşd, düşünsel hesaplaşmasına İslam dünyasında meşşâîliğin en büyük temsilcisi olan Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirmekle başlar; onları, Aristoteles'ten ayrılıp kelâmcılara uymak, onlara ödün vermekle suçlar.[598] Onun Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yönelik eleştirisini, Aristoteles yorumculuğunun bir uzantısı saymak gerekir; çünkü yorumlama sırasında onun özgün öğretisine nüfuz ettiği, bu nüfuzu sayesinde, Farâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'e mal ettikleri sahte Aristotelesci görüşleri fark ettiği anlaşılmaktadır. O, bu iki filozofun, Aristoteles'in görüşlerini hakkıyla anlayamadıklarını, başkalarının görüşleriyle karıştırdıklarını, çarpıttıklarını ve filozoflara karşı asılsız sözler uydurduklarını sık sık yineler.[599] Hatta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'e ters düştüklerini göstermeyi hedefleyen eleştiri kitapları kaleme alır. Bu bağlamda bize ulaşmayan, *Kitâb mâ Halef fîhî Ebû Nasr li Aristo fî Kitâb el-Burhân, Kitâb fîmâ Hâlefe Ebû Nasr Li Aristutâlîs fî Kitâb el-Burhân min Tertîbihi ve Kavânîn el-Burhân ve el-Hudûd, Makâle fî er-Red alâ Ebî Ali İbn Sînâ fî Taksîmihi el-Mevcudât ila Mümkin alâ el-*

596) İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çeviren: M. Hilmi Özev, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2011, s.1 vd.

597) Rızaeddin İbn Fahreddin, *İslam Filozofu İbn Rüşd*, s.32.

598) İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, cilt: I, çeviren: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998cilt: I, s.71.

599) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.215-216; 269.

Itlâk ve Mümkin Bizâtihi Vâcib Bigayrihi ve *ilâ Vâcib Bizâtihi* adlı yapıtlarını anmak gerekir.[600] O, *Tehâfüt et-Tehâfüt* adlı yapıtında ve Aristoteles'in yapıtlarına yazdığı şerhlerinde, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirmekten vaz geçmez. Bu yapıtıyla, Gazzali'nin yaptığı işi, yani Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şahsında, filozofların tutarsızlığını ortaya koymanın gerçek filozofların değil, bu gerçek filozofları anlayamadığı halde temsile kalkışan bir kısım sonraki filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymak olarak nitelemekte, onu felsefi bakımdan kusurlu metinlere yönelerek felsefeyi eleştirmekle suçlamaktadır.[601] Ona göre, Fârâbî ve İbn Sînâ, uzlaşması mümkün olmayan Aristoteles ve Platon'u uzlaştırmaya çalışmışlar ve onun felsefesini bozmuşlardır. Ömer M. Alper'e bakılırsa, İbn Rüşd'ün bu iki filozofa yönelttiği eleştiriler, anlama, yorumlama ve yöntem sorunu, varlık-mahiyet arasındaki ilişki[602], varlıkların bölümlenmesi, Tanrı kanıtlaması, Tanrı'dan varlıkların sudûru[603], bilfiil sonsuz varlığın mevcudiyeti, nefsin sonradan oluşu[604], gök cismlerinin mahiyeti[605], tümel-tikel bilimlerin ilişkileri gibi konuları kapsamaktadır.[606]

İbn Rüşd, her şeyden önce Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Aistoteles'i yanlış anladıkları gibi, burhan metodunda da ona uymadıklarını, yer yer kelâmcıların kullandıkları cedeli düşünceye kaydıklarını ileri sürer. Bu cedeli yaklaşım ve kelâma yaklaşma, onları, ontolojik düzlemde varlık ve mahiyeti birbirinden ayırmaya, varlıkları, zorunlu-mümkün biçiminde taksim etmeye[607], hikmeti ve neden-sonuç ilişkisini reddeden imkân metafiziğini kabule ve Tanrı'nın varlığını kanıtlamada imkân kanıtını kullanmaya yöneltmiştir.[608] Yine İbn Sînâ, Aristoteles'ten ayrılarak, nefsin önceli olduğunu, göksel cisimlerinde madde ve surettin bileşimini görerek basit olmadıklarını kabul etmiş, fizik biliminin ilkelerinin fizik yerine metafizik içerisinde tartışılma-

600) Ömer M. Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn", *Divan: İlmi Artaştırmalar*, cilt: IV, sayı: 10, 2001, s.148.

601) Ömer M. Alper, *İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn*, s.149.

602) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.343.

603) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.210-211, 279-280.

604) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.129.

605) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.269.

606) Ömer M. Alper, *İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn*, s.145-172; benzer saptamalar için bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.256-260; H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.151 vd.; Oya Şimşek-Yaşar Aydınlı, *İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi*, s.283-296.

607) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.309-310.

608) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.71.

sı gerektiğini söylemiştir. O tüm bunlarda Aristoteles'in burhani anlayışına karşı konumlanmış, cedeli bir yönteme yönelmiştir.(609)

İbn Rüşd'e göre, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın benimsediği sudûrcu teori de bütünüyle Aristocu öğretiye terstir.(610) Ona göre bu iki İslam filozofu, sudûr teorisini Aristoteles'e iliştirmekle, onun bütün öğretisini tahrif etmişlerdir.(611) Onların öğretisine göre evren, kuşatıcı küreden (muhît) başlayıp, ay küresinde son bulan ve göksel küreleri hareket ettiren ayrık akıllar aracılığıyla ilk varlıktan sudûr etmiştir. Kendinde çokluk taşımayan Tanrı'dan çokluk evreni, özüyle mümkün başkasıyla zorunlu ayrık akıllar aracılığıyla meydana gelmiştir.(612) İbn Rüşd'e göre, bu türden bir anlayışa başvurarak, birlikten çokluğun meydana gelişini açıklamaya çalışan anılan öğreti, hem Aristoteles'in anlayışına terstir hem de ciddi mantıksal hatalar içerir. Onca, en büyük hata, anılan öğretinin, görünmeyen etkini görünen etkine benzer bir biçimde konumlandırmasında ortaya çıkar. Zira ona göre, anılan öğreti, tıpkı doğal nesnelerde olduğu gibi, Tanrı'nın ancak tek bir sonucu meydana getirebileceğini iddia eder. O şöyle der:

> Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları, görülmeyen âlemdeki etkinin (fâ'il) görülen âlemdeki etkine benzediği, bir tek etkinden ancak bir tek eser çıkabileceği ve herkese göre, İlk'in mutlak Bir olduğu konusundaki karşıtlarına uyduklarından, ondan çokluğun nasıl çıktığını açıklamakta güçlük çekmişlerdir ve bu güçlük onları, İlk'in günlük hareketi meydana getiren varlık olmadığını söylemek zorunda bırakmıştır. Gerçekte onlar, İlk'in basit bir varlık olup, ondan en büyük gök küresinin hareket ettiricisinin ve en büyük gök küresinin hareket ettiricisinden de, en büyük gök küresinin ve bunun altında yer alan ikinci gök küresinin hareket ettiricisinin çıktığını söylemişlerdir; çünkü bu hareket ettirici varlık, İlk'in ve kendi özünün bilincinde olan şeyden oluşmaktadır.(613)

İbn Rüşd'e göre, anılan anlayış, onların benimsedikleri ilkelere göre de yanlıştır; çünkü akıl eden ve akıl edilen şey, insan aklında aynı şeydir ve bu durum ayrık akıllar için daha doğrudur. Onca, bütün bunlar, Aristoteles'in görüşünü bağlamamaktadır; çünkü görülen evrende, kendisinden bir tek eylemin çıktığı bir tek etkinin, ancak ortak bir ada sahip ol-

---

609) Ömer M. Alper, *İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn*, s.145-172.
610) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.210 vd.
611) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.256.
612) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.210-212.
613) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.210-211.

dukları için, İlk etkinin durumunda olduğu söylenebilir. Zira görülmeyen evrendeki İlk etkin mutlak etkindir, görülen evrendeki etkin ise, sınırlı bir etkindir. Ona göre, mutlak etkinden ancak mutlak eylem çıkar, mutlak eylem ise, özellikle belli bir sonuca ilişkin değildir.(614) Bu yüzden, onca, Aristoteles, insan aklı ile kavranan şeylerin, etkininin maddeden soyutlanmış ve her şeyi kavrayan bir akıl olduğunu kanıtlamaya yönelmiştir. Aristoteles'in görüşüyle bakıldığında, İbn Rüşd'e göre, soruna şu şekilde yanıt verilebilir: Maddenin biçimle ve evrenin basit parçalarının birbiriyle bağlantılı olması gibi, varlıklar, ancak birbiriyle bağlantıları dolayısıyla mümkün olan nesnelerdir ve bu bağlantıların sonucu olarak varlıklarını elde ederler. Bu durumda, anılan bağlantıyı sağlayan, varlığı da sağlayandır.(615) İbn Rüşd'e göre, her bağlı olan nesne, kendisinde 'bir' bulunması bakımından, bağlı olduğuna ve ona bağlı olmasını sağlayan 'bir' ancak, kendisiyle birlikte bulunan ve özü dolayısıyla var olan 'bir'den çıktığına göre, burada tek ve özü dolayısıyla var olan bir 'bir'in bulunması ve bu 'bir'in de ancak özü dolayısıyla bir tek anlam vermesi zorunludur. Ona göre bu birlik, varlıkların doğalarına bağlı olarak çeşitlilik gösterir. Tek tek varlıklara verilen bu birlikten, onların varlıkları ortaya çıkar ve bütün birlikler, tıpkı tek tek sıcak olan varlıklarda bulunan sıcaklığın ateş olan ilk sıcak şeyden meydana gelmesi ve ilk sıcaklığa doğru yükselmesi gibi, ilk birliğe yükselir.(616) Bu düşünceyle Aristoteles'in duyularla algılanan varlıkla, akılla kavranan varlığı birleştirdiğini söyleyen İbn Rüşd, evrenin bir olup birden çıktığını, bu birin, bir bakımdan birliğin, bir başka bakımdan da çokluğun nedeni olduğunu göstermek istemiştir. Ona göre, Aristoteles'in ortaya koyduğu bu hususu, daha önce kimse söylemediği gibi, anlaşılması zor olduğu için, ondan sonra gelenlerin çoğu da bu hususu kavrayamamışlardır.(617) İbn Rüşd, sözünü şöyle sürdürür:

> Durum böyle olunca, kendisinden bir tek kuvvetin çıktığı bir tek varlığın bulunduğu ve bu kuvvetle bütün varlıkların meydan geldiği açıkça ortaya çıkar. Bu varlıklar çok olduklarına göre, bir olması bakımından bir'den çokluğun var olması, ya da çokluğun çıkması zorunludur.(618)

---

614) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.211.
615) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.211.
616) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.211.
617) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.211.
618) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.211.

İbn Rüşd'e göre, bu anlayış, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın birden bir çıkar anlayışlarından bütünüyle farklıdır; onlar Aristoteles'i anlama konusunda büyük bir yanılgıya düşmüşler ve bu konuda kesin kanıta dayanmamışlardır.[619] Onca, birden bir çıkar ilkesini Fârâbî ve İbn Sînâ gibi yorumlamak, tanrısal kudretin tabiatını yanlış anlamak ve onun kudretini keyfî olarak tek yaratma tarzıyla sınırlandırmak anlamına gelmektedir.[620]

İbn Rüşd'ün, İbn Sînâ'yı, Eş'arîlerin imkân metafiziğini örtük bir biçimde kabul etmesinden dolayı eleştirmesi daha da ilgi çekicidir.[621] Zira bu eleştiri, Gazzâlî'nin aslında Meşşaî/Aristotelesçi filozofları eleştirirken İbn Sînâ'nın metafizik anlayışından nasıl yararlandığını açıkça göstermektedir. İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ aslında imkân metafiziğini kabul etmekle doğal nedensellik bağını inkâr etmektedir. Çünkü İbn Sînâ, madde, tözsel biçimleri almaya hazır hale geldiğinde, tözsel biçimlerin etkin akıldan sudûruyla ilgili görüşünde, açıkça ay-altı evrendeki bütün gerçek etkinliği "vâhib es-suver" diye nitelediği aşkın-fail ilke olan etkin akıla isnat etmektedir. İbn Rüşd'e göre böylesi bir bakış açısı, maddenin ve maddedeki etkin ilke olan doğanın/tabiatın oynadığı rolü büyük ölçüde ikincilleştirmekte ve maddesel nedenleri edilgin kılmaktadır. [622] İbn Rüşd'ün bu bağlamda İbn Sînâ'yı eleştirmesini Aristotelesçiliğine bağlılığıyla açıklayan Ülken şöyle demektedir:

> Nihayet İbn Rüşd, metafiziğin en esaslı meselesinde yani mevcudatın menşei hakkında İbn Sînâ'yı tenkit etmektedir. Bu hususta birbirinin tamamıyla zıttı iki kanaat görüyoruz. Biri eşyayı yaratışla, diğeri zuhur ile izah eder. Bazı mütefekkirler, bu iki zıt kanaati telife çalışmışlardır ki, İbn Sînâ bunlardandır. Ona göre fail (agent) sureti yaratır ve onu ezeli olan bir maddeye verir. Böylece fail, yani Allah, suretler vericisidir. Aristo'nun kanaatine göre ise, fail hiçbir sureti yaratamaz. Çünkü yaratmış olsaydı, ademden (yokluktan) bir şeyin çıkması lazım gelirdi. Aristo'ya tamamıyla sadık olan İbn Rüşd'e göre de suretlerin yaratılmış olduğunu ve bir suret verici olduğunu kabul etmek, yanlış bir telakkidir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı, bilhassa kelâmcılara tavizat yapmak, felsefeyi kelâmla telife çalışmakla itham etmektedir.[623]

Öte yandan İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ'nın nedensellik tartışmasıyla ilişkili olan, 'mutlak mümkün', 'özüyle mümkün başkasıyla zorunlu' ve 'özüyle

---

619) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.211-212.

620) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.258.

621) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.71, 309; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.258.

622) Bkz. İbn Rüşd, *Tefsîr mâ Ba'd et-Tabi'a*, cilt: III, Beyrut 1938, s.1489.

623) H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.152-154.

zorunlu' şeklinde ortaya koyduğu varlığa yönelik meşhur ayrımı da yanlıştır.[624] Onca, bir şey ya mümkündür ya da zorunludur. Bu yüzden, 'özüyle mümkün başkasıyla zorunlu kategorisi', kendi içinde mantıksal olarak çelişiktir; çünkü bu mümkünün tabiatının değişmiş olduğunu ifade etmekte, mümkünü mümkün olmaktan çıkarmaktadır.[625] Bu yoldan hareket ederek evrenin mümkün olduğunun kanıtlanamayacağını söyleyen İbn Rüşd, 'bizim özel bir varlıkta son bulan, doğal ya da doğaüstü nedenler silsilesini kabul ettiğimizde, böylesi bir varlık artık mümkün değil, zorunlu varlık olacaktır', demektedir.[626] Ona göre, İbn Sînâ'nın yaptığı anılan ayrım, 'var olanı var olması dolayısıyla içine alan bir ayrım değildir.'[627] O, İbn Sînâ'nın Eş'arî kelâmcılardan aldığını söylediği imkân deliliyle, yanlış ve cedeli öncülere dayandığını belirterek şöyle demektedir:

> Gerçekte, evrenden tanrısal hikmetin takdir ettiği zorunluluk damgasını kaldıran kimsenin elinde, artık onun hakîm yaratıcısının varlığını kabul etmek için hiçbir temel kalmayacaktır.[628]

İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ'nın 'hem mümkün hem de ezeli olan evren anlayışı', anılan taksimiyle yakından ilişkilidir. Ona göre, anılan anlayış açık bir biçimde yanlıştır; zira imkân gizil olan şeyin yüklemidir. O şey eylemsel olduğunda imkân halinde değil artık zorunludur.[629] Ayrıca onca, Aristoteles'in de işaret ettiği gibi, ezeli varlıklarda, imkân zorunlulukla aynıdır. Çünkü ezeli olarak mümkün olan şeyin, onun ezeli olarak imkânsız olduğu kabul edilmedikçe, ezeli olarak varolması gerekir.[630]

II.2.c. Gazzâlî eleştirisi

İbn Rüşd'ün Gazzâlî eleştirisi, *Tehâfüt el-Felâsife*'sine karşı yazdığı *Tehâfüt et-Tehâfüt* ile *el-Keşf* ve *Fasl el-Makâl* adlı yapıtlarında belirginleşir. *Tehâfüt et-Tehâfüt*'de tümel olarak Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirisi-

---

624) H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.152.
625) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.310-311; *Tefsîr mâ Ba'd et-Tabi'a*, cilt: III, s.1932 vd.
626) H. Z. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s.152.
627) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.314.
628) İbn Rüşd, *Tefsîr mâ Ba'd et-Tabi'a*, s.1632.
629) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.313 vd.
630) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.258.

ne yönelir[631]; *Fasl el-Makâl*'da oradaki eleştirilerini yeniden özetler[632], el-Keşf an Minhâc el-Edille'de Eş'arîlerin görüşlerini eleştirirken ona da özel olarak değinir ve felsefi tutarsızlıklarına göndermeler yapar.[633] O, *Tehâfüt et-Tehâfüt* adlı yapıtının amacını, Gazzâlî'nin *Tehâfüt el-Felâsife*'sinde filozoflara ilişkin ortaya konmuş olan eleştirilerin doğruluk ve doyuruculuk (fî't-tasdîk ve'l-iknâ) hususundaki derecesini ve çoğunun yakîn ve burhân derecesinden yoksun olduğunu göstermek olarak belirler[634] ve Gazzâlî'nin filozofların görüşlerine yönelik argümanlarını eleştirel olarak irdeler. Görüldüğü kadarıyla eleştirilerinde oldukça nesnel davranır; bazan Gazzâlî'yi haklı bulur, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirmeye yönelir; bazen de Gazzâlî ve argümanlarını hedef alır. Onun, Gazzâlî'nin ilahiyat konusunda filozofları eleştirmesine rağmen, daha sonra yazdığı Mişkât el-Envâr adlı yapıtında filozofların görüşlerini benimsediğini ileri sürmesi,[635] filozoflara karşı kullandığı argümanlarda, bir safsata yöntemi olan terimlerin çift anlamlı olarak kullanılmasından yararlandığı,[636] sofistik bir tartışma peşinde olduğu ve sofistler gibi davrandığı,[637] İbn Sînâ'nın kitaplarından başka felsefe kitabı okumadığı, bu yüzden felsefi bilgisinin eksik olduğu[638] türünden saptamaları ilgiye değerdir. O, bu saptamalarına paralel olarak Gazzâlî'nin İslam filozoflarını dinsizlik ve bidatle suçladığı konuları teker teker ele alır ve yanıt verir. Onun özellikle, filozofların dinsizlikle suçlandığı konulara bakışı ele alınmaya değerdir.

Gazzâlî'nin, filozofları, evreni öncesiz saymaları konusunu yanlış anladığını söyleyen İbn Rüşd, bu konuda eski filozoflarla kelâmcılar arasındaki ihtilafın, hemen hemen bir adlandırma sorunu olduğunu ileri sürer. Ona göre filozoflarla kelâmcılar varlıkları üç sınıfa ayırmışlar, iki uç konusunda uzlaşırken, sadece ortada kalan varlıkla ilgili anlaşamamışlardır. Anlaştıkları iki ucun birinci tarafında bir şeyden meydana gelen, yani bir fail ve maddi nedeni olan, zamanda var olmuş şeyler yer alırken, bunun zıtı olan ikinci uç ve tarafta, başka bir şeyden var olmayan, varlığı başka bir şeye dayanma-

631) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.11 vd.
632) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.91 vd.
633) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.196 vd.
634) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.11.
635) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.140.
636) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.478.
637) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.30.
638) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.284.

yan ve zamanda da bulunmayan öncesiz Tanrı yer almaktadır. Bu iki uç arasında yer alan, yani bir şeyden olmayan, kendisinden evvel de zaman bulunmayan, fakat bir şeye istinad eden, fail nedeni olan varlıktır. İşte bir bütün olarak evren bu türden bir varlıktır. Yani onun hem önceli hem de öncesiz varlığa benzeyen yönleri vardır. Onda öncesizlik özelliğinin ağır bastığını düşünenler, onu öncesiz (kadîm) diye ismlendirirken, öncelilik özelliğinin ağır bastığına inananlar, önceli (hâdis) olarak adlandırmışlardır. Oysa o, ne önceli ne de öncesizdir.[639] Böylece İbn Rüşd, Aristotelesçi üçüncü halin olanaksızlığı ilkesini reddetmektedir. Kelâm bilginleri, evrenden önce zamanın bulunmadığını kabul ederler veya kabul etmeleri gerekir; çünkü onlara göre zaman, cisim ve hareketle ilişkilidir. Cisim ve hareket yoksa onlara göre, zaman da yoktur. Öte yandan onlar zamanı zaten geleceğe doğru sonsuz kabul etmektedirler. Bu bakımdan ihtilaf, sadece geçmiş zaman ve varlığın mazide kalan kısmı ile ilgilidir. Şu halde bu ihtilafta kelâmcılar haksızdır; çünkü gelecekte sonsuz olanın, geçmişte de sonsuz olduğunu kabul etmemek açık bir çelişkidir.[640] Öyle anlaşılıyor ki, İbn Rüşd'e göre, evrenin önceli olduğu kabul edildiğinde, zaman ve mekân, halledilmesi hiç de kolay olmayan sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Evren yaratılmadan önce zaman var mıydı, yok muydu? Eğer yoksa evren sonradan yaratıldı sözünün de anlamı yoktur. Şayet var idiyse, bu durum, zamanın ne zaman yaratıldığı gibi bir başka sorun ortaya çıkarmaktadır. Zaman yaratılmadan önce bir başka zaman var mıydı? Evren yaratılmadan önce geçen zaman sonsuz ise, bu sonsuzluk ne zaman geçildi de, evren yaratıldı gibi sorular ortaya çıkmaktadır. Aynı sorular kuşkusuz mekân için de sorulabilir. Evren bir yerde, bir mekânda mı yaratıldı, yoksa bir mekânda olmaksızın mı var edildi? Mekânı olmayan bir mekân yaratma nasıl düşünülebilir? Evren bir mekânda yaratıldı ise bu mekân nerede, hangi mekânda yaratıldı?[641] İbn Rüşd'e göre, filozoflar, evrenin bir şeyden var olduğunu, bir zamanda bulunduğunu ve yokluk halinden sonra var olduğunu söylemekten ve bu söylemin doğurduğu sorunlardan kurtulmak için onun öncesiz olduğunu söylemişlerdir.[642] O evrenin yaratılmışlığı ve zaman bağlamında kelâmcıların ve Gazzâlî'nin çelişkilerine değinerek şöyle der:

---

639) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.95.

640) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.96.

641) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.96-97.

642) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.191.

> Evrenin sonradan yaratıldığını ileri sürenlere göre, onun sonradan yaratılmış olmasında önce ve sonranın bulunması düşünülemez; çünkü zaman bakımından önce ve sonra, ancak şimdiki ana oranla düşünülebilir. Onlara göre âlemin var olmasından önce bir zaman bulunmadığına göre, onun âlemin var olduğu andan önce gelmesi nasıl düşünülebilir? Bu durumda âlemin var olması için bir zaman belirlemek mümkün değildir; çünkü ondan önce ya zaman yoktur ya da sonsuzca uzayan bir zaman var demektir. Bu iki durumda da âlem için ilahî iradenin ilişkili olduğu belirli bir zaman bulunmamaktadır. İşte bu nedenledir ki, bu kitaba *Tehâfüt el-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) değil, tek başına Tehâfüt (Tutarsızlık) kitabı demek daha doğru olacaktır; çünkü bu kitap, onu okuyan kimseye tutarsızlıktan başka bir yarar sağlamaz.(643)

İbn Rüşd'e göre, bu türden sorunları kelâmcı, yani cedel ehli çözemez; bunlar ancak burhan ehlince yani filozoflarca çözülebilir. Bu nedenle kelâmcıların evrenin önceli olduğu savı, sorunu çözmek yerine gereksiz bir sürü yeni sorunlar doğurmaktadır. Kaldı ki, filozofların evren hakkında savunduğu öncesizlik, gerçekte var olan bir öncesizlik değil, sadece zihindeki ve tasavvurdaki bir öncesizliktir. Mantıksal bakımdan dizideki olaylardan birinin bitip, diğerinin başlaması biçiminde süregelen, insan aklının her öncenin bir öncesinin bulunmadığını kavrayamayışından kaynaklanan bir öncesizliktir ve sadece bu dünya için geçerlidir. Bu nedenledir ki, evrenin yaratılmışlığı konusundaki aynı kanıtlar hem kelâmcılar hem de filozoflarca kullanılmıştır.(644) Öte yandan İbn Rüşd'e göre, evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı konusunda herhangi bir şüphe bulunmamakla birlikte, kelâmcıların ve Gazzâlî'nin ileri sürdüğü gibi, evrenin yoktan ve zaman içerisinde yaratılmış olduğu kesinlikten uzak olduğu gibi, böylesi bir düşünce *Kuran*'a da uygun değildir.(645) Nitekim ona göre, *Kuran*'da Tanrı'nın yoklukla beraber var olduğunu ve sonuç olarak evrenin yok iken sonradan yaratıldığını açıkça ifade eden tek bir ayet bile yoktur. Aksine, birçok ayette, evrenin suretinin yaratılmış, oysa zamanının ve mekânının yaratılmış olmadığının telkin edildiği görülür. Söz gelimi, 'o, arşı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yarattı' ayeti, suyun, arşın ve onların sürelerini ölçen zamanın öncesiz olduğuna delalet etmektedir. Aynı şekilde, 'sonra o, duman (duhân) halinde olan göğe yöneldi' ifadesi, göğün önceden var olan bir mad-

---

643) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.71.

644) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.9.

645) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.98-99.

deden yani dumandan yaratılmış olduğuna işaret etmektedir.(646)

Filozofların, 'Tanrı'nın tikelleri tümel bir biçimde bildikleri' savını da Gazzâlî yanlış anlamaktadır. Onun iddiasının aksine meşşaî filozoflar, 'Tanrı tikelleri bilir, ancak onun tikelleri bilmesi bizim bilmemiz gibi değildir' demişlerdir. Burada filozofların kastettiği, Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisine benzemediğini vurgulamaktır.(647) İbn Rüşd şöyle der:

> Bunun nedeni şudur: Bizim tikeller hakkındaki bilgimiz, nesnellerin ürünü ve sonucudur. Onun için de bilgimiz, bilinenin yaratılması (hudûs) ile yaratılmış bir bilgidir; onun değişmesiyle de değişir. Oysa Tanrı'nın varlıklar hakkındaki bilgisi bunun tam tersinedir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi, var olduğu ifade edilen bilinenin illeti ve nedenidir. Bu duruma göre, iki bilgiden birini diğerine benzetenler, birbirine zıt olan şeylerin özlerini (zât) ve özelliklerini aynı saymış olurlar; bu ise, büyük bir bilgisizliktir.(648)

Ona göre, her türden kusurdan ve eksiklikten yüce olan Tanrı'nın öncesiz ve ezeli olan bilgisi ile önceli şeyleri bilmez diyor denilmek suretiyle meşşailer aleyhine bir vehim oluşturulmaya çalışılmaktadır. Hâlbuki onlar, sadık rüyaların bile gelecek zamanda ortaya çıkacak tikeller konusunda uyarmalar içerdiklerini, bu uyarıcı bilginin uyku halinde bulunan insan için, her şeyi idare eden ve her şeye hâkim olan öncesiz bilgi yönünden hâsıl olduğunu ileri sürmektedirler.(649) Meşşailer sadece 'Tanrı tikelleri bizim bildiğimiz biçimde bilmez' demezler, aksine 'o, tümelleri de bizim bildiğimiz gibi bilmez' derler. Zira insan tarafından bilinen tümeller de, varlığın tabiatının bir ürünü, onun bir sonucudur. Konuya kesin kanıtlar bakımından yaklaşılırsa, Tanrı'nın bilgisi için tümel, tikel gibi nitelemeler de doğru değildir. Şu halde bu sorunda, meşşaîleri tekfir etmek veya etmemek şeklindeki ihtilafın hiçbir anlamı yoktur.(650) Kaldı ki, Gazzâlî'nin *Tehâfüt el-Felâsife* adlı yapıtında Tanrı'nın bilgisi konusunda söyledikleri de ikna edici değildir. Onun iddiasına göre, bilgi ile bilinen izafi olarak birbirine bağlıdır. İzafi olan şeylerden biri değiştiği halde, diğeri esas itibarıyla değişmemiş olabilir. Bu böyle olduğu gibi, Tanrı'nın bilgisinde mevcut olan eşyaya da buna benzer bir durum ilişebilir. Yani eşyanın özünde değişiklik olduğu halde Tanrı'nın

---

646) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.98-99.

647) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: I, s.541.

648) İbn Rüşd, "ez-Zamime", çeviren: Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l Makâl, el-Keşf an Minhâcil'l-Edille)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s.130.

649) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.94.

650) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.94.

bilgisi değişmez. Söz gelimi, belli bir sütun Zeyd'in sağında olur, sonra soluna geçer. Hâlbuki Zeyd'in özü bir değişikliğe uğramaz. Gazzâlî'nin yaptığı bu açıklama doğru değildir; çünkü esas itibarıyla izafetin ve nisbetin aslında bir değişikliğin olduğu açıktır. Zira sağda olan izafet sola geçmiş bulunmaktadır. Değişmemiş olan izafet değil, izafetin konusu ve mahallidir. Yani izafeti taşıyan ve yüklenen Zeyd'dir. Durum böyle olunca ve bilgi de izafetin özünden ibaret bulununca, bilinenin değişmesi ile onun da değişmesi kaçınılmazdır. Nitekim sütunun Zeyd'e olan nisbeti ve izafeti sütunun değişmesiyle değişmiştir. Sütun sağda iken sola geçmiştir. Gazzâlî'nin temel hatası, görüneni görünmeyene kıyas etmekten ibarettir ve bu kıyasın batıl olduğu açıktır. Bu konuda doğru görüş, Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisinden tamamıyla farklı olduğunu bilmek ve itiraf etmekten ibarettir.(651)

Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği diğer bir konu olan maddi dirilişin inkârı meselesinde ise İbn Rüşd, filozofların böyle bir iddialarının olmadığını söylemektedir.(652) Ona göre cesetlerin haşrini Musa'dan sonra gelen beni İsrail nebileri de söylemiştir. Bu konu Zebur ve İncil'de de sabittir, Sabilerin de kanısı bu doğrultudadır. Ona göre, filozoflar şeriata son derece saygılı olmuşlar, insanın insan olarak varlığının ve mutluluğunun sebebininin bu olduğuna kani olmuşlardır. Şu halde onlara göre şeriat, insanın ahlaki ve kuramsal erdemleri kazanması ve eylemsel sanatların varlığı için şarttır. Ahlaki erdemler, Tanrı'yı tanımak ve dinsel ibadetler vasıtasıyla ona tazimde bulunmaktır. Şeriat medeni ve zaruri bir sanattır. Bu nedenle, Tanrı'ya tapmak gerekir mi gerekmez mi, Tanrı var mıdır, yok mudur, ahiret nedir gibi sorularla şeriatın ilkelerini tartışmak gereksizdir.(653) Şeriatların hepsi ölümden sonra bir hayat olduğunu kabul eder, yalnız ayrıldıkları nokta, tıpkı Tanrı'nın sıfatlarında olduğu gibi, bu hayatın nitelikleri hakkındadır. Şeriat, hikmet yolunda müştereken yürüttüğü için filozoflara göre vaciptir. Felsefe halkın bir kısmına yani seçkinlere akli mutluluğu öğretmeye çalışır, şeriat ise genelin yani halkın mutluluğunu temel alır. Bununla beraber her şeriat, felsefecilerin vazifesini görmeye teşvik eder. Seçkin sınıfın varlığı ve mutluluğu, ancak genelin buna iştiraki ile gerçekleşir; bu nedenle genelin eğitimi bu sınıfın mutluluğu için de gereklidir. Eğer şeriatın ilkeleri hakkında şüphe doğarsa, bu hal, peygamberliğe aykırıdır ve hak yoldan sapmadır,

651) İbn Rüşd, *ez-Zamime*, s.129-130.

652) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.105-108.

653) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.709-711.

küfürdür. Bu nedenle şeriatın yolundan saptıranların cezalandırılmaları vaciptir.(654) Buna ek olarak insanların zamanının en üstün dinini seçmeleri şarttır. Âlimler, nebilerin varisidirler. Her şeriat vahiyledir; akıl onda yanılır, ancak, sadece akılla şeriat olabileceğine inanan kimse, bilmelidir ki o şeriat, akıl ve vahiyeden yardım alan şeriatların en noksanıdır. Herkesin bildiği gibi, eylemin ilkeleri taklit suretiyle oluşur. Eylemin vacipliğinin kanıtı, eylemsel ve yaratılıştan gelen eylemlerden doğan erdemin varlığıdır. Filozoflara göre, şeriatın ilkeleri, halkı erdemli eylemlere yönlendirir. Bu bağlamda ahiret ilkesi (mead) çok önemlidir; diğer şeylerden daha fazla halkı erdemlere yönelticidir. Bu yüzden, onun cismani şeylerle temsili, ruhani olanlarla temsilinden daha etkilidir. Bu şeylerden şüphe eden veya bunlara itirazda bulunan bir kimsenin maksadı şeriatın üstünlüğünü iptal etmektir, bunu yapanlar zındıktır. Şeriat sahipleri ve filozofların çoğunluğu böylelerinin öldürülmesini emreder. Bu yüzden maddi dirilişi inkâra yönelen zındıklara ilişkin Gazzâlî'nin karşı çıkışı haklıdır; onlara karşı çıkışta ruhun ölümsüzlüğünü ortaya koymak, maddi cisimleri aynı olarak değil, fakat benzer olarak vazetmek gerekir; zira var olan şey bir şahsa dönmez, ancak var olan döner.(655)

Öte yandan İbn Rüşd, Gazâlî'nin tekfiri gerektirdiği söylediği tüm söz konusu hususların tevil kapsamında düşünülebilceğini de ekler. O, şöyle der:

> Tevilde tekfir yoktur da, neden dolayı Gazzâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı evrenin öncesizliği, tikelleri bilme ve diriliş (haşr) sorununda tekfir etti, denilirse, yanıtı şudur: Onun bu tekfiri kati değildir; zira Tefrika kitabında icmaı aşmanın küfür teşkil etmeyeceğinin muhtemel olduğunu belirtir.(656)

Kaldı ki, İbn Rüşd'e göre, pratik sorunlar bakımdan (yani fıkhî açıdan) icmanın gerçekleşmesi olası olsa bile, teorik ve felsefi konularda icmanın oluşması imkânsızdır. Bu nedenle, teorik sorunlarda icmadan yola çıkılarak tekfir diye bir şey söz konusu olmaz.(657)

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin mucizeyi ve Tanrı'nın kudretini korumak için neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğuna yönelttiği eleştiriyi de ele alır. Ona göre, mucize dinin alanına girer; felsefenin konusu değildir. Filozoflar arasında bu konuda İbn Sînâ'dan başka söz söyleyen de olmamıştır. O da mu-

---

654) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.711-712.

655) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.712-714.

656) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.91.

657) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.92.

cizeyi reddetmemiştir; onu peygamberin hayal yetisi, nazari ve ameli aklıyla ama doğal nedenselliği yadsımadan açıklamaya çalışmıştır.[658] Doğada uzun sürede meydana gelen değişimlerin, peygamberin özel yetilerinin etkisiyle kısa sürede meydana gelebileceğini ileri sürmüştür.[659] İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî, neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsıyarak, aklı, nesnelerin tabiatını, bilgiyi, evrendeki düzeni reddetmekte ve sofistlere yaklaşmakta; neden-sonuç ilişkisini yadsıdığı için, evrendeki her şeyi tesadüfe indirgemektedir.[660] Gazzâlî'nin bu eleştirilerden kurtulmak için ileri sürdüğü âdetullah terimi de onu kurtarmaya yetmemektedir; çünkü âdet alışkanlığa bağlıdır, çoğunlukla yapılan fiile gönderme yapmaktadır ve Tanrı'ya iliştirilemez.[661] O şöyle der:

> Duyulur nesnelerde gözlenen etkin nedenlerin varlığının inkârı bir safsatadır. Böyle bir şeyi söyleyen kimse ya diliyle gönlündekini inkâr etmektedir ya da bu konuda kendisine ilişen safsataya dayalı bir kuşkunun peşindedir. Bunu reddeden kimsenin, her fiilin mutlaka bir faili bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir. (...) Onların (kelâmcılar), bu dünyada failleri algılanmayan birtakım eserler bulunduğu için, birbirlerini etkiledikleri algılanan etkin nedenler konusunda böyle bir kuşkuya düşmeleri doğru değildir. Nedenleri algılanmayanlar, yalnızca nedenlerinin bulunduğunun algılanmamasından ötürü, bilinmemekte ve araştırılmaları gerekmektedir. Nedenlerinin bulunduğu algılanmayan nesneler, tabii olarak bilinmiyor ve araştırılmaları gerekiyorsa, bu durumda bilinmeyenler dışında kalan nesnelerin nedenleri zorunlu olarak duyularla kavranıyor demektir. Böyle bir şey ise kendiliğinden bilinenle bilinmeyen arasında bir ayrım yapamayan kimsenin işidir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu konuda ileri sürdüğü hususlar safsataya dayanır. (...) Nesnelerin tek tek her varlığa özgü fiilleri gerektiren ve nesnelerin özlerinin, adlarının ve tanımlarının farklı olmalarını sağlayan özleri ve niteliklerinin bulunduğu kendiliğinden bilinmektedir. Eğer tek tek her varlığın kendine özgü bir fiili bulunmasaydı, kendisine özgü bir tabiatı da bulunmazdı. (...) Var olanın tabiatı kaldırıldığında da yokluk gerekmektedir. (...) Sonradan var olan varlıkların, etkin, madde, suret ve amaç (gaye) olmak üzere dört nedeni olduğu kendiliğinden bilinmektedir. (...) Akıl varlıkların nedenleriyle birlikte kavranmasından başka bir şey değildir. (...) O halde, nedenleri inkâr eden kişi, aklı inkâr etmiş olur. Mantık sanatı, nedenlerin ve sonuçların bulundu-

---

658) Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Göre Mucize", *Kelâm Araştırmaları*, 6: 2, 2008, s.115-130.

659) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.618-625.

660) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.631 vd.

661) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.643.

> ğunu ve bu sonuçları bilmenin, ancak onların nedenlerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Bu şeyleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi bir şeyin bulunamayacağı; bulunsa bile, böyle bir şeyin sanıya dayalı bir şey olacağı, ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı ve tanımları oluşturan özünlü yüklem kategorilerinin ortadan kalkacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını bilmesi gerekir. (...) Yüce Allah'ın bir âdetinin olması imkânsızdır; çünkü adet, failin kazanmış olduğu bir yeti olup, failden çıkan fiilin sık sık yinelenmesini gerektirir.[662]

İbn Rüşd burada durmaz; Gazzâlî'yi neden-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu yadsımakla, Tanrı'yı hiçbir ilke ve kurala uymak zorunluluğu hissetmeyen zâlim bir sultan konumuna sokmakla suçlar:

> Biz, böyle bir etkini (fâ'il), ülkesinde bir benzeri daha bulunmayan, yüksek güce sahip, başvuracağı ya da uyacağı hiçbir yasa ve gelenek de bulunmayan zâlim bir hükümdar gibi, varlıkları zorbalıkla yöneten biri olarak düşünmekteyiz. Aslında bu hükümdarın eylemlerinin doğal olarak bilinmemesi gerekir. Eğer ondan bir eylem ortaya çıkarsa, bu eylemin, her an için varlığının sürekli olması da doğal olarak bilinemez.[663]

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirisini itibarsızlaştırmak için olsa gerek, onun çelişkili tutumlarına sık sık gönderme yapar. Ona göre Gazzâlî, kitap yazarken, belli bir mezhebe bağlanmayı gerekli görmemiş, Eş'arîlerle Eş'arî, sufilerle sufi, nihayet filozoflarla filozof olmuştur. Bu bakımdan onun durumu şu şiirdeki duruma benzer: 'Yemenli biriyle karşılaştığım bir günde Yemenli, Ma'di kabilesinden birisine rastladığım diğer bir gün de Adnan kabilesindenim.[664] Öte yandan Gazzâlî, halka açılmaması gereken konuları halka açmış, onları hakikat düşmanı yapmış, yine tevil edilmemesi gereken dinsel konuları tevil ederek küfre düşmüştür. O, halk için onların kapasitelerine uygun en sağlam ilaç olan şeriatı bozmuş, ilacın doğasına zarar vermiştir. Söz konusu harika ilacı ilk bozan ve terkibini değiştiren Hariciler, sonra Mutezile, sonra Eş'arîler ve onlardan sonra da mutasavvıflar olmuştur. Daha sonra Gazzâlî gelmiş ve kapıyı ardına kadar açmıştır. Çünkü o, anlayışının ulaşabildiği kadarıyla filozofların görüşlerini

---

662) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.631-634.

663) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.643.

664) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.107-108.

ve bütünü ile felsefeyi halka açıkça anlatmıştır.(665) İbn Rüşd şöyle devam eder:

> Bunu (felsefeyi halka anlatma işini) el-Maksad isimli eserinde yaptı ve sonra da bu kitabı filozofları reddetmek için yazdığını iddia etti. Daha sonra Tehâfütü'l-Felâsife diye bilinen eserini ortaya koyarak, iddiasına göre icmaı aştılar diye üç meselede filozofları tekfir etti; diğer birtakım meselelerde ise onların bid'atçı olduklarından dem vurdu; iddiasını ispat etmek için bu kitapta insanı tereddüde düşüren deliller, şaşırtıcı şüpheler ve itirazlar zikretti. Bu surette birçok kimseyi hikmetten de şeriattan da (felsefeden de dinden de) uzaklaştırarak dalalete düşürdü. Sonra Cevâhiru'l-Kur'ân diye bilinen eserinde, Tehâfüt'te yazdığım şeyler birtakım cedeli sözlerdir, hal ve doğru olan sözler el-Meznûn bihi ala Gayri Ehlihi (Ehil olmayandan kıskanılan ve esirgenen bilgiler) adlı eserimdedir, dedi. Bundan sonra Mikâtu'l-Envâr diye bilinen eseri yazdı. Burada arifi billah olanların mertebelerini anlattıktan sonra şöyle dedi: Allah teala birinci semayı hareket ettirmemektedir. Allah, kendisinden bu muharrik, yani birinci sema zuhur etmiş olan varlıktır. Bunun böyle olduğuna itkad edenler müstesna, diğer insanlar mahcuptur, yani önlerinde perde bulunduğu için hakkı ve hakikati göremezler dedi. İşte bu söz, ulum-u ilahiyede (metafizikte) filozofların mezheplerindeki itikadın, onun tarafından tasrih ve ikrar edilmesidir. Diğer taraftan birçok yerde, filozofların diğer ilimlerdeki durumunun aksine, ulumu ilahiyedeki görüşleri birtakım tahminlerden başka bir şey değildir, dedi. El-Munkiz mine'd-Dalâl ismini verdiği eserinde hükamaya hücum etti. İlmin, ancak halvet ve tefekkürle hâsıl olacağını, bu mertebenin de peygamberlerin ilimdeki mertebeleri nevinden olduğuna işaret etti. Bu hususu aynen Kimyau's-Saade ismini verdiği kitapta da ortaya koydu. Bunun neticesi olarak, meydana getirdiği ihtilaflar ve teşvişler sebebiyle halk iki fırkaya bölündü: Bir kısmı felsefeyi ve filozofları kötüleme işine koyuldu, diğer kısmı şeriatı tevil etme yolunu tutarak onu felsefeye yöneltme maksadı peşinde koştu. Hâlbuki bütün bunlar hatadır. Daha açıkçası, şeriatı zahiri üzre takrir ve tesbit etmek, şeriatla felsefenin telifi konusunda halka açıklama yapmamak icab eder. Çünkü bu hususstaki açıklama, hakkında burhana ve delile sahip olmadıkları halde felsefenin neticelerini halka tasrih etmek manasına gelir. Bu ise ne helaldır ne de caizdir. Yani elinde burhan bulunmayan kimselere, hikmetin sonuçlarını açıklamanın hükmü budur. Çünkü bu durumda kalanlar, ne şeriatla aklı ne de şeriatın zahirine tabi olan halk zümresine dâhil olur. Gazzâlî'nin, bahis konusu davranışı sebebiyle her iki husus da ihlal edilmiş oldu, yani onun bu davranışı sebebiyle bazı kimselere göre hikmete ve

---

665) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.196-198.

şeriata halel gelmiş oldu. Diğer bazı kimselere göre de, bu hareketiyle o, her iki tarafı muhafaza etmiş ve tutmuş oldu. Açıklanmaması icab eden tevili açıklamış olması bakımından şeriatı ihlal ettiği gibi, burhana dair yazılan eserlerin dışında tasrih edilmemesi gereken felsefi manaları ortaya atması itibarıyla da, hikmeti ihlal etmiş oldu. Her iki hususu muhafaza ve müdafaa etmesi de şöyle oldu: İnsanların çoğu Gazzâlî'nin ortaya koymuş olduğu telif şekli bakımından şeriatla hikmetin yekdiğerine muarız olduğunu bilmezler. Fakat o, ikisi arasındaki telif şeklini tarif etmekle böyle bir taaruzun bulunduğunu -hem ifade etmiş hem de bunu- tekit etmiş oldu. Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zendeka ismini verdiği eserde bunu yaptı. Bu eserinde tevillerin nevilerini saydıktan sonra, yapmış oldukları tevilde icmaı aşsa (hark-ı icma etse) bile tevilci kâfir olmaz diye kestirip attı. Şu halde onun, bu gibi şeylerdeki hareket tarzı bir bakıma şeriat için bir bakıma hikmet için ve bir bakıma da her ikisi için zararlı oldu. Bu adamın yapmış olduğu iş iyice incelenirse, bunun, zatı itibarıyla her ikisine de, yani şeriata da felsefeye de zararlı olduğu, onlara ait faydanın arızi olduğu açıkça görülür. Onun yapmış olduğu işin felsefe ve dine olan zararı zati ve aslidir, temin ettiği fayda ise tali ve arızidir. Şöyle ki: Ehli olmayan bir kimseye hikmetten açıkça bahsetmek, zat ve esas itibarıyla ya hikmetin iptal edilmesini veya şeriatın iptal edilmesini icab ettirir. Hâlbuki bu husuta, sadece arızi olarak ikisinin arasının telif edilmesi gerekir. Yani nakz ve çatışma esasta, telif ve uyuşma ise görünüştedir. Doğrusu ise halka hikmeti sarih bir biçimde anlatmamaktır. Fakat bu husus bir kez açıklandığına göre (yani Gazzâlî açıkladığına göre), bundan sonra takip edilmesi gereken doğru olan hattı hareket, halktan olan ve şeriatı hikmete muhalif gören fırkanın da, şeriat hikmete muhalif değildir diye bilmesidir.[666]

II.2.d. Yeni bir felsefi-siyasi proje

İbn Rüşd'ün diğer bir özgün yanı, *Tehâfüt el-Felâsife* yapıtına ek olarak *Fasl el-Makâl* ve *el-Keşf an Minhâc el-Edille* gibi yapıtlarıyla, hem din-felsefe ilişkisini tartışması ve felsefeyi meşrulaştırmaya çalışması hem de *Kuran*'dan yola çıkarak Eşarîliğin, Haşeviyenin, Mutezilenin ve tasavvufun eleştirisini yaparak yine *Kuran*'dan yola çıkan yeni bir rasyonel teoloji inşa etmesidir. Öyle anlaşılıyor ki, yorumlarla bozulan felsefeyi Aristoteles'e dönerek düzeltmeyi hedefleyen İbn Rüşd, tevillerle bozulduğunu düşündüğü dini de, *Kuran*'a dönerek yeniden yapılandırmak istemektedir. Bu anlamıyla onun din ve felsefede öze dönüşü savunan ihyacı bir filozof olduğu söylebilir. Bu

666) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.196-198.

öze dönüş, ihtilafları ortadan kaldırmak ve birlikli bir düşünsel yapı oluşturmak bakımından da işlevseldir. Diğer bir deyişle, felsefedeki ihtilafları ortadan kaldırmak için, İslam dünyasında felsefede otorite sayılan muallim el-evvel Aristoteles'e, dindeki ihtilafları ortadan kaldırmak için ise, dinde temel otorite ve kaynak olan *Kuran*'a dönüşe çağırmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla onu böylesi bir işe yönelten temel neden, Gazzâlî'nin halkı hakikat düşmanı yapması, İslam dünyasında yaygınlaşmış olan mezhepsel ayrılıkların ve tekfir hareketlerinin toplumun birliğini ve mutluluğunu bozması ve şeriat konusunda şüphelere neden olmasıdır. Şöyle der:

> Bu şeriat konusunda halkın, tam bir buhran ve sıkıntı içine düştüğü muhakkaktır. Hatta ortaya çıkan sapık fırkalardan ve muhtelif zümrelerden her biri kendilerinin ilk ve esas şeriat üzere oldukları, onlara muhtelif olanların ya bir bid'atçı veya kanı ve malı mubah sayılan birer kâfir oldukları görüşüne varmışlardır. Tabi tüm bunlar, Şâri'nin maksadından sapma ve kaymadır.(667)

Bu sapma ve kaymaların halledilmesi ve halka ilişen şüphelerin giderilmesi gerekmektedir. Önce İbn Rüşd'ün sorunu çözmek için geliştirdiği din-felsefe ilişkisine, bu bağlamda İslam dünyasındaki düşünsel akımlara yönelttiği eleştirilere, sonra da rasyonel teolojisine yönelmek, toplumsal birliği amaçlayan felsefî-siyasî projesini görmek bakımından önemlidir.

İbn Rüşd'ün, din felsefe ilişkisinde uğraştığı ilk sorun, fıkıh karşısında felsefenin dinsel meşruiyetini temellendirme sorunudur.(668) Aslında bu Kindî'den beri filozofların gündemindedir. O, sorunu din ve felsefenin konularını birleştirerek çözmeye yönelir. Felsefe varlıkları incelemek ve yaratıcısına hangi açılardan delil olduğunu göstermek ise, bunun dinle çeliştiği düşünülemez. Çünkü din, insanları varlıkları akılla incelemeye ve bunlar hakkında akılla bilgi sahibi olma arzusunda bulunmaya davet eder. *Kuran*, bunun böyle olduğunu söyleyen pek çok ayet barındırır.(669) İbn Rüşd böylece, *Kuran*'da düşünmeye, itibar etmeye, ibret almaya yönelik ayetleri, felsefeye çağrı olarak yorumlamaktadır. Eğer din, felsefeye çağırıyorsa, doğal olarak onun aracı olan mantığa da davet ediyor demektir.(670) Bunların, yani felsefe ve mantığın yabancı kökenli olmaları da sonucu değiştirmez; zira akli kıyas ve bunların türleri konusunda bizden önce bazı kimseler araştırma ve

---

667) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.137-138.
668) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.73.
669) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.74.
670) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.75.

inceleme yapmışlarsa, bu konuda araştırmalara ve incelemelere başlamanın farz olacağı açıktır. Bir insanın çıkarak geçmiş birikimi reddedip, her şeyi sıfırdan kurması imkânsızdır. Şu halde yürünen yolda öncekiler, eskiler, farklı milletler, bir şey söylemişlerse, onlardan faydalanmak ve yardımlarına başvurmak kaçınılmazdır. Bu başka kimselerle aynı dinden olmaya da gerek yoktur. Zira kesilen hayvanın temiz olması için bıçağı kimin bulduğunun önemi yoktur. Kaldı ki, fıkıh bile kıyas yöntemini kullanarak, Aristoteles'e dayanmıştır.(671)

Kuran, felsefeye davet etse de, yabancıların bilimlerinden yararlanmayı olurlasa da, felsefi konuları inceleyenler arasında yolunu azıtan sapıklar ve yanlışlara düşen hatalı kişiler ne olacaktır? Onlar halkı yanlış etkilediklerine göre, felsefeyi toplumun selameti için yasaklamak gerekmez mi? İbn Rüşd'ün bu soruya verdiği yanıt ilginçtir; bu yüzden kendi söyleminden dinlemekte yarar vardır:

> Biz diyoruz ki: Felsefe okumaları ve bu konuda araştırmalara dalmaları sebebiyle sapık hale geldikleri zannolunan birtakım aşağılık insan grupları vardır diye felsefe okuma ehliyetine ve selahiyetine sahip olan şahısları, hikmete dair yazılan eserleri tetkik etmekten men edenin misali, (uzun süre susuz kaldıkları için) kendilerine verilen su boğazlarına durdu da, böylece birçok kimse öldü gerekçesiyle, susuzluktan ölene kadar susuz bir kimseyi, tatlı ve soğuk su içmekten men eden kimsenin hali gibidir. Şüphe yok ki, suyun boğazda durması sebebiyle vukua gelen ölüm arızidir, susuzluktan ölmek ise zati ve zaruri bir hususdur. Bu sanata (hikmet ve felsefeye) arız olan (saptırıcı, azdırıcı ve yanlış yollara sevkedici) şeyler, diğer sanatlara (ve ilimlere) de arız olmuştur. Nice fıkıh âlimi vardır ki, öğrenmiş olduğu fıkıh ilmi, takvasının az oluşuna ve dünyaya balıklama dalmasına sebep olmuştur. Hatta fıkıhçıların çoğunun böyle olduklarını görmekteyiz. Hâlbuki sanatları (yani tahsil ettikleri fıkıh ilmi) zatı ve özü itibarıyla ameli (ve ahlaki) faziletlere sahip olmayı icab ettirir. Şu halde (özü itibarıyla) ilmi fazileti gerektiren hikmet gibi bir ilme ve sanata, ameli bir fazileti gerektiren sanata arız olan bir şeyin arız olması uzak ve garipsenecek bir şey değildir.(672)

İbn Rüşd, halkın felsefeyle ilgilenmesinden gelecek zararı önlemek için, zeki olmayanlara felsefeyi yasaklamayı bile önerir.(673) Şimdi, İslam'a göre felsefe yapmak, sadece seçkinler için gerekliyse, dinle felsefe arasında konu

---

671) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.78-79.

672) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.83.

673) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.108.

bakımından ortaklıklar da varsa, bu ikisinin ilişkisi nasıl olacaktır? İbn Rüşd'ün, bu sorunun yanıtını vermek için üç temel öncüle dayandığı anlaşılmaktadır:

İlki, hem felsefe hem de din hakikati bildirir; ikincisi, din, hakikati toplumun tamamına anlatmayı ereklerken, felsefenin muhatabı ancak ussal gelişimin en üst düzeyine ulaşmış kimselerdir. Üçüncüsü ise dini doğrmalar ile felsefî bilgi arasında görünürde çelişkiler olması halinde, dini doğmalar felsefi olarak tevil edilir.(674)

Din-felsefe ilişkisinde, anılan üç öncülü temele alan İbn Rüşd'e göre, felsefe ve din hakikati ortaya koymakla beraber, muhatap, yöntem, mahiyet ve amaç bakımından farklılıklar içerirler. Din, İbn Rüşd'ün deyişiyle, insanların siyahına da beyazına da seslenir. Bu bakımdan o genele hitap eder. Genel ise, epistemolojik yeterlilik bakımından farklıdır.(675) Genelin içinde, hakikati, hatabî, cedelî ve burhanî tarzda tasdik eden kimseler bulunur. Bu yüzden dini naslarda, bu üç tür tasdike dönük ifadeler bulunur. O şöyle der:

> İnsanların tabiatı, tasdik yönünden birbirinden üstündür. İnsanların bazısı burhanla tasdik eder. Diğer bazıları, (aynı hükmü) cedelî sözlerle -burhan sahibinin tasdik ettiği gibi- tasdik eder. Çünkü tabiatında ve istidatında bundan başkası yoktur. Öbür bazıları ise, hatabî (ve iknaî) sözlerle, fakat burhan ehlinin burhana dayanan sözlerle tasdik etmeleri gibi tasdik eder. Bunun sebebi şudur: Bizim bu şeriatımız ilahi olduğu için halkı (hak olana) bu üç yoldan davet etmiş, böylece şeriatı tasdik, her insana şamil olacak kadar umumi olmuştur. (...) Bunun içindir ki, insanların beyazına da siyahına da (yani tümüne) peygamber olarak gönderilmek Rasülullahın bir özelliği kılınmıştır. Bu sözümle, Hz. Peygamberin şeriatının, (halkı) Allah Tealaya davet yollarını (felsefi ve akli olanlar dâhil) ihtiva ettiğini anlatmak istiyorum. Şu ayette bu husus açık ve seçik bir şekilde anlatılmıştır: Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğüt (mev'ızeyi hasene) ile ve en güzel mücadele (cedel) biçimi ile davet et.(676)

İbn Rüşd böyle diyerek, dinin, Fârâbî'nin yaptığı gibi, tümüyle halk düzeyine (avamm) indirgenemeyeceğinin, onda felsefeyi de ilgilendiren hakikatlerin bulunduğunun altını çizmiş olur. Onun dine kayıtsız kalan ve dini eleştiren filozofları eleştirmesinin nedeni de burada aranmalıdır. Şu halde din herkese seslenmesine karşın felsefe, yalnızca doğası gereği aklî yeteneğe

---

674) Mehmet Birgül, *İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri* Üzerine, s.246.

675) Mehmet Birgül, *İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine*, s.246-247.

676) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.83-84.

sahip, seçkin bir zümreye hitap etmektedir. Din ve felsefenin muhatapları arasında fark varsa, bundan doğal bir biçimde din ve felsefenin hakikati ortaya koyma yöntemlerinin de farklılaşacağı açıktır; din, tüm insanlara seslendiğinden, hakikati, hatabî, cedelî, burhanî tasdik türlerinin her birisiyle ifade etmek zorundadır. Oysa felsefe, sadece zekilere seslendiğinden ve hakikati sadece burhanla elde ettiğinden, yalnız burhan ehline hitap etmektedir. Mehmet Birgül'ün deyişiyle, İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisinin en temel ayrım noktası burada ortaya çıkar. Ona göre din, felsefenin ulaştığı ile aynı olan hakikati, üç farklı tür tasdik türüyle sunarken, burhanî olan hakikatin özünü, cedelî ve hatabî olanla perdelemektedir.(677) Bu durumda dinin sunduğu hakikat, seslendiği kitlenin bilinç düzeyiyle orantılı olarak etkileyici meseller ve genel kanaatlere dayalıdır; ancak bu mesellerin ve kanaatlerin altında burhanî bir öz bulunmaktadır. İbn Rüşd bu çözümlemesinden yola çıkarak, dinin hatabî ve cedelî sözlerden ibaret bir zahirinin, bir de burhanî özü yani bâtınî yanının bulunduğunu ileri sürer.(678) Ona göre, dinin zahiri ve batıni yönünün olduğunu, muhkem ve müteşabihe değinen *Kuran* da bildirir. Dinin bir zahir ve batınının oluşunun nedeni, tasdik konusunda insanların yaratılışındaki ve yeteneklerindeki farklılıktır. Birbiriyle çatışma durumunda bulunan zahiri ifadelerin şeriatta yer almasının sebebi, ilimde rasih olanların, bilgide derinleşenlerin çelişik görünen dogmaların aralarını tevil suretiyle uzlaştırmaları gerektiğine işaret etmek ve onları uyarmaktır.(679) Şu halde, öyle görünüyor ki, İbn Rüşd'e göre, şeriatın tamamının zahiri manada anlaşılması gerekmediği gibi, dogmaların hepsini de batın sayıp tevil etmek, zahiri anlamının dışına çıkartmak doğru olmaz.(680)

O halde neler tevil edilecektir? Bir şeyin zahir değil batın olduğuna nasıl karar verilecektir? İbn Rüşd, 'hak hakka zıt olmaz' dedikten sonra, burhan ve kanıta dayalı bir düşünce, herhangi bir varlık konusunda herhangi bir sonuca ulaştığında karşılaşacağı durumları ele alır ve neyin tevil edileceğini, neyin batın sayılacağını ona göre belirlemeye yönelir. Şöyle der:

> Ya bu varlık konusunda şeriat sükût etmiş, onun hakkında hiçbir şey söylememiştir. Veya şeriat o varlığı tanıtmış ve tarif etmiştir. Şayet o varlık konusunda şeriat sükût etmiş, hakkında hiçbir şey söylememişse, artık burada

677) Mehmet Birgül, *İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine*, s.247.
678) Mehmet Birgül, *İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine*, s.247.
679) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.87.
680) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.86.

> bir çatışma (ve taaruz) halinin mevcut olduğundan söz edilemez. Bu durum, şeriatta sükût edilen, fakat daha sonra (bir ihtiyaca binaen) fıkıh âlimlerinin fıkhi kıyasla çıkardıkları (dini, şeri) hükümlere benzer. Şayet şeriat o varlığı tanıtmış ve hakkında bilgi vermişse, burada yine iki durum ortaya çıkar: Şeriatın anlattığı şey, yani nasların zahiri manaları, burhan ve delile dayanan bir düşüncenin o varlık konusunda ulaştığı sonuca ya uygun olur veya muhalif olur. Eğer uygun ise, burada söylenecek bir söz yoktur. Şayet muhalif ise, işte o zaman burada tevil talep olunur. Tevilin manası, bir sözü hakiki delaletinden (zahiri anlamından) ve manasından çıkararak mecazi delalete ve manaya götürmektir.(681)

İbn Rüşd'e göre, dinin simgesel öğeler de barındırmasının aksine, felsefenin verdiği hakikat, mutlak anlamda burhanî öncüllere dayanan ve burhanî sonuçlardan oluşan bir hakikattir. İşte dînî nasların zahiriyle felsefenin ulaştığı burhanî sonuçlar arasında bir takım çelişkiler ortaya çıkarsa, -sanki bu, din avama da seslendiği için İbn Rüşd'e göre kaçınılmazdır- bu durumda, burhan ehli yani filozof, tevil yoluyla zahirden batına yönelecek ve çelişkiyi ortadan kaldıracaktır. Gerçi bu sorun da burhan ehlini ilgilendirir; halk çelişkilerin bile farkında değildir.(682) Ona göre, din ve felsefe arasındaki söz konusu mahiyet farklılığının diğer bir nedeni ise, din ve felsefenin dayandığı bilgi türlerinin farklılığıdır. Din, Tanrı'dan gelen vahye dayanır, oysa felsefe, insan aklının ürünüdür.(683) O, bu anlayışı doğrultusunda, 'bilgelik, vahiy alan kimselerde, yani peygamberlerde sürekli olarak bulunan bir şeydir; bu nedenle, bütün söylenen sözler arasında en doğrusu, her peygamber bilge olduğu halde, her bilgenin peygamber olmadığıdır; onlar sadece peygamberlerin varisleridir' der.(684) Mehmet Birgül'ün yerinde deyişiyle, şu halde din, hakikati Tanrı'dan insana yöneltirken, felsefe insandan, insan aklının Tanrı'ya doğru yöneliminden ortaya çıkar. Bu durumun doğal sonucu şudur: Dini hakikat felsefi hakikatten çok daha dardır; çünkü dinin amacı ile felsefenin amacı da mahiyetleri gibi farklıdır. Dinin amacı, bir sayfalık bir metinde toplanabilecek dünya ve ahirette mutluluğa götürecek hakikî inancı ve eylemi öğretmek iken, felsefenin, bütün varlıkları araştırmak gibi bir ödevi vardır. Bu nedenle dinsel dogmalar, kuramsal ve eylemsel bilimleri vermezler, ama bâtınları, nazarî ve amelî bilimlerin burhânî sonuçlarıyla

---

681) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.85.

682) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.84-85.

683) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.712-713.

684) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.712.

tamamen uygundur ya da tevil bu uygunluğu gösterir.[685] Fakat burada İbn Rüşd'ün, Tanrı, Peygamberlik ve ahiret gibi dinin asıllarına ilişkin konuların teviline tümüyle karşı çıktığını; filozof bile olsa onları tevil etmemesi gerektiğini söylediğini belirtmek gerekir. Ona göre halk ve kelâm ehli de tevilden uzak tutulmalıdır; hatta onların tevile yönelmesi küfürdür.[686] O şöyle der:

> Bir kimse, üzerine zahire iman farz olan sınıftan ise, tevil yapmak onun hakkında küfürdür, görüşüne sahip bulunuyoruz. Tevil yapma ehliyetine sahip olanlardan birisi, böyle birisine tevili ifşa ederse, o şahsı küfre davet etmiş olur. Küfre davet eden de kâfir olur. Anlatılan sebeplerden dolayı tevilin sadece burhan kitaplarında yer alması icab eder. Zira tevil, burhan kitaplarında (yani felsefi ve ilmi eserlerde) yer alırsa, ehliyetli olanlardan başkasının eline ulaşmaz. Şayet tevil, burhan kitaplarının dışında da yer alırsa, Gazzâlî'nin yaptığı gibi şairane, hatabî ve cedelî tasvirler kullanarak tevil anlatılırsa, bu hem şeriata hem de hikmete (felsefeye) karşı işlenmiş bir hata olur. Bu işi yapan zat, bu hareketiyle hayır kastetmiş olsa bile hal budur. Çünkü o bu hareketiyle ilim ehlini çoğaltmayı hedeflemiş ama bu tutumu ile ilim ehlini değil, fesad ehlini çoğaltmıştır. Bunu vesile yapanlardan bazıları hikmeti (felsefeyi) kötülemişler, diğer bazıları ise her ikisini cem ve telif etmek istemişlerdir.[687]

Şu halde, İbn Rüşd'e göre, gerçek filozofların mutlak surette dine ve onun amacına saygı göstermeleri gerekmekte; halkın inancında şüphe ve desise oluşturabilecek etkinliklerden uzak durmaları beklenmektedir. İşte bu yüzden filozof, dinin cedel ve hatabiyattan ibaret zahirine ilişkin burhanî tevillerini asla halka açıklamamalıdır. Zira hak olan inanca ve amele, sahip oldukları akli yeteneklerinin sınırlılığı nedeniyle, cedel ve hatabiyatla yönelen insanlar, burhanî kanıtı anlayamayacak ve sonuçta dinin batını bir tarafa, zahirini de yitireceklerdir. Bu durum, inançlarında şüphelerin ortaya çıkmasına yol açacak ve toplumsal bakımdan yıkıcı sonuçlar doğuracaktır.[688]

İbn Rüşd'ün *Fasl el-Makâl* ve *el-Keşf*'de din-felsefe ilişkisine yönelik söyledikleri, din ve felsefenin aynı hakikati farklı düzeyde ifade ettikleri anlayışını ön plana çıkarmaktadır. Bu anlayışın ipuçları, *Tehâfüt et-Tehâfüt*'te de bulunmaktadır. Ancak *Tehâfüt et-Tehâfüt*'te Gazzâlî'ye yanıt verirken, yer yer, 'din ve felsefenin farklı şeyler olduğu, birini diğerine karıştırmamak gerektiğini'

---

685) Mehmet Birgül, *İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine*, s.247.
686) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.107.
687) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.107.
688) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.107 vd.

söylemektedir. Özellikle mucizenin felsefenin konusu olmadığı,[689] şeriatın ilkelerinin felsefe tarafından araştırılması gerekmediği,[690] dinin tümüyle akla indirgenemeyeceği, akılsal bir şeriattan hem akla hem de vahye dayanan şeriatın daha üstün olduğu vb. söylemleri,[691] sanki çifte hakikat doktrinini savunuyormuş izlenimi doğurmaktadır. Batı'da İbn Rüşd'ün çifte hakikati savunduğu iddiası bu tür söylemlerinden kaynaklanmış olmalıdır. O, mucize bahsinde, filozofların dinin ilkelerini araştırmaması gerektiğini ima etse de, akil-nakil ilişkisini tartıştığı bir bağlamda, bu söylemiyle çelişerek, ama dinin aklın hakikatlerini aşan unsurlara sahip olduğunu ima ederek şöyle der:

> Gazzâlî'nin (...) sözü akla değil nakle dayanmaktadır. Dolayısıyla, onu bu kitaba sokmanın bir anlamı yoktur. Felsefe şeriatta yer alan her şeyi araştırır. Eğer felsefe şeriatı iyi kavrarsa, felsefenin anlayışı ile şeriatın anlayışı arasında bir fark kalmaz ve dolayısıyla bilgi bakımından daha yetkin bir dereceye ulaşmış olur. Eğer felsefe şeriatı iyi bir biçimde kavrayamazsa, insan aklının bu konudaki yetersizliği bilinmiş olur ve onu yalnızca şeriat kavrar.[692]

İbn Rüşd, yolu temizlemeyi amaçlayan din-felsefe uzlaştırmasından hareketle, İslam dünyasında yaygın akımların eleştirisine yönelir ve *Kuran*'dan yola çıkarak, tartışmasız herkesin kabulüne sunduğu bir teoloji inşa eder. O, oluşturmaya giriştiği teolojinin daha girişinde, şeriatın biri zahiri, diğeri tevile açık batın olmak üzere iki unsur içerdiğini, zahir ve açık kısmının herkesi bağlayıcı olduğunu, ama tevile açık kısmının sadece filozofları ilgilendirdiğini yineler. Böylece din-felsefe ilişkisine yönelik tartışmalarına atıf yapmış olur.[693] Anılan saptaması ışığında kendi döneminde yaygın düşünsel akımların analizine yönelir. Çünkü döneminde yaygın olan akımlar, çeşitli tevillere yönelerek, birbirlerini bunun üzerinden dinsizlikle suçlamışlardır. O şöyle der:

> Bugün bu fırka ve zümrelerin en meşhuru dörttür. Eş'ariyye adını alan fırka, bugün halkın çoğunun Ehl-i sünnet olarak gördüğü taifedir. Taifenin diğerine Mutezile ismi, öbürüne Batıniyye (mutasavvıflar) adı verilmekte, başka biri de Haşeviyye adını almaktadır. Bu zümrelerden her biri Allah bahsinde değişik akidelere inanmışlar, şerin lafızlarını (ve naslarda geçen açık sözleri)

---

689) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.623.
690) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.712.
691) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.712.
692) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.607.
693) İbn Rüşd, *Fasl Makâl*, s.137.

> zahirinden saptırarak bahis konusu inançlar seviyesine indirdikleri tevillere yönelmişler, bütün halkın bensimsemekle mükellef oldukları ilk ve esas şeriatın o olduğunu, ondan sapanların ya kâfir ya da bir bidatcı olduğunu iddia etmişlerdir. Bütün bunlar, yani tevillere dayanan itikadlar iyice düşünülür ve şeriatın maksadı dikkatli bir şekilde göz önüne alınırsa, büyük bir kısmının sonradan ortaya atılan birtakım sözlerden, uydurulan tevillerden ibaret olduğu meydana çıkar. (694)

O, bu saptamasının ardından, söz konusu ettiği tüm fırkaları teker teker irdeler. Önce Haşeviyye fırkasını ele alır. İbn Rüşd'ün deyişiyle söylersek, bunlara göre Tanrı'nın varlığını bilme yolu akıl değil nakildir; iman meselelerinde, halkın iman etmekle mükellef olduğu konularda şeriat sahibinden alınan şeylerle yetinmek gerekir. İbn Rüşd, bu fırkayı sapkın (dalalet) olarak niteler; çünkü onlar, aklı ve kıyası reddetmektedir. Oysa *Kuran* akla yöneltmekte, akli incelemeyi zorunlu görmektedir.(695) İbn Rüşd'ün deyişiyle onlar, gözleri dogma ya da din perdesiyle kapanmış kimselerdir.(696)

İbn Rüşd, ardından Eş'arîlere yönelir. Onun da belirttiği gibi döneminde en yoğun akım budur. Onlar, Tanrı'nın varlığının sadece akılla tasdik edileceğine kani olmuşlardır. Lakin bu konuda tutmuş oldukları yollar, Tanrı'nın dikkatimizi çektiği dinsel yollar değildir. Onların geliştirmiş oldukları tözilinek metafiziğine dayalı hudûs delili ile yine onlardan birisi olan Cüveynî tarafından geliştirilen imkân kanıtı, cedelîdir ve şeriata uygun değildir. Dolayısıyla onların söyledikleri şeyler, ne halkı ne de burhan ehlini ikna edecek düzeydedir.(697) İbn Rüşd burda durmaz, Eş'arîlerin geliştirdiği tüm teolojik sistemi yıkmaya yönelir. Onları, Tanrı'nın sıfatları konusunda, bunlar zat mıdır, yoksa zat üzerine zait midir, sıfatlar önceli (hâdis) midir, öncesiz (kadîm) midir gibi şeriatta olmayan bidatler ortaya atmak(698), Tanrı'nın cisim olmadığını söylemekle birlikte, çelişkiye düşerek görülebileceğini ileri sürmekle itham eder.(699) Yine geliştirdikleri kesb teorisinin, cebrî olduğunu(700), elin üşümeden dolayı titremesiyle, kasıtlı titretmeyi bile ayırmaktan

---

694) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.139.

695) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.140.

696) İbn Rüşd, *Fasl Makâl*, s.78.

697) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.141 vd.

698) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.175 vd.

699) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.199 vd.

700) Hasan Aydın, "İbn Rüşd'de Nedensel Zorunluluk Bağlamında İrade Özgürlüğü Sorunu", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, sayı: 51, İstanbul 2008, s.48-55.

uzak olduğunu ileri sürer.[701] İbn Rüşd'e göre Eş'arîler, zulüm ve adalet konusunda öylesine garip bir doktrin benimsemişlerdir ki, ne insan aklına ne de Tanrı'ya yakışmaktadır. Onlar, Tanrı'yı faili muhtar yapacağız diyerek, iyi ve kötünün nesnel varlığını yadsımışlar, keyfi bir öznelciliğe kaymışlardır. Bu yaklaşımlarının bir uzantısı olarak da, Tanrı'ya şirk koşmanın bile özünde kötü olmadığını, eğer Tanrı dileseydi şirkin iyi olacağını savunmuşlardır.[702] Daha ileriye gidip, Tanrı'nın imkânsız şeyleri teklif edebileceğini, evren onun mülkü olduğu için yaptığı her şeyin, hatta kötülüklerin bile adil olduğunu ileri sürebilmişlerdir. Oysa bunlar, hem şeriatın zahirine hem de akla aykırıdır. Onlar bu tutumlarıyla tanrısal hikmeti ve inayeti ortadan kaldırmışlar, imkân metafiziğiyle, evrende gayeli bir eylem bırakmadıkları gibi, neden-sonuç ilişkisini de inkâr etmişlerdir. Tüm bu anlayışlarına uygun bir biçimde, tevil edilmemesi gereken nasları tevil etmişler, *Kuran*'dan tamamıyla uzaklaşan bir teoloji inşa etmişler, yaptıkları eylemlerle küfre girmişlerdir.[703]

İbn Rüşd, Mutezileyle ilgili, Endülüs'te onların tutmuş oldukları yol konusunda bilgi sahibi olmasını temin edecek yapıt olmadığı bahanesiyle suskun geçmekte, haklı olarak Tanrı'nın varlığı konusunda onların Eş'arîlerle aynı yolu tuttuklarını ileri sürmektedir.[704] Ancak bu suskunluğunu sürdürememekte, Eş'arîlere yönelttiği eleştiriler bağlamında sık sık onlardan da söz etmekte, onları da tevil edilmemesi gereken ayetleri tevil etmekle itham etmektedir. Hatta onların, Tanrı cisim değildir demelerine uygun bir biçimde Tanrı'nın görülmesini reddetmelerini ilkelerine uygun, ancak şeriata aykırı bulmaktadır.[705] Yine onları, Tanrı'nın sıfatları konusunda bidatler ortaya atmakla suçlamakta, onları da cedel ehli saymaktadır.[706]

İbn Rüşd, ister Eş'arî ister Mutezilî olsun kelâmcılarla ilgili olarak oldukça katı bir söylem biçimine sahiptir; onları sık sık dinsizlikle ve dine, dinde olmayan şeyler katmakla suçlamakta ve onları akıl bakımından eksiklikle nitelemektedir. Söz gelimi kelâmcılara yüklendiği bir pasajda şöyle demektedir:

---

701) İbn Rüşd, el-Keşf, s.248.

702) Hasan Aydın, "Tanrısal Adalet ve Kötülük Sorunu Bağlamında İbn Rüşd'ün Eş'arîlere ve Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 173, İstanbul 2008, s.22-28.

703) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.249 vd.

704) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.159.

705) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.199 vd.

706) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.175 vd.

> İslamdaki bütün şüphe ve tereddütleri, Allah'ın izin vermediği bir şekilde şeriatta yaptıkları tasrihleri ile kelâmcılar ortaya dökmüşlerdir. Çünkü şeriatta kusurdan münezzeh olan Allah'ın hâdis ya da kadîm irade ile mürid olduğuna dair hiçbir şey yoktur. Bu durumda kelâmcılar, bu konularda ne şeriatın zahirine tabi olarak, saadet ve kurtuluşu zahire tabi olmak suretiyle bulanlardan olabilmişler, ne de yakîn ehli olanların mertebesine ererek, saadeti ilm-i yakînde bulan zümreye dâhil olabilmişlerdir. Çünkü onlar, ne ulemadandırlar ne de tasdik ehli olan halktan. Sadece ve sadece kalplerinde sapma meyli ve gönüllerinde hastalık bulunan bir zümreden olabilmişlerdir. Çünkü hariçteki nutk ve dil ile söylemiş oldukları şeyler, batındaki nutk ve lisanla söyledikleri şeylere muhaliftir. Bunun sebebi de asabiyet ve muhabbettir. Yani mezhep taassubu, meşrep sevgisi ve bağlılığıdır. Kelâmcıların söylemiş oldukları bu nevi sözlere alışmak, makul şeylerden büsbütün sıyrılıp uzaklaşmaya sebep olmaktadır. Nitekim Eş'arî mezhebinde mahir olan ve küçük yaştan beri bu mezhep üzerine yaptığı temrin ve idmanlarla yetişen kimselere bu halin arız olduğu görülür. Şüphesiz ki, bu gibi şahıslar, itiyad ve yetişme tarzı perdesiyle perdelenmiş olduklarından tabii, akli ve dini hakikatleri göremezler.(707)

İbn Rüşd, batını yoruma eğilimli olmaları bakımından bâtıniler diye de adlandırdığı sufileri ve tasavvufu da eleştiri süzgecinden geçirmektedir. Ona göre sufilerin tuttuğu yollar akılsal (nazari) değildir. Yani öncüllerden ve kıyaslardan oluşmamaktadır. Sufilerin iddiasına göre, gerek Tanrı gerekse onun dışındaki varlıklar hakkındaki bilgi ya da marifet, şehvânî arzu ve engellerden soyutlanılması ve kastedilen hedefe yönelinmesi halinde nefse Tanrı tarafından verilen bir şeydir. İbn Rüşd'e göre, sufiler bu görüşün doğruluğu konusunda şeriatın zahirinden pek çok delil getirmişlerdir. Ona göre, varlığını kabul etsek bile bu yol, insan olmaları itibarıyla bütün insanları içine alan, onların hepsini kuşatan bir yol değildir. O, bu saptamasıyla, örtük bir biçimde, Gazzâlî'nin tasavvufa yönelten siyasi projesini de eleştirmiş olmaktadır. Ona göre, eğer insanlar için tercih ve tavsiye edilen yol bu olsaydı, nazar ve düşünme yolu bâtıl olur, bu yolun insanlarda mevcut olması abes ve manasız kalırdı. Hâlbuki *Kuran*, baştan sona kadar nazar, itibar ve akıl yürütmeye davet etmekte, akıl yürütme konusunda insanları uyarmakta ve onları harekete geçirmeye çalışmaktadır. Akıl yürütmenin sıhhatli olması için, tıpkı sağlığın bilgi tahsil etmede şart olması gibi, şehvet ve nefsi arzuların öldürülmesi şarttır. Ancak nefsi arzuların öldürülmesi, bilgi elde etme hususunda şart olmakla birlikte, özü itibarıyla marifet ve bilgi için yeterli

---

707) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.221.

değildir. Nitekim sıhhat de, özü itibarıyla bilgi vermese bile, bilgi elde etmek için yine de şarttır, ama kendi başına sıhhat bilgi elde etmeye yetmemektedir. İşte bu yüzden şeriat halkı bu yola davet etmiş ve bütünü bu yolu teşvik etmiş, iyi amellere heveslendirmiştir. Yoksa sufilerin sandıkları gibi bu yol, başlı başına bilgi elde etmek için kâfi olduğundan bu yola teşvik edilmiş değildir. Aksine bu yol, düşünme konusunda eğer faydalı ise, sadece hazırlık bakımından faydalıdır; yoksa iş sufilerin dediği gibi değildir. Yani nefsi tezkiye etmekle bilgi kendiliğinden oluşmaz. Öte yandan tıpkı kelâmcılar gibi sufiler de, tevil edilmemesi gereken dogmaları tevil etmişler, halkın dünya ve ahiret mutluluğunu temin eden şeriat ilacının terkibini bozmuşlardır.[708]

İbn Rüşd'ün İslam dünyasında yaygın düşünce akımlarına yönelik bu eleştirileri, yeni teoloji oluşturmada yolu temizleme çabası olarak görülebilir. Ancak var olanla hesaplaştıktan sonra, bütünleştirici yeni bir teoloji ortaya konabilir. Ona göre, herkesi birleştirecek yeni teoloji, insanların Tanrı'nın varlığı, sıfatları, ahiret ve Tanrı-evren ilişkisi gibi konularda uzlaştırmayı hedeflemelidir.[709] Bu anlamıyla hatabî, cedelî ve burhanî düşünmeye eğilimli her gruba hitap etmelidir. Bu ise şeriatın zahirini temel alan bir teoloji inşa etmeyi gerektirir. O, el-Keşf an Minhâc el-Edille'de herkesi birleşmeye çağırdığı dinsel-teolojik ilkeleri şöyle sıralar:

Evrenin yaratıcısı ve yöneticisi (müdebbir) olarak Tanrı'nın varlığını herkes kabul etmelidir. İbn Rüşd'e göre,Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlar ne Aristoteles'in ortaya koyduğu kozmolojik ya da etiolojik (illi) deliller ne de İbn Sînâ ve Eş'arî kelâmcılarının ileri sürdüğü imkân delilidir. Kelâmcıların kullandığı hudûs delili de burhanî değildir, anlaşılmaz bir karakterdedir ve *Kuran*'a uymaz. Tanrı'nın varlığına yönelik en iyi delil *Kuran*'dadır ve bu delil, Tanrı'nın yaratma ve inayetini temel alır.[710] Ona göre, yine herkes Tanrı'nın birliğinde uzlaşmalıdır. *Kuran* Tanrı'nın birliğini serahatle vurgular.[711] Her Müslüman, *Kuran*'ın Tanrı'ya isnat ettiği kemal sıfatlarını yani, ilim, hayat, kudret, irade, işitme, görme ve kelâm sıfatlarını onaylamalıdır.[712] *Kuran*, Tanrı'nın hiçbir şeye benzemediğini söylediğine göre, Tanrı bütün eksikliklerden tenzih edilmelidir. Ancak *Kuran*'da Tanrı'nın cismi-

708) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.156-157.
709) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.139 vd.
710) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.139-158.
711) İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.164 vd.
712) İbn Rüşd, el-Keşf, s.179 vd.

yetini ifade eden ve ona yön iliştiren ayetler tevil edilip, reddedilmemelidir. Bunlar oldukları gibi kabul edilmelidir.[713] Bunlara ek olarak, Tanrı'nın adaleti, hikmeti, insanın iradesi ve ölümden sonra dirilme, Tanrı'nın ahirette gözle görülmesi gibi hususlar, şeriatta geçtiği biçimiyle tevilsiz aynen onaylanmalıdır.[714]

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Rüşd'e göre, *Kuran*'ın zahirinden çıkarsanan bu ilkelere inanılırsa, ne dinle felsefe kavga eder; ne de mezhepler birbirini küfür, bidat vb. ile suçlar. Toplumsal birlik, ancak dinin zahirine dayalı temel ilkelerini tevilsiz benimsemekle mümkündür. İbn Rüşd'ün zahire odaklı bu projesi, Maliki kadılığının bir ürünü olsa gerekir. Ona göre, dinde tevili gerektiren hususlar ancak felsefecileri ilgilendirir, halkı ilgilendirmez. Onları kelâmcılar gibi ehliyetsiz kimselerin tevil edip halka anlatmaları, halkı felsefe ve din düşmanı yapar ve toplumsal birliği parçalar.

İbn Rüşd'ün özetlediğimiz felsefi etkinliği tümel olarak ne anlama gelmektedir? Öyle anlaşılıyor ki, İbn Rüşd, İslam düşüncesinde bir eleştiri filozofu olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun eleştirisi, üç aşamalıdır: İlk aşamada o, Fârâbî ve İbn Sîna gibi meşşaî filozofları Aristoteles'ten ayrılmakla, hatta onları, felsefeyi kelâma yaklaştırmakla suçlamaktadır. İkinci aşamada, Gazzâlî'nin felsefeye yönelttiği eleştirilerin bir eleştirisini ortaya koymaktadır. O, bununla yetinmemekte, üçüncü olarak İslam dünyasında ortaya çıkmış kelâm ve tasavvuf gibi dinsel akımları da eleştirmektedir. Deyiş yerindeyse, İslam düşüncesinde kendisinden önce oluşmuş tüm düşünce sistemlerini yapıbozumuna uğratmaktadır. O, yapıbozumuna yönelik eleştirileriyle de yetinmemekte, eleştirdiğinin yerine yenisini koymak için siyasal-düşünsel bir yapı inşa etmektedir. Bu siyasal ve düşünsel yapı, öze dönüşü temele almaktadır. Nitekim o, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından bozulduğunu düşündüğü felsefeyi, Aristoteles'e dönerek yeniden canlandırmayı denemekte; teville yozlaştırıldığını düşündüğü dini ise *Kuran*'ın literal anlamına geri dönerek yeniden yapılandırmayı istemektedir. Bu anlamıyla, Gazzâlî'nin felsefeyi reddeden ve tasavvufa yönelen ihyâ hareketine, felsefede Aristoteles'e, dinde şeriatın zahirine dönmeyi salık veren yeni bir ihyâ hareketi ile yanıt vermektedir. Şu halde İbn Rüşd'ün İslam düşünce tarihi bakımından önemli bir kavşak noktasında durduğu açıktır. Ancak tam bu bağlamda, şu soruyu sormak gerekmektedir: İbn Rüşd'ün, meşşaî eleştiri-

713) İbn Rüşd, el-Keşf, s.182 vd.
714) İbn Rüşd, el-Keşf, s.199 vd.

sinin, Gazzâlî karşısında filozofları savunmasının, kelâmcıları ve sufileri yapıbozumuna uğratmasının İslam dünyasındaki etkisi ne olmuştur? Daha da önemlisi, felsefe ve din için önerdiği ihyâ hareketi, toplumsal bir karşılık bulmuş mudur? Yani felsefi-siyasi projesi İslam dünyasında etki uyandırmış mıdır? Buna evet demek mümkün değildir. İbn Rüşd'ün İslam dünyasında okunduğuna, anlaşıldığına ve etki bıraktığına dair herhangi bir iz ve emare yoktur. Mühabat Türker'in saptamasıyla, Fatih Sultan Mehmet tarafından din konusunda Gazzâlî tarzında bir kitap yazması istenen ve anlaşıldığı kadarıyla tehâfüt tartışmasını sürdüren Hocazâde bile İbn Rüşd'ü ve eserlerini bir kez bile olsun anmamaktadır.[715] İbn Rüşd, Batı'da Rönesans döneminde Averros diye şöhret bulmuş, orada Averroism diye bir akım yayılmış ve Batı'ya Aristoteles'i öğretmiş olsa da, İslam kültüründe yeniden anımsanması, anlaşıldığı kadarıyla, geri kalmışlığa duyulan duygusal tepki bağlamında, tarihsel-psikolojik teselli olarak 19. yüzyıllardan sonra olmuştur. Modern dönemde onu keşfedenler de Müslümanlar değil, Batılı araştırıcılardır. Modern Müslümanların İbn Rüşd gibi filozoflarda tarihsel-psikolojik teselli aramaları aslında paradoksaldır; zira İslam dünyasında okunmamış, bununla kalmayıp dışlanmış, kâfir sayılmış düşünürlerin, modern dönemde İslam'ın tarihsel yüz akları olarak sunulmaları, ancak geri kalmışlığı örtme çabasının bir sonucu olarak yorumlanabilir.

715) Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, TTK Basımevi, Ankara 1956, s.60.

III. BÖLÜM

FELSEFENİN YAPISAL KRİZİ: DIŞSAL ve İÇSEL NEDENLER

İlk bölümde, fıkıh-kelâm, tasavvuf ve felsefe çevrelerinin doğuşunu ve geliştirdikleri epistemoloji, ontoloji ve aksiyolojileri serimlerken, amacımız, İslam dünyasındaki farklı çevreler arasındaki epistemolojik, ontolojik ve aksiyolojik kırılmalara dikkat çekmek, bu çevrelerin hem birbirlerine bakışını hem de felsefeye bakışını göstermekti. Yine oradaki irdelemelerimizden, İslam'ın klasik çağında, seçkinci bir temelde yapılanan ve daha çok saray çevresinde boy gösteren felsefenin daha girişinden itibaren ontolojik bir krizle karşılaştığının, fıkıh ve kelâm karşında varlığını gerekçelendirmede zorlandığının ipuçlarını görmek hiç de zor değildir. İkinci bölümde ele aldığımız, Gazzâlî'nin felsefeye bakışı ve hücumu, İbn Rüşd'ün ona verdiği yanıtlar, krizin boyutlarını; fıkıh-kelâm çevrelerinin oluşturduğu İslami dünya görüşü ile Yunan felsefesinin etkisiyle oluşturulmuş felsefi dünya görüşünün çatışmasını göstermesi bakımından yaşamsaldır. Bu çatışma aslında, İslam filozoflarının Yunan bilim-felsefesiyle İslam arasında kurmaya çalıştıkları bağlantının ya da sentezin, büyük bir dinsel meydan okumayla karşı karşıya kaldığına işaret etmektedir. Bu çatışma ve meydan okumada, İslami dünya görüşü ile Yunan dünya görüşünün kronik ayrılıklarının etkisi kadar, felsefecilerin saray çevresinde kabul görmesi, büyük ölçüde halkı küçümseyen seçkinci söylemleri de etkili olmuştur. Tabi İslam dünyasında felsefenin krize girmesi, salt bu iki nedenle açıklanamaz; daha karmaşıktır ve derinlemesine çözümlemeleri gerektirmektedir. İşte bu bölümün amacı da budur. Kendi çözümlememize girmeden önce, birisi dışarıdan, diğer ikisi içeriden bakan üç düşünürün çözümlemesini ele almanın, felsefenin krizi bağlamında yapılan tartışmaları örneklemek bakımından faydalı olacağını düşünüyoruz. Dışarıdan Arnaldez'in, içeriden ise Fazlur Rahman ve Mehmet Bayrakdar'ın çözümlemelerini ele alacağız.

III.1. Felsefenin krizinin nedenlerine yönelik kimi çözümlemeler

İslam ortaçağında yaşanan ve bizim kriz olarak nitelendirdiğimiz durumu, kötürümleşme, duraklama, gerileme, ağırlaşma, çöküş gibi kavramlarla ifade eden pek çok modern düşünürle karşılaşmak olasıdır.[716] Roger Arnaldez (öl. 2006), İslam dünyasındaki felsefenin durumunu anlatırken decadence ve ankylose kelimelerini kullanmaktadır; ilki, gerileme, çöküş gibi anlamlara gelirken, ikincisi, kemikleşme, kireçlenme, kötürümleşme gibi anlamlara gelmektedir.[717] O, öncelikle İslam uygarlığının bütününü etkileyen gerileme ve kötürümleşme başlangıçlarının tek kelime ile tarihsel olarak adlandırılabilcek ve etkisi düşünsel ve sanatsal etkinliğin bütün alanlarında kendisini duyuran genel nedenlerinin olduğunu ileri sürmektedir.[718] Ona göre, bazen her şeyi açıklamaya yeterli olabilen bu nedenler, gene de dışsal olarak kalırlar ve bizzat kendiliklerinden belirleyici değildirler. Özellikle siyasal bir gerileme, zorunlu olarak kültürel bir gerilemeyi arkasından sürüklemez; bizzat onu derhal başlatmaz. Bundan başka nasıl ki ihtiyarlık bir vücudun tüm organlarında aynı zamanda çıkmaz, onlarda birbiri arkasından, muayyen bir düzene göre sıralanan bir düşüşle kendini gösterirse, İslam kültüründe de, çöküntü aniden meydana gelmemiş, bazı bileşken kuvvetler onu ilk önce zayıflatmış ve bunlar diğer bazı unsurların zayıflamalarını doğurmuş veya hızlandırmıştır.[719] Arnaldez, bu saptamasından yola çıkarak İslam kültüründe felsefenin kötürümleşmesinin iki neden grubuyla açıklanabileceğini söyler: Bunlar genel ve dışsal olan tarihsel nedenlerle, daha içten gelen, belirli bir kültürün içinde çeşitli düşünce ve disiplinlerin birbirine bağlılıklarında aranması gereken organik nedenlerdir. O, büyük öl-

---

716) Roger Arnaldez, "İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", çeviren: Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İBÜ Yayınları, İstanbul 2013, s.31-45; L. Gardet, İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?, çeviren: Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, BÜ Yayınları, İstanbul 2013, s.127-141; Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çeviren: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, s.60 vd.; Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmî Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Sebepleri", *Araştırma Dergisi*, cilt: I, s.5-69; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.113-116; M. Abid el-Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çeviren: İbrahim Akbaba, İz yayıncılık, İstanbul 1997, s.357 vd.; Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s.64 vd.

717) *Türkiye'de/Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar*, yay. haz.: M Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2009, s.176.

718) Roger Arnaldez, *İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*, s.31.

719) Roger Arnaldez, *İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*, s.31.

çüde çeşitli disiplinlerin birbirine bağlılıklarında aradığı organik nedenlere odaklanmaktadır. Fakat organik nedenlere eğildiğimizde, kelâmi etkinliğin donuklaşmasının mantık ve metafizik araştırmalarını felce uğrattığını veya Yunan düşünürlerinden alınmış kavramlara dayandıktan sonra bilimsel araştırmaların bu kavramları zorlayıp patlattığını, hatta pratikte onlardan tamamen bağımsızlaştığını ve felsefeyi bünyesinden uzaklaştırarak onun dışında işlemsel bir bilim anlamında geliştiğini söylemekle yetinemeyeceğimizi ifade etmektedir.[720] Ona göre, her şeyden önce İslam kültüründe felsefenin, daima eğreti (precaire) bir varlığa sahip olduğunu ve çok erken bir tarihten, daha Fârâbî'den tibaren filozofların, bilimlere veya mistisizme veya her ikisine birden yönelerek felsefeden uzaklaşmış olduğunu kaydetmek gerekir. Şu halde, Arnaldez'e göre, İslam kültürüne organik olarak bakıldığında, felsefenin ilk zarara uğrayan organlarından birisi olduğu söylenebilir. Kelâma gelince, o, bazı güçlü kişilerin karşı koymalarına rağmen çok çabuk taklit hastalığına yakalanmıştır. İslam kültür tarihinde, en zararlı rolü oynamış olan bu taklit hastalığı, burada oldukça fakir ve teolojik düşünce için daima aynı bir malzeme karakteri gösteren *Kuran* vahyinin dogmatik sınırlarıyla ifade edilebilir.[721] Onca, bir felsefi düşüncenin canlılığını meydana getiren şey problem yaratma ve onları çözme becerisiyle yakından ilişkilidir. Platon bir sistem kurmamasına rağmen, ondan sonra gelenler bir sistem arayışı içinde olmuşlar; felsefe içindeki efsaneleri/mitleri azaltacak yerde, onları, düşüncenin içerisinde salt zihni varlıklar dünyasında dolaşarak kaybolma tehlikesi gösterdiği engin metafizik alegoriler olarak genişletmişler, diğer bazıları ise problemlerin süreksizliği yerine mimari, yapay ve yapma teoremler sürekliliğini koymaya çalışmışlardır. Birinciler sır dinlerini ve felsefenin bütün hayali konularını ele almışlar; ikinciler ise kurdukları binalar için çeşitli okulların, özellikle Aristotelesciliğin ve Stoacılığın malzemesini kullanmışlar ve Ascalanlu Antiokhos'un veya Poseidonios'un sistemleri gibi eklektik sistemler meydana getirmişler, bazen de bu ikisini birbirine karıştırmışlardır. Yunanlıların mirasçısı olarak Araplarda, birinci akım, yani sır dinleri, mistisizme; ikincisi yani Yunan tarzı felsefe de, eklektisizme dönüşmüştür.[722] Arnaldez'e göre, İslam kültüründe felsefenin kötürümleşmesinin nedeni, şerhcilikle kendini sınırlamış olan bir skolas-

720) Roger Arnaldez, *İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*, s.32.

721) Roger Arnaldez, *İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*, s.32.

722) Roger Arnaldez, *İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*, s.33.

tiklik değildir; çünkü şerh, çok canlı bir düşüncenin kaynağı olabilir. Felsefenin kötürümleşmesinin asıl nedeni, sisteme karşı gösterilen aşırı ilgi ve bu arada felsefi problemlerin gözden kaçırılmaları veya ihmal edilmeleridir. Araplar büyük ölçüde Yunan mirasını sınıflamış ve onun bir envanterini çıkarmışlardır. Bu çaba onları, bilimlerde ekseriya bazı olayların yeniden teşhisini yapmaya ve doğrulamasını aramaya götürmüştür. Fakat felsefede bu yöntem, hemen hiçbir verimli sonuca götüremezdi. Bu yüzden İslam filozofları, klasik Yunan düşüncesinin önemini teşkil eden problemler (apories) hakkında hiçbir yeni şey gösterememişlerdir. Onlar ne Aristoteles'i ne de Platon'u devam ettirmişlerdir; çünkü bu büyük üstatların felsefi amaçlarını görememişlerdir. Onlar sadece yapay bir tarzda, Antik dünyanın sonunda mevcut olan düşünceyi devam ettirmişlerdir. Ancak bu düşünce, incelik ve buluşlarına rağmen, ta o zamandan hakikiliğinden, felsefiliğinden çok şey kaybetmişti.[723] İşte İslam filozofları, hakikiliğini, felsefi niteliğini yitirmiş bu malzemeyi kullanarak sistem inşa etmeye girişmişler; büyük üstatların felsefelerini tarafgir amaçlarla kullanmışlar; onu somut gerçeklikten koparmışlar, dine eklemlemişler ve hatta dinle beslendikleri sistemlerini ve felsefenin kendisini bir çeşit dogma, önünde eğilinmesi lazım gelen bir hakikatler deposu olarak ele almışlardır. Felsefeyi sistem ve hakikatler deposu olarak görmek, onları Aristoteles ve Platon'u uzlaştırmaya itmekle kalmamış, dinle felsefeyi de uzlaştırmaya itmiştir. Hakikat hakikate zıt olamaz anlayışı, bunun en yalın ifadesidir.[724] Gazzâlî, uzlaşmazlığı fark eden ilk kişi olmuş; ancak o da felsefi eleştirilerini geliştirmeden mistisizme kaymıştır.[725] Arnaldez'e göre, İslam felsefesi daha kaynağından itibaren kötürümleşmeye mahkûm gibi görünmesine rağmen, aslında Gazzâlî ve İbn Rüşd bunu farklı bir yöne sevk edebilirdi. Ancak, Gazzâlî'nin erkenden mistisizme kayması ve İbn Rüşd'ün sıkı Aristotelesciliği, ufuklarını daraltmıştır.[726] O çözümlemesini bitirken şöyle demektedir:

> Hangi derece veya ölçüde düşünülürse düşünülsün, bu kötürümleşmenin felsefi nedeni (...) gerçekten felsefi olan problemler karşısındaki körlük olarak görülmektedir. Arap düşünürlerin eserlerinde akıl yürütme gücü hiç de eksik değildir, tersine en küçük eserler dahi buna bol bol tanıklık etmektedir. Onlar-

723) Roger Arnaldez, *İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*, s.34.
724) Roger Arnaldez, *İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*, s.34.
725) Roger Arnaldez, *İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*, s.42.
726) Roger Arnaldez, *İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*, s.42-43.

> da tahlil ustalığına ve inceliğine, yaratım dehasına, hatta muayyen bir kurgu sanatına sık sık rastlanmaktadır. Bu düşünürlerin zekâsı, iyi teçhiz edilmiş, işlenmiştir. Fakat o, asla gerçekten felsefi bir genişliği olan bir problemi belirlemeksizin ayrıntı noktaları, ikinci dereceden meseleler, öğreti ve kavramların düzeltilmeleri veya yeniden düzeltilmeleri ile meşgul olmuştur. En emin vaatleri hiçliğe irca etmekle sonuçlanan bir kötürümlüğün nedeni işte budur. Genel cinsten tarihsel nedenler, dinsel ortodoksinin kapalı çevresi, bu gerileme hareketini desteklemiştir, hızlandırmıştır ama onlar bu hareketi tayin etmeye ve açıklamaya yeterli değildir.[727]

Öyle anlaşılıyor ki, Arnaldez, İslam'da filozofların, çok erkenden bilimlere ve mistisizme veya her ikisine kayarak felsefeden uzaklaştıklarını, spekülatif kelâmın erkenden taklit hastalığına yakalandığını, kavram ve teorileriyle katılaştığını ve vahyin dogmatik sınırlarını felsefi olarak yeterince işleyip geliştiremediklerini, yine İslam filozoflarının klasik Yunan felsefesinin önemini teşkil eden sorunlarını göremediklerini, ona yeni bir şeyler ekleyemediklerini ileri sürmektedir. Öte yandan, ona göre, filozofların felsefe algısı da sakattır; çünkü felsefeyi birlikli bir yapı, bir bilim sistemi gibi algılamışlar, onu *Kuran* önünde eğilmesi gereken bir hakikatler deposu olarak görmüşlerdir. Bu bakış onları, peygamber ile filozofu bir ve aynı görmeye yöneltmiştir. Felsefi düşüncenin dinden farklı olduğunu tek bir tür felsefenin olmadığını gören Gazzâlî, aslında kötürümleşmeyi durdurabilirdi; ancak o da erkenden mistisizme yönelmiştir. Aynı talihsizlik İbn Rüşd'ün çalışmalarında da görülür; o da özgün çözümlemelerini katı Aristotelesciliği ile sınırlamıştır.[728] Arnaldez'in bu çözümlemesi ve kötürümleşme yargısı doğru mudur? Bu soru bağlamında, Arnaldez'in burada tartışma konusu edilen makalesini Türkçeye çeviren İslam felsefesi araştırmalarıyla ünlü Ahmet Arslan şöyle demektedir:

> Arnaldez'in makalesinde geçen "kötürümleşme" tabirinin çok iyi bir karşılık olmadığını biliyorum. Ankylose kelimesi kemikleşme, kireçlenme, kötürümleşme gibi anlamlara geliyor. Fakat soru şu: İslam düşüncesi daha iyi bir başka terimle de ifade edilse, kötürümleşmiş midir, değil midir? Evet kötürümleşmiştir. En azından Sünni İslam düşüncesi için bu tespit ve değerlendirme doğrudur. Kötürümleşmek ne demektir? Canlılığını, hayatiyetini, dinamizmini kaybetmek demektir. Gazzâlî ve İbn Rüşd'den veya İbn Haldun'dan sonra İslam düşüncesinde eğer eski problemlerin, eski problemlere verilen eski ce-

727) Roger Arnaldez, *İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*, s.44.

728) Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, s.67.

> vapların devam ettirilmesinden, tekrarlanmasından başka dikkate değer, yeni, canlı bir şeyler varsa, İslam düşüncesi, İslam felsefesi düşüncesi kötürümleşmemiştir. Ama bana sorarsanız bu dönemde bu anlamda bir canlılık artık söz konusu değil.[729]

İslam düşüncesinde yaşanan gerileme ya da kötürümleşme Fazlur Rahman'ın (öl. 1988) da ilgi alanındadır ve bir İslam modernisti olarak belki de bu konular üzerine İslam dünyasında en çok kafa yoran düşünürlerden birisidir. O, konuya Arnaldez gibi dışarıdan değil, içeriden bakmaktadır; çünkü bir Müslüman olarak, İslam toplumlarının geriliği fikri onu derinden yaralamaktadır. Onun öğrencisi olmuş olan Alparslan Açıkgenç, onun dertli bir düşünür olduğunu, katıldığı derslerinde Ziya Paşa'nın şu şiirini Osmanlıcasıyla ezberden okuyarak sık sık dertlendiğini aktarmaktadır:

> Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kâşaneler gördüm,
> Dolaştım mülk-i İslâm'ı viraneler gördüm.
> Buldum ben dahi dar-üş-şifa-yı Bab-ı Âli'de,
> Felatun'u beğenmez anda çok divaneler gördüm.
> Huzur-ı gûşe-yi meyhaneyi ben görmedim gitti,
> Ne meclisler ne sahbâlar ne işrethaneler gördüm.
> Cihan namındaki bir maktel-i âma yolum düştü,
> Hükümet derler anda bir nice salhaneler gördüm.
> Ziya değmez humarı keyfine meyhane-i dehrin,
> Bu işretgâhta ben çok durmadım ammâ neler gördüm.[730]

Fazlur Rahman'a bakılırsa, İslam dünyasında felsefe ve felsefi bilimlerin gerilemesinde, hem felsefenin içinden hem de dışından gelen bazı hususların etkisi bulunmaktadır. O, içsel neden olarak genel itibarıyla felsefe-din ilişkisi sorunundaki filozofların tutumunu ön plana çıkarmakta, dışsal nedenlerde ise, Eş'arî kelâmının egemen olması, tasavvufun akıl düşmanlığı, bilimler ayrımındaki sakatlık ve medresenin negatif etkisi gibi unsurları ön plana çıkmaktadır.[731] Bu dışsal unsurlar, ona göre felsefenin gelişmesi için olmazsa olmaz olan özgür ortamı yok etmiştir.[732]

---

729) *Türkiye'de/Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar*, yay. haz.: M Cüneyt Kaya, Küre yayınları, İstanbul 2009, s.176.

730) Alparsalan Açıkgenç, "Takdim", *İslam Felsefesi ve Problemleri*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s.14-15.

731) Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çeviren: Ö. Ali Yıldırm-M. Ata Az, Otto Yayınları, Ankara 2015, s.61 vd.; Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.101 vd.

732) Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, s.61 vd.; Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.101 vd.

Fazlur Rahman'a göre, İslam kültüründeki felsefe, hicri 2-3-4. yüzyıllardaki akılcı Mutezili tecrübenin bir devamıdır ve bu tecrübe filozofları, dini hakikati felsefe içinde eritmeye götürmüştür.[733] Bu bağlamda, filozoflar, dinle aynı metotla, tamamen aynı sorunları çözmeye çalışmışlar; bundan dolayı peygamberi ilk filozof olarak kabul etmişlerdir. Fakat onlar, peygamberi, entelektüel elitleri değil, felsefi doğruları anlamayan kitleleri muhatap aldığını, tabii olarak vahyin onların kavrayabileceği ifadelerle ve onların seviyesinde konumlandığını ileri sürmüşlerdir. Onlar bu tutumlarıyla din-felsefe paralelliği kurmaya yönelirken, dini ve ahlaki doğruları akli ve tabii doğrulara indirgemişlerdir.[734] Dini hakikatlerle ahlaki bilişi uzlaştıracak bir bilgi kuramı oluşturmadaki başarısızlıkları, onları ahlaki bir ilkeyi kendi bilişselliği bakımından tamamen matematiksel bir önerme gibi kabul etme yanlışına götürmüştür. Bu noktada filozoflar, bilişsel bir mahiyete sahip olmasına rağmen dini, ahlaki tecrübenin otoriter, anlamlı ve kişiyi zorlayıcı olması anlamında basit bir şekilde öğretici olan sıradan bilişsel formlardan radikal bir biçimde farklılaştığının farkına varamamamışlardır. Bu ayrımın farkına varmadaki başarısızlıklarına ek olarak din-felsefe paralelliğini güçlü bir biçimde savunmalarından dolayı, peygamberi filozofa, peygamberi tecrübeyi akli bilişe indirgemişlerdir.[735] Yine bu yanlış tutumları onların, Tanrı tasavvurlarını da etkilemiş, bu âlemi yönlendiren bir yaratıcı tasavvuru yerine, ahlaki ve etkin bir emredicilikten ziyade düşünsel bir ilke olarak Helenleşmiş Tanrı tasavvurunu kabul etmelerine yol açmıştır. Bu durum, felsefeyle kelâmcıları karşı karşıya getirmiş, zaten doğuşu itibarıyla münferit olan ve hiçbir zaman bir akım ve gelenek formunu alamayan elitist felsefeyi negatif etkilemiştir.[736] Fazlur Rahman'a göre, Gazzâlî'nin sandığı gibi, filozofların düşüncelerinin en tehlikeli yanı, evrenin öncesizliğini savunmaları değil, aksine dini tecrübeyi aklileştirmeleri, din ve felsefeyi paralel kılmaları ve dini halka özgülemeleridir. İşte bu durum, felsefenin kelâm karşısındaki krizinin esas sebeplerinden birisi olmuştur.[737]

Fazlur Rahman'a göre, 10-12. yüzyıllarda teşekkülünü tamamlayan Eş'arî kelâmı, İslam fıkhının temellerini sağlamlaştırmaya yönelmiş; bu sı-

---

733) Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, s.61.

734) Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, s.62, 65-66.

735) Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, s.65.

736) Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, s.66.

737) Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, s.65.

fatla, ilahî kudreti savunmak için nedenselliği yadsımış, insan iradesini hiçe saymış; iyi ve kötünün sadece vahiyle bilinebileceğini savunmuş; parçalı ve süreksiz bir evren görüşüne ulaşmıştır.[738] Eş'arîliğin yayılmasında ve Sünni Müslümanların çoğunluğunun akidesi haline gelmesinde Gazzâlî önemli bir rol oynamıştır.[739] O, bizzat akli bilimlere karşı olmamakla birlikte, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi büyük Müslüman filozofların geliştirdiği felsefeye karşı cephe almıştır.[740] Evrenin öncesizliği, vahyin tamamen sembolik mahiyette yorumlanması ve bedenin tekrar dirilmesinin inkârı gibi *Kuran*'ın genel anlayışına ters düşen metafizik görüşlerinden dolayı Gazzâlî ve diğer Sünni düşünürler, bu filozofları küfürle itham etmişlerdir.[741] Gazzâlî çok haklı olarak, metafizik iddiaların, matematik doğrular gibi kesin ve aşikâr bir doğruluğu ifade etmediğini belirtmiştir. Ancak yanlış olarak bir de, bu filozofların metafizik felsefelerinin dine zarar vermesinden dolayı, onların akli/felsefi bilimlerdeki çalışmalarını da zararlı görmüştür. Çünkü Gazzâlî'ye göre, felsefi/akli bilimler üzerine çalışanlar, filozofların dine karşı olan felsefelerine de meyledebilir ve böylece bu görüşlerini de kabul edebilirdi.[742] Öncelikleri belirleme ilkesinden kalkarak Gazzâlî, yine *Mizân el-Amel* adlı eserinde tıp bilimlerinin dini bilimlerden önce geldiğini savunan ve bunun için 'önce sağlık sonra din' gibi sloganlarla halkın saf zihinlerini saptıran doktorlara çatmaktadır. Zira beden nasıl ruhtan önce gelebilir?[743] Fazlur Rahman'a göre, özellikle 12. yüzyıldan sonra, fıkıh ve kelâmda nükseden durgunluk karşısında İslam'ın entelektüel ve üretken kafaları tasavvufa yönelmiştir. Felsefenin de, Suhreverdî, Molla Sadra gibi filozoflar eliyle mistisizme yönelmesi, dünyayı hiçe sayan bakışların yayılmasına, mistik tecrübe ve deneyimlerin ön plana çıkartılmasına neden olmuştur. Tasavvufun her türden akılcı düşünceye karşı olmasından felsefe de nasibini almıştır.[744] Ona göre, İslam dünyasındaki bilimleri nakli ve akli/felsefi bilimler biçiminde ayıran yaklaşım da felsefe düşmanlığı iması içermektedir. Dini bilimlerin karşısına yerleştirilen felsefi/akli bilimler, yavaş yavaş düşman gözü ile bakılıp terk edilmek istenen bilimlere gönderme yapmaktadır.

738) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.94.
739) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.94.
740) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.104.
741) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.104-105.
742) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.105.
743) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.105.
744) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.95.

Onca, bu tehlikeli gelişmeye yol açan birçok sebep vardır. Birincisi, sık sık şu biçimde ifade edilen görüştür: 'Bilim çok engindir, hâlbuki hayat çok kısadır, bu yüzden öncelik tanıyacağımız bilimleri bilmeliyiz.' Bu görüş, tabi olarak ahiret hayatının saadetini temin eden dinsel bilimlere ağırlık verecektir. Yalnız, ona göre, bu görüşün psikolojik tutumunu belirlememiz son derece önemlidir. Çünkü bu tutum, akli/felsefi bilimlere bizzat karşı değildi; sadece kişinin manevi geleceği için pek fayda sağlamadığı gerekçesiyle bu bilimleri küçümsemekteydi. İkincisi, insanın kalbi ve manevi yönünü inkişaf ettirerek, bizzat dini tecrübeyi artırmak isteyen ve gittikçe yaygınlaşan tasavvuf, sadece akli ilimlere değil, genel olarak her türlü fikri çabaya cephe almıştır.[745] Fazlur Rahman, İslam dünyasındaki gerilemede, medrese sisteminin de etkisine değinmektedir. Ona göre, ilk kez Şii çevrelerde, kendi akidelerini öğrencilerine aşılamak için tesis edilen medreseler, Selçuklular ve Eyyubiler, İran ve Mısır'da Şii idaresini ele geçirince Sünni akidesini öğreten medreselere dönüşmüş ve sayıları kısa sürede artmıştır.[746] Ancak medreselerde verilen eğitimin büyük bir kısmını fıkıh ve kelâm teşkil ediyordu. Eş'arî'nin ve onun yolundan gidenlerin geliştirdiği iskelet halindeki Sünni kelâm, Fahrettin Razi (öl. 1209), Îcî (öl. 1355) ve diğer bazı kelamcıların var oluş, mahiyet, nedensellik (illiyet), Tanrı'nın sıfatları ve peygamberlik gibi konuları bir araya getirmesiyle sistemler halinde genişletilmiştir. Bunun yanında, İbn Sînâ gibi filozofların görüşleri reddedilip, bu görüşler yerine yeni kelâm nazariyeleri getirilmiştir.[747] Şii medreselerde felsefe ve felsefi bilimler varlığını sürdürmelerine rağmen, Arap dünyasında felsefe ve herhalde bilim, dini olmadığı gerekçesiyle tedrisattan tümüyle kaldırılmıştır.[748] 14. asırdan sonra, Sünni Arap bilginleri, kelâm yanında temel fikri faaliyet olarak tam manasıyla Arap bilimi olan hitabet ve belağatı yerleştirmeye başlamışlardır. Bu hitabet ve belağat bilimi, İslam'ın ilk asırlarında Mutezilenin *Kuran*'ın dil açısından icazını gösterme çabaları neticesinde ortaya çıkmıştır ve Eski Yunan hitabeti ile hiç ilgisi olmayıp tamamen Arapça grameri üzerine kurulan bağımsız bir bilgi dalı haline gelmiştir.[749] Medreselerde ders kitapları olarak kullanılan özgün kelâm, fıkıh kitapları, şerhleri ve haşiyeleri ile değiştiril-

745) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.103-104.
746) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.101 vd.
747) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.102.
748) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.103-104, 106.
749) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.106.

miştir. Şerhler üzerine çalışma, kılı kırk yaran ayrıntılar ile uğraşıp bilimsel ve felsefi asıl meselelerin çözümlenmesinin önünde engel olmuştur. Cedel bir sorunun ispatında kullanılan en yaygın usül olmaya başlamış ve hemen hemen bir bilimin ya da felsefenin asıl sorunlarını bulup onları çözmek için verilen çetin düşünsel uğraşın yerini almıştır.[750] Daha sonraları, şerh ve haşiyelerle kaleme alınan ya da özetlenen eserlerin şiirsel bir üsluba dönüştürüldüğünü söyleyen Fazlur Rahman, bu durumun metinleri hakkıyla anlamadan papağan gibi ezberleyen bir anlayışa neden olduğunu söylemektedir.[751] O, medresedeki eğitim anlayışını ve ortaçağ bilgininin epistemik zihniyetini de çözümleyerek şöyle demektedir:

> Ortaçağ İslam eğitim sisteminde öğrenim düzeyini olumsuz yönde etkileyen önemli bir gelişme de, yükse köğretimde ders kitabı olarak kullanılan özgün kelâm, fıkıh, felsefe vs. kitapların, şerhleri ve haşiyeleri ile değiştirilmesidir. Şerhler üzerinde çalışma, kılı kırk yaran ayrıntılarla uğraşıp, ilmin asıl meselelerine çözüm getirici çabaların önlenmesine sebep olmuştur. Cedel bir meselenin ispatında kullanılan en yaygın usul olmaya başlamış ve hemen hemen, bir ilmin asıl sorunlarını bulup onları çözmek için verilen çetin fikri uğraşın yerini almıştır. İlk başlarda belli bir metnin şerhi, hocanın derste öğrencilere o metin hakkında anlattıklarının neticesi olarak yazılırdı: Hocanın yorumları, öğrencileri tarafından not tutularak yazılır ve sonra hocanın onayı ile şerh olarak teklif olunurdu. Daha sonraları büyük âlimler, öğrencilerin kolaylıkla çalışıp ezberleyebilmeleri için belli ilimlere dair kısa ve öz risaleler (mesela Nasıreddin Tûsi'nin kelâm üzerine yadığı *Kitâb et-Tecrîd* adlı eseri gibi) veya şiir şeklinde eserler (Arapça gramer üzerine yazılan İbn Mâlik'in bin mısralık Elfiye'si gibi) telif edilmiştir. Bu durum, bir taraftan konuyu derinlemesine hakkıyla anlamadan papağan gibi ezberleme gibi kötü alışkanlık getirirken, diğer taraftan şerhlerin ve haşiyelerin, reddiye ve karşı reddiyelerin hızla artmasına sebep olmuştur. Bu sonuçsuz gayretler ve çok değerli fikri enerjilerin boşa harcanması, Moğol idarecisi Ekber Şah'ın büyük saray âlimlerinden olan onaltıncı yüzyıl edebiyatçısı Feyzî gibilerin yazdığı tefsirlerle son noktasına ulaşmıştır. Feyzî, tefsirinde sadece noktasız harflerden oluşan kelimeleri kullanmak suretiyle Arap alfebesindeki harf sayısını yirmisekizden onüçe düşürmüş ve sadece bu onüç (noktasız) harfi kullanarak tefsirini yazmıştı. Yine bazı Türk âlimler, yazdıkları eserlerinde her sayfada beş ayrı ilme dair bilgi vermeyi başarmışlardır. Bu âlimler sayfayı mesela, yukarıdan aşağıya okurken bir ilimden, soldan sağa okurken diğer

750) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.108.

751) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.108.

bir ilimden, sağdan sola okurken ve nihayet köşelerden köşelere okurken başka ilimlerden bahsetmişlerdir. Bazen de birer kelime atlanarak okunduğunda, yine ayrı bir konunun işlendiği görülmektedir. Böylece gramer, kelâm, fıkıh, mantık ve felsefe gibi ayrı ayrı beş ilim dalından bir kitapta bahsetmeyi başarmışlardır. İstılaha dair Arapça geniş bir kelime haznesinin mevcut olması, bu işte büyük kolaylık sağlasa da, şüphesiz ki bu tür eserler fikri bir jimnastik için inanılmaz bir cesaret işidir. Nihayet bu gelişmelere paralel olarak yazılan diğer bazı özet metinler de telif edilmiştir ki, bunlar öğrencinin konuyu anlamasında kolaylık getirmiyor, tam aksine bilmece gibi, özellikle anlaşılması zor (fakat genellikle ezberlenmesi kolay) olan ders kitaplarını oluşturuyordu. Bu yüzden anlaşılması için Nesefî'ye Taftazânî'nin şerhi ve onun da Hayalî (öl. 1457) tarafından yazılan haşiyesi gibi şerh üzerine şerh yazılıyordu. Fakat Hayalî'nin haşiyesi de o kadar zordu ki, birçok başarısız haşiyeden sonra, nihayet onaltıncı-onyedinci yüzyıllarda yaşayan Hintli âlim Abdulhakim (Arap müellifler tarafından el-Lahurî olarak biliniyordu) tarafından yazılan haşiye başarılı bulunmuştur. Sırf açıklama amacı ile şerh yazma alışkanlığı ve özgün fikir üretme çabalarının istikrarlı bir şekilde yavaşlaması ile İslam dünyası, tam anlamıyla ansiklopedik bilgi sahibi olan, fakat bir meselede söyleyeceği yeni hiçbir şeyi olmayan âlim tipiyle karşı karşıya gelmiştir. (...) Burada bahsettiğim ortaçağ sonlarındaki Müslüman âlimi ne kadar bilgi dalları varsa hepsi üzerinde çalışmaktaydı. Fakat bunu yaparken esas olarak şerhleri kullanıyordu. Aslında kendisi de bir şarih ve derlemeciydi. (...) Bu türden ilim anlayışı, önemli, fakat gizli kalmış bir faraziye taşımaktadır. Buna göre ilim tahsili, bugün olduğu gibi bilinmeyenin peşinde koşma veya aklın üretken bir şekilde bilinmeyene yaklaşma çabasından ziyade, artık kâinatın sırlarının çözülmüş olduğuna inandıkları bilgiyi, pasif denilebilecek bir şekilde elde etmektir. Bu tutum nedeniyle özgün araştırma ve düşünceyle sonuçlanmaz. Çünkü bu tutum, hakikat hakkında bilmemiz gereken her şeyin zaten bilindiğini kabul etmektedir. Bu durumda bize düşen, ancak şurada burada kalmış eksiklikleri tamamlama amacıyla, muğlak kalan yerleri açıklamak için şerh yazmak ve bir de köşede bucakta kalmış ufak tefek hataları düzeltmektir. Aklın bilgi alanında üretken bir fonksiyonu olduğunu ileri süren görüş, çağdaş bilgi teorilerinin bir özelliğidir.[752]

Fazlur Rahman'a göre, medreselerde öğretilen dini bilimleri öğrenenler, bu konuda icazet alanlar kadı ve müftü olarak daha kolay iş bulurken, akli ilimlerde, felsefede eğitim alanlar sadece saraylarda iş bulabilmişlerdir. Bu da felsefe ve felsefi bilimlere ilgiyi azaltan önemli bir etken olmuştur.[753]

---

752) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.109-110.

753) Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.104.

Mehmet Bayrakdar da, İslam dünyasınında felsefenin neden gerilediği sorunsalına ilgi duyan düşünürler arasındadır. O, bu konuda üç ana nedene gönderme yapmaktadır. İlki, menfi siyasi olayların selefçiliği canlandırması; ikincisi, müspet bilimlerin gerilemesi, üçüncüsü ise Gazzâlî'nin yanlış anlaşılmasıdır.(754) Ona göre İslam dünyası, 13. yüzyılın sonlarına doğru, içten ve dıştan İslam birliğini ve bizzat İslam dinini tehdit eden birçok siyasi olaylara sahne olmuştur. Dış kaynaklı, siyasi-tarihi olayların en önemlileri, Doğu'dan gelen Moğol istilasıyla Batı'dan gelen Haçlı Seferleridir. Her iki siyasi olayla İslam topraklarının bir kısmı istilaya uğramış ve İslam âleminin dış siyasi ve ekonomik durumunu zayıflatmakla kalmamış, içte de bazı siyasi ve sosyal istikrarsızlığa neden olmuştur. Abbasilerin zayıflamasıyla birçok devletçik ortaya çıkmış ve siyasi güç birlikleri oluşmuştur. Öte yandan bunlara paralel olarak dinsel ve mezhepsel grup çekişmeleri had safhaya ulaşmıştır. Hatta bâtınilik gibi bazı cereyanlar günden güne büyüyerek, İslam akidesinin bozulmasına varacak kadar tehlikeli hale gelmiştir. Bu siyasi ve dini gidiş, İslam âleminde daha başlangıçtan beri var olan ve genel olarak selefçilik adı verilen cereyanın yeniden canlanmasına sebep olmuştur.(755) Bayrakdar'a göre selefçilik, *Kuran* ve hadislerin sadece zahiri anlamının entelektüel bir dünya kurmaya yeter olduğuna inandığı gibi, insanın ne dinsel metinleri yorumlamak ne de onlara ilave olarak başka öğretiler ve kuramlar meydan getirmek için çaba harcamasına izin veriyordu; hatta insan aklının ortaya koyacağı her şeyi din dışı (bidat) sayıyordu. Bunun için selefçiler, genelde nakli bilimlerle yetinmeyi yeterli görerek, akli uğraşlar sayılan felsefe ve hatta müsbet bilimlerle uğraşmayı bidat sayarak, bu bilimlere karşı katı bir tutum takınmışlardır.(756) Onca, selefilik, başlangıçta ne siyasilerin ne halkın ne de bilim insanlarının çoğunluğu nezdinde kabule şayan bir dünya görüşü olarak rağbet gördü. Ne var ki, İslam âlemi 13. yüzyıldan itibaren dini, siyasi, tarihi çalkantı içine girince, o zaman selefi dünya görüşü yeniden canlandı. Selefilere göre, İslam dünyasında görülen çöküşün asıl nedeni olsa olsa iman zayıflığı olabilirdi. O zamana değin devamlı bir gelişme gösteren felsefe ve müsbet bilimlerin gerçekten bir faydası olsaydı, zaten İslam âlemi böyle bir duruma düşmezdi. Bu olsa olsa bilim ve felsefeden kaynaklanan bir iman zayıflığından kaynaklanıyor olmalıydı. O halde bu

754) Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.113-116.
755) Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.113-114.
756) Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.114.

durumdan kurtulmak için bu bilimleri ve onlara şemsiye görevi gören felsefeyi İslam dünyasından kovmak gerekiyordu. Bu ise eskilere, selefin öğretisine, *Kuran* ve hadislerin literal anlamına geri dönmekti. İslam dünyasının kurtuluşu için tek çare olarak gösterilen bu görüş, yavaş yavaş gerilemeye çare arayan devlet ve ulemanın çoğunluğunca ve bazı halk kitlelerince de gerçek sebep olarak rağbet görünce, artık bu kimseler felsefe ve felsefi bilimlerle uğraşan kimselere rağbet etmemekle kalmadı, onlardan yüz çevirdiler. Böylece eskisi gibi filozofları koruyan hükümdarlar ve vezirler, bilimsel ve felsefi araştırmaları maddi bakımdan destekleyen zenginler görünmez oldular. Hatta filozof ve bilimcilere düşman kesildiler. Söz gelimi Şahabeddin Suhreverdî'nin katline, Selahattin Eyyubi ve bazı ulema grubunun işbirliği sebep oldu. Aynı şekilde İbn Rüşd'e birçok eziyet yapıldı, sürgün reva görüldü. Şam'da, İbn Arabî'nin düşüncelerinin öğretimi yasaklandı ve bir nevi göz hapsinde tutuldu. Bayrakdar'a göre, bu tür örnekler hiç de az değildir.[757] Bütün bunların bir sonucu olarak, felsefe ve bilime verilen öncelik ve değer kayboldu. Bilhassa 13. yüzyıldan itibaren, İbn Teymiye ve yandaşları aracılığıyla selef ekolünün görüşleri, bütün düşünsel faaliyetin genel çerçevesi haline gelince ve onların tesiriyle yetişen ulemanın iman zayıflığını zaman zaman gündeme getirmeleriyle felsefe ve bilim gelişme gösteremez hale geldi. Zaman zaman bazı devletlerde münferit atılımlar olmuşsa da, bu atılımlar sathi ve gelip geçici olarak kalmıştır.[758] Bayrakdar, selefi teşhisin yanlışlığını dile getirdikten sonra şöyle demektedir:

> Hâlbuki İslam âleminin çöküşünün asıl sebebi, ne felsefe ve bilime verilen değer ve gösterilen rağbet ne de onlardan kaynaklandığı düşünülen iman zayıflığıydı. Asıl sebep hiç şüphesiz dini-mezhebi görüş ayrılıklarından, sık sık da zamanın hükümdarları arasındaki siyasi taht kavgalarından kaynaklanan siyasi ve ideolojik bölünmelerdir ki, başlangıçları tâ İslam'ın ilk devirlerine kadar varır.[759]

Ona göre İslam dünyasında felsefenin geri kalmasının ikinci nedeni, felsefeyle birlikte müsbet bilimlerin gerilemesidir. Bu bilimsel gerileme, aynı zamanda felsefenin de gerilemesine sebep olmuştur. Onca, bilim ister pratikten ister tam tersi teoriden hareket etsin salt bilim gelmezden önce bir nazari/teorik düşüncenin ortaya çıkması gerekir. İşte bu yüzden salt bilim

---

757) Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.114.

758) Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.114.

759) Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.115.

salt felsefeden ayrılmaz. Bir bilim, bilim olmazdan evvel her zaman felsefi bir düşünce safhasından geçer veya başka bir deyişle her bilimin gerek başlangıcında ve gerekse sonunda bir felsefesi vardır. İşte bilim gerileyince, ona bağlı olarak felsefe de gerilemek zorunda kalır. Kaldı ki, İslam ortaçağında bilimle felsefe ayrı değildi ve birçok bilimci filozoftu.[760] Bayrakdar'a göre, selefi düşünce sadece felsefe ve bilimi geriletmekle kalmamış, dini bilimlerin bile gelişmesine ket vurmuştur. Çünkü selefi bilim salt zahiri nakle bağlıdır; onda aklın rolü hiç yoktur. Bu durum, fıkıh alanında rey ve içtihadı önlemiştir. Bir nevi felsefeyi gerektiren rey ve içtihadın sona ermesi, sadece İslam dini düşüncesinin dinamikliğinin sona ermesi bakımından değil, felsefi düşüncenin gelişmesine de balta vurmaktan başka bir anlama gelmemektedir.[761] Bayrakdar, İslam dünyasında felsefenin gerilemesinde Gazzâlî'nin yanlış yorumunun da köklü bir rolü olduğunu söylemektedir. Ona göre Gazzâlî'nin Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların bazı metafizik görüşlerine yönelttiği geniş çaplı ve sistematik eleştiri ve hücumu, kendisinden sonraki birçok kimse tarafından gerek maksatlı gerekse onu anlamaksızın bizzat felsefeye reddiye olarak görülmesi veya gösterilmesi, İslam'da felsefenin gerilemesinin bir başka sebebidir. Bayrakdar'a göre, hâlbuki Gazzâlî'nin felsefe eleştirisi, herhangi bir filozofun diğer filozofları eleştirmesi olarak görülmeliydi. Mesela Aristoteles hocası Platon'u, Fârâbî Galen'i, yine İbn Rüşd İbn Sînâ'yı bazı noktalarda eleştirmişti. Fakat bu filozofların birbirlerini eleştirmeleri, felsefenin yıkımı için bir sebep olarak görülemez; aksine felsefi düşüncenin zenginleşmesini sağlamak için yapılması gerekli bir hizmet olarak değerlendirilir.[762] Ona göre, burada yanıt verilmesi gereken temel soru, bizzat Gazzâlî'nin bir disiplin olarak felsefeyi reddetmediği halde, onun filozofları eleştirisinin felsefeye reddiye olarak değerlendirilmeye niçin sebep olduğu sorusudur. Bayraktar'ın bu soruya verdiği yanıt, 'Gazzâlî öncesi filozofların eleştirilerinin sadece felsefi ve bilimsel yoldan olmalarına karşın, Gazzâlî'nin eleştirilerine dinsel bir yön katmış olmasıdır; işte bu dinsel yönüyle Gazzâlî'nin sık sık ayet ve hadislere atıf yapması, kendisinden sonraki birçok kimsenin sanki onun felsefiyi dinsel bir zındıklık olarak gördüğü izlenmine yol açmıştır.'[763] Bu algı, Gazzâlî

760) Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.115.
761) Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.115.
762) Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.115-116.
763) Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.116.

gibi şöhretli birisinin felsefeye karşı kullanılmasına yol açmış; bu durum ise İslam dünyasında felsefenin gerilemesine neden olmuştur. Oysa Bayrakdar'a göre, Gazzâlî'nin felsefe eleştirileri dinsel bir eleştiri değil, doğası itibarıyla felsefi bir eleştiridir; Gazzâlî de, teoloji değil felsefe yapmıştır. Ona göre, İslam dünyasında felsefenin gerilemesinde Gazzâlî'ye illa bir suç yüklenecekse, onun tek suçu, eleştirilerinin yanlış değerlendirilmesi olmalıdır.[764] Bayrakdar, İslam dünyasında felsefenin gerileme nedenleri ile ilgili söylemlerini ve çözümlemelerini şu ifadelerle bitirir:

> İşte yukarıda zikrettiğimiz bu üç ana sebebi ve daha birçok tali sebebi kendinde beraberce bir araya getiren XIV. yüzyıl, felsefenin ve bilimin gerilemesine başlangıçlık yapmıştır. Mesela Osmanlılarda olduğu gibi, fatih devrinde bizzat Fatih'in kendisi ve Lale devrinde Damat İbrahim Paşa gibi, çeşitli İslam ülkelerinde, bazı idareciler felsefeyi yeniden canlandırma girişiminde bulunmuşsa da, bunlar pek fayda vermemiştir. Zira yukarıda sözünü ettiğimiz sepebler ortadan kaldırılmamıştı. Hatta onların en etkilisi olmuş olan Selefçilik, mesela Osmanlılarda dipdiriydi; çünkü İbn Teymiye ve İbn'ül-Kayyim el-Cevziler etkisiyle yürüyen Osmalı selefçileri Mehmet Birgivi (1523-1573), Küçük Kadızade Mehmet Efendi (1583-1635) ve kendine bağlı Kadızadeliler denen kimselerin hareketleri yeni girişimlerin atıl kalmasına sebep olmuştur.[765]

Roger Arnaldez, Fazlur Ralıman ve Bayrakdar'ın görüşleri ekseninde sunduğumuz çözümlemelerden, öyle anlaşılıyor ki, İslam dünyasında felsefenin krize girmesi ve gerileme tarihi bakımından bir uzlaşı olmadığı gibi, nedenleri çözümleme bakımından da, tam bir uzlaşıdan söz etmek olanaksızdır. Arnaldez aslında felsefenin daha girişinden gerilemeye yazgılı olduğunu söylerken, Fazlur Rahman bunu 12. yüzyıla atfetmekte, Bayraktar ise 14. yüzyıla değin ötelemektedir. Yine Arnaldez, krizin ya da onun söylemiyle kötürümleşmenin nedenini, tarihi nedenleri ihmal etmemekle birlikte daha çok felsefenin içinde ararken, Fazlur Ralıman daha çok Eş'ariîik, Tasavvuf ve eğitim anlayışına odaklanmakta, Bayrakdar ise selefilik, Moğol istilası, Haçlı Seferleri, Gazzâlî'nin yanlış anlaşılması gibi unsurlara dikkat çekmektedir. Ancak ister çöküş, ister kriz, ister kötürümleşme ya da duraklama diyelim, hemen herkesin İslam kültüründe felsefenin başına böyle bir şey geldiğini kabul ettiklerini itiraf etmek gerekir.

---

764) Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.116.

765) Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.116.

O halde bu olay, gerçekten ne zaman ortaya çıktı? Temel nedenleri nelerdi? Kanımca, Analdez, İslam kültüründe, daha girişinden itibaren felsefenin kötürümleşmeye mahkûm olduğunu söylerken büyük ölçüde haklıdır. Fazlur Rahman'ın ve Bayrakdar'ın çözümlemelerinde de yabana atılamayacak önemli gerçeklikler vardır; ancak onların çözümlemeleri Arnaldez'inkiyle birleştirilerek geliştirilmelidir. Şu halde, söz konusu krizin nedenlerini daha yakından görmek için, 'felsefe dışı' ve 'felsefe içi' nedenleri daha yakından irdeleyerek çözümlememizi sürdürmemiz gerekmektedir. Zira felsefi bilginin oluşumu ve dönüşümü, bu iki farklı temel faktörün etkisi altındadır. Dışsal nedenler, dış koşullara gönderme yaparken, içsel nedenler, felsefenin kendisine ve felsefeciler arasındaki ilişkilere gönderme yapar. İçsel nedenler, dışsal nedenlerden bağışık olarak düşünülemez; bu nedenler birbirini karşılıklı etkiler. Bu etkileşimde, kültürel ortam adeta aracılık yapar.[766]

III.2. Felsefenin krizinin dışsal nedenleri

Dış nedenlerle kastettiğimiz, felsefi argümanlara dayanmayan, felsefe dışı nedenlerdir. Bunlar, daha çok egemen kültürel yapıdaki, siyasal, hukuksal, ekonomik vb. yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır.[767] Toplumsal siyasal-yapı organik bir bütündür; bu bütünün içindeki her şey birbiriyle etkileşim içerisindedir. Birisindeki bir sorun süreç içerisinde diğerlerine de sirayet etmektedir. Hatta denilebilir ki, egemen siyasal-toplumsal yapı, düşünsel etkinliklerin içeriğine bile etki etmektedir. Çünkü düşünürler ve filozoflar tarihsel-toplumsal-siyasal yapıdan bağışık değillerdir. Şu halde bu yapıların felsefî düşüncenin gelişiminde ya da krize girmesindeki etkisi inkâr edilmez. Öte yandan, siyasal, kültürel ve ekomomik bakımdan gelişmeyle felsefi düşüncedeki gelişme arasında yakın bir ilişkinin bulunduğu da açıktır.

III.2.a. Merkeziyetçi siyasal yapı ve seçkinci ideoloji

İslam toplumunun, siyasal-toplumsal yapı bakımından ele alındığında, daha başlangıçtan itibaren merkeziyetçiliğe doğru bir eğilim gösterdiğini, 10-11. yüzyıllarda bu merkeziyetçi yapının büyük ölçüde evrimini tamam-

766) Remzi Demir, *Nerede Hata Yaptık?* (Doğu'da Bilimin Gerileyişinin Harici ve Dahili Nedenleri Üzerine Bir Taştışma), Lotus Yayınevi, Ankara 2015, s.21.

767) Remzi Demir, *Nerede Hata Yaptık?*, s.21.

ladığını ve bu yapının çok değişmeden varlığını sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Nitekim İslami siyasal-toplumsal yapı, ilk dört halife dönemi bir kenera bırakılırsa, oldukça erken bir dönemde, Emevilerden itibaren, bir tür merkeziyetçi ve mutlakiyetçi bir hanedanlık yönetimine dönüşmüş; Abbasilerle birlikte, İran örnekliğinde gelişen saray yaşamı, halkla yönetim arasına aşılması olanaksız duvarlar örmüştür.[768] Bu durum, meşhur seçkincilik (havas) ve sıradancılık (avam) anlayışının doğup pekişmesine hizmet etmiştir. Hatta denilebilir ki, İslam kültüründe ortaya çıkmış filozoflar bile bu ayrımı, eleştirecek yerde derinleştirmişler; ona epistemolojik olarak felsefi bir zemin oluşturmuşlardır. Bu durum, doğal olarak, devlet ve onun temsilcisi gibi konuşan seçkinlerle halk arasındaki uzaklığı artırmış, devletin ve hanedanların, halka, kendi saray yaşamlarının giderlerini karşılayan vergi kaynakları ve salt itaat edecek varlıklar olarak bakmasına neden olmuştur. Tarihçilere bakılırsa, halkla seçkinler ve saray arasında uçurumların oluşmasında, İslam hukuku ve İslam siyaset bilimcilerinin, halifeyi Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olarak nitelendirmeleri[769] ve tıpkı Tanrı gibi eylemlerinin sorgulanamaz doğada olduğunu kaydetmelerinin[770] güçlü bir rolü olmuştur. Nitekim Gazzâlî şöyle der:

> Tanrı, insanoğlundan iki grubu seçip, yaratıkları üzerine üstün kılmıştır. Bunlar peygamberler ve iktidar sahipleridir. Peygamberleri, kullarına delillerle kulluk yolunu öğretmeleri ve onlara doğru yolu açıklamaları için seçmiş ve göndermiştir. İktidar sahiplerini de, kulları birbirine karşı yapacakları zulümlerden korumak, geçimlerini sağlama hususunda bir zorlukla karşılaşmalarını önlemek için seçmiştir. İktidar sahibi Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesidir (zıllu'lahu fi'l-arz). Bilmelisin ki, Tanrı'nın kendisine iktidar verip yeryüzündeki gölgesi yaptığı insanı/yöneticiyi, halkın sevmesi ve ona itaat etmesi farzdır. Ona karşı gelmeleri ve onunla çekişmeleri caiz değildir. Tanrı şöyle der: Ey iman edenler! Tanrı'ya itaat edin, Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine (ulu'l emr) itaat edin. Her dindarın iktidar sahibini sevmesi, emrettiklerini yerine getirmesi gerekir. Bilmelisin ki Tanrı iktidarı dilediğine verir.[771]

---

768) Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çeviren: H. Dursun Yıldız, Edebiyat Fakültesi Yayınevi, İstanbul 1979, s.101.

769) Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s.100.

770) Ebû Mansûr es-Sealibî, *Adab'ul-Mülük (Hükümdarlık Sanatı)*, çeviren: Sait Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.34 vd.

771) Gazzali, *Et-Tibr el-Mesbûk fî Nasihat el-Mülûk*, s.49.

Bu tür siyasal yapılanmalarda, Ortadoğu'da yaygın bir kanı olduğu görülen, 'çoban-sürü' benzetmesinin etkin bir işlev yükleneceği[772]; halktan, yani keçi sürüsü anlamına gelen 'reâyâ'dan vergi ödemelerinin ve iktidara kayıtsız koşulsuz itaat etmelerinin bekleneceği ortadadır. Tarihi kayıtlara bakılırsa, durumun hiç de farklı olmadığı görülür. Zira tarımla geçinen halk, sadece vergi toplanırken anımsanmış, kalan zamanlarda, valilerin, kadıların keyfi uygulamalarıyla karşı karşıya bırakılmıştır. Fethedilen bölgelerde yaşayan mevali ve zımmilerin, çoğu kez bilinçsiz toprak yönetimiyle ellerinden toprakları alınmış ya da ağır vergi yükü altında ezilmelerine, hatta inaçları ve etnik kökenleri yüzünden hor görülmelerine neden olunmuştur.[773] Ticaret yollarının ele geçirilmesiyle güçlenen ticaret aristokrasisinin[774] durumu da çok iç açıcı olmamıştır; çünkü benzer olumsuzluklardan onlar da etkilenmişler, hatta iktidarlar, onların elinde bile büyük sermayelerin birikmesini engellemişlerdir. Gerçi zengin sınıfın hemen her dönemde iktidara daha yakın olduğu ve saray aristokrasisiyle güçlü ilişkilerinin olduğu görülür. Fakat ağır vergi yükü ile kanaatçi ve itaatçi zihniyetin, üretimi olumsuz etkilemesi, genellikle köylülerin ve küçük el atölyelerinin ürettiklerini pazarlayan tüccarları zor durumda bırakmıştır. Bu durum, Pervez Hoodbhoy'un deyişiyle, 'yönetimsel sorunlarla birleşerek, İslam toplumlarında, şehrin köylere bir asalak gibi bağlı kalmasına neden olmuş; şehir kendi burjuvazisini oluşturamamıştır.'[775]

Merkezi yönetimin, iktidarını korumak için mezhepsel kaygılara dönük denetimi, ağır vergi yükü, mevali, zımmi ve Arap asıllılar arasında gittikçe kökleşen adaletsizlik ve eşitsizlikler, kökenleri çok gerilere dayanan mezhep hareketleri aracılığıyla sık sık uyarılmış ve iç kavgalara neden olmuştur.[776] Bunlara, atanan valilerin merkezi yönetime başkaldırmaları ve iktidarı ele geçirmeye yönelik hanedanlık çekişmeleri de eklenmelidir.[777] Bu kavgalar ve çekişmeler, bir yandan yönetimi zayıflatırken, öte yandan düzenli bir ortama ihtiyaç duyan üretime dönük örgütlenmeleri engellemiştir. İslam devletlerinin başlangıçtan beri benimsediği fetih ganimetine dayalı gelir

---

772) Ebû Mansûr es-Sealibî, *Adab'ul-Mülük*, 33. Yöneticilerin çoban, yönetilenlerin sürü olarak nitelendirildiği bir söz Hz. Muhammed'e de iliştirilir. Bu motif, Sümerlilerden beri Ortadoğu'da yaygın bir motiftir; Hıristiyanlıkta da yankı bulmuştur.

773) Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s.82, 113.

774) Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s.104 vd.

775) Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, çeviren: Eser Birey, Cem/Kültür, İstanbul 1993, ss.142 vd.

776) Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s.119 vd.

777) Carl Brockelman, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, s.61 vd.

anlayışının da gerek tarım gerekse ticari yaşamı olumsuz yönde etkilediği söylenebilir. Gelirlerin büyük bölümünün askeri amaçlarla kullanılması, vergilerin ise, sarayın lüks yaşamının giderlerinde harcanması, toplumun ekonomik düzenini sarsmış, sık sık belirsiz siyasal ve toplumsal koşulların doğmasına zemin hazırlamıştır.

Yönetimin, dinsel bir ideoloji benimsemesi, bir yandan farklı inançları ve mezhepleri benimseyen insanların, valilerin ve kadıların uygulamalarına kuşkuyla bakmalarına neden olurken, diğer yandan da, devletin halka çoğu kez kuşkuyla bakmasına neden olmuştur. Söz gelimi, devlet Mu'tezilî ideolojiyi benimsediğinde Sünnileri ve Şiileri, Sünni ideolojiyi benimsediğinde de, Mu'tezililik, Şiilik ve Haricilik vb. akımları benimseyenleri suçlu olarak görmüş, onların, özgürlük, ekonomik eşitlik taleplerini hiçe sayarak, sapkın inanç hareketleri olarak görmüştür.[778] Bu bakış açısı, farklı inanç ve mezheplere mensup insanların yer yer öldürülmeleri, linç edilmeleri gibi olumsuz sonuçlar da doğurmuştur. Kuşkusuz felsefeyle uğraşan düşünürler de bu uygulamalardan etkilenmiştir. Fârâbî, İhvân es-Sâfâ topluluğu, Şii oldukları gerekçesiyle yer yer kovuşturmalara uğramışlar; Kindî Mu'tezile mezhebine yakın durduğu için halife Mütevekkil döneminde baskılarla karşılaşmıştır.[779] Cad b. Dirhem, Gaylan ed-Dımeşki, Hallâc-ı Mansûr, Suhreverdî vb. düşün insanları, düşüncelerinin bedellerini hayatlarıyla ödemişlerdir. Özellikle kadıların ve hukukçuların (fıkıhçılar) felsefeye ilgi duyanları dinsiz olarak göstermeleri, çıkar kavgaları ve iktidara yaranma yüzünden düşün insanlarının birbirlerini halifeye kötülemeleri, kovuşturmaları yer yer daha da artırmıştır. Sünni iktidarların sözcüsü olarak konuşan Gazzâlî'nin bilim ve felsefe ile uğraşanları dinsizlikle suçlaması; hatta bu suçlamayı, Mustahzir, Nizâm el-Mülk, Melik Şah gibi siyasilerin desteğiyle yapması,[780] merkezi yönetimin ve dinsel ideolojisinin sonuçlarını göstermesi açısından anlamlıdır.

Feodal toplumsal yapı ve merkeziyetçilik nedeniyle, devlet kovuşturmasına uğradıklarında biliminsanlarını ve filozofları savunup koruyabilecek sivil toplumsal kurumların oluşmaması, önemli bir eksiklik olarak ortaya çıkmış gibidir. Bu durum, düşünürleri, fikirlerinden dolayı bir halifenin baskısıyla karşılaştığında, başka bir halifeye ya da valiye sığınmaya zorlamıştır. Tarihi

---

778) Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s.119-138.

779) Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, s.142.

780) Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, çeviren: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s.319 vd.

verilere bakılırsa, biliminsanları ve filozoflar Sünni iktidarın baskısından kurtulmak için, bilim ve felsefe ile ilgilenenleri koruyan Şii halifelere sığınmaya itmiştir. Nitekim İbn Sînâ'nın yaşamının önemli bir bölümü, o halifeden bu halifeye sığınmakla geçmiş ve bu stresli yaşamın kurbanı olmuştur.

İslam toplumları, bilim ve felsefenin kısmen geliştiği dönemlerle, şehirlerde üretime yönelip, Hoodbhoy'un deyişiyle kendi burjuvazisini yaratmayı başarabilseydi toplumda çıkar grupları arasında belli bir ayrışma ve sivil örgütlenmeler oluşabilirdi. Böylesi bir ayrışma, dinle devlet arasında belirli bir ayrıma yol açabilir; baskıdan kaçan biliminsanları, din adamları ve filozofları savunan ve koruyan sivil oluşumlar doğabilirdi.[781] Ne var ki, Bernard Lewis'in de kaydettiği gibi, daha Medine'de doğan ve Doğu'nun eski monarşileri tarafından beslenen İslam devleti, teoride ve halkın anlayışına göre, dini temellere dayanıyordu; iktidarın ve kanunun kaynağı olan Tanrı tek ve hükümdar yeryüzünde onun temsilcisiydi; yönetim, kurulu düzeninin resmi amentüsü, kült ise hüviyetinin ve birliğinin dış görüntüsü biçimine bürünmüştü. Bunları tasdik baştan savma olsa bile devlete ve iktidara bağlılığın işareti ve yemini idi. Dinde doğru yol mevcut düzenin ve yönetimin inancının kabulü anlamına geliyordu; onu eleştirmek veya reddetmek sapıklık yahut dini terk etmek manasına alınıyordu. Hem iktidar yapısında hem de insanların duygu ve düşüncelerinde din ve devletin birbirinden ayrılamayacak bir şekilde iç içe olduğu bir toplumsal ortamda, din ve dinsel tartışma ya da dine farklı yaklaşım, modern dünyada politikanın oynadığı role benzer bir rol oynuyordu.[782] Dinsel ideoloji ile desteklenen merkeziyetçi yapı, bu yüzden farklı anlayışları ve düşünceleri engellemiş; Ebû el-Hasan el-Eş'arî, Maverdî, Cüveynî, Gazzâlî vb. örneklerde olduğu gibi, nüfuzlu din adamları söz konusu siyasal yapıyı, din adına sürekli olarak desteklemişlerdir. Bu anlamıyla fıkıh-kelâm geleneğinin iktidarı korumak ve perçinlemek, iktidardaki anlayışa ters düşen düşüncelerin yayılmasını önlemek için onları dinsizlikle suçlamak gibi güçlü bir işlevi olmuştur.

III.2.b. Durağan toplum ve ihtiyaçlardaki sınırlılık

Hanedanlık türü siyasal örgütlenmelerin, kendilerinin dışında güçlü kurumlara yer vermedikleri, bu tür kurumları ve kültürel yapıyı geliştirmeye

781) Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, s.189.

782) Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s.119-120.

ve değiştirmeye yönelenleri engellemeye çalıştıkları bilinen bir durumdur. Bu yapılarda hanedanlığın, dinsel/fıkhi temellere dayandırılması, var olan yapının donuklaşarak, dinsel/fıkhi söylemin egemenler lehine işlenmesi, yapının tanrısal ve değişmezmiş gibi algılanmasına yol açmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, İslam dünyasında hanedanlık ekseninde örülen bu yapı, mutlak olduğuna inanılan şeriat ilkeleriyle, diğer bir deyişle fıkıh aracılığıyla sürekli pekiştirilmiştir. Buna göre, mutlak olan Tanrı, kutsal kitap aracılığıyla, öncesiz ve sonrasız, değişmez siyasal düzenin ilkelerini ortaya koymuştur; bu yapıyı eleştirmek dini eleştirmek demektir.[783] Kuşkusuz şeriat ilkeleriyle desteklenen ve eleştirilmez bir konuma sokulan bu durağan yapı, insan ihtiyaçlarındaki çeşitlenmeyi engellemekte; var olanla yetinen, kaderci, kanaatçi ve şükürcü bir zihniyete yol açmaktadır. Çöl koşullarının zorluklarının bir yansıması olarak İslam dinine etki eden kaderci zihniyetin, durağan toplumsal yapının bir destekçisi olarak Sünni kelâm çevrelerinde işlenmesi ve daha baştan itibaren irade özgürlüğünü savunaların öldürülmeleri ve İslam dışı sayılmaları nedensiz olmasa gerekir. Yine İslam dünyasında bilimleri de içeren felsefenin, fetih hareketlerine bağlı imparatorluklaşma sürecinde ortaya çıkması, saray çevrelerinde destek bulması ve belli bir toplumsal-siyasal yapı oluşunca, desteklerin çekilip duraklamaya başlaması, oluşan değişmez yapıyı korumakla ilişkili olsa gerekir. Öyle görünüyor ki, imparatorluklaşma süreci, planlama, şehir kurma, ibadet zamanlarını ve kıbleyi ayarlama, miras hesaplaması, arazi ölçümü, sağlık gereksinimleri, yıldızlara bakarak geleceğe ilişkin kehanette bulunma vb. pratik nedenlerle yöneticileri, anılan konularda bilgi elde etmeye; bu konularla ilgilenen insanları desteklemeye itmiştir. Abbasiler döneminde, bu konulara ilişkin yeterli birikimi sağladıkları ve güçlü düşün sistemleri oluşturdukları inancı, araştırmaların sürekliliğini ve derinleşmesini engellemiş gibidir. Aydın Sayılı'nın da belirttiği gibi, büyük sistemler aşılmazlığı gündeme getirmektedir.[784] Bilimlerle de ilgilenen filozofların, biliminsanlarının halifelerin korumalarında çalışma imkânı bulmaları ve daha çok sağlık hizmetleri, rasathane kurma gibi pratik amaçlı işlerde kullanılmaları, ihtiyacın bilimsel araştırmalardaki güdüleyici rolünün ilginç örnekleridir. İslam dünyasında tıbbın her dönemde yaşama şansı bulması, pratik ihtiyaçların bir uzantısı olsa gerekir. Matematik, sim-

783) Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, s.186-189.

784) Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)", *DTCFFAE Dergisi*, cilt: I, Ankara 1963, s.22.

ya, felsefe, vb. ile uğraşan düşünürlerin, aynı zamanda astroloji, astronomi ve tıp alanlarında birikimlerinin bulunması, saraylarda barınma şansı elde etmelerinin en önemli nedenidir. İbn Sînâ, Ebû Bekr Zekeriyyâ er-Râzî, İbn Rüşd gibi filozofların, diğer bilimler yanında özellikle tıpla ilgilenmeleri ve sarayda tabip olarak çalışma imkânı bulmaları bu açıdan oldukça anlamlıdır.[785] Nasır ed-Dîn et-Tûsî'nin, İslam dünyasında felsefe ve bilimin duraklamaya başladığı bir dönemde, matematik, astronomi, astroloji konularında geniş bir bilgiye ulaşması, Hulagu'nun geleceğe ilişkin kehanette bulunma, ibadet vakitlerini ayarlama vb. nedenlerle, rasathane kurma görevini ona vermesinin[786] bir sonucu gibi gözükmektedir.

İslam dünyasındaki söz konusu durağan yapı, daha önce sözünü ettiğimiz ekonomik etmenler ve bu etmenleri az çok belirleyen coğrafi koşullarla da ilişkilidir. Zor coğrafi koşullara ek olarak, kötü vergi politikası yüzünden, çiftçilerin daha fazla üretme konusunda isteksiz davranmaları, tüccarların üretimi ve yatırımı ciddiye almamaları, bilimin birtakım teknik sonuçlar doğurmasını da engellemiş; bilim kendisini spekülasyonlardan bir türlü kurtaramamıştır. Böylelikle, tıp, astronomi gibi alanların dışında bilimin doğrudan uygulama alanı bulamaması, bilim ve bilimsel araştırma ile felsefenin sonunu hazırlamıştır. Bu durağan yapı, Abbasilerin son dönemlerine doğru kurumlaşan ve dinamizmini yitiren dinsel hukuksal yapıyla da desteklenmiştir. Nitekim 10-11. yüzyıllarda, içtihat kapısının kapandığı, geçmiş hukuk ekollerinin artık aşılamayacağı anlayışı[787] benimsenmeye başlanmıştır. Kuşkusuz, değişime, gelişime kapalı, dinsel zeminde yapılanan bir toplumda hukuksal yapının durağanlaşması oldukça doğaldır. Durağanlık, dini bilimlerde de egemen olmuş, önceki bilginlerin aşılamayacağı, onların her şeyi halletmiş oldukları inancı iyice pekiştirilmiştir. Bu yüzden, ortaçağ İslam dünyasında yazılmış hangi esere bakılırsa bakılsın, yazarların kendi dönemlerini yerdikleri, geçmişi ise yücelttikleri görülür. Aslında bu, geçmişi geleceğe taşımayı, geçmişi geleceğin zemini değil, şekli yapmayı arzulayan bir tutumdur. Bu tutum, selefi akımlarca sürekli Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn (seçkin halifeler) dönemine dönmeyi arzulamıştır. Bu anlayışa paralel olarak, her türden yenilik bidat ya da sapkınlık olarak düşünülmüş; özden sapma olarak değerlendirilmiştir. Bu yüzden İslam dünyasında ortaya çıkan

---

785) Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.97 vd.

786) A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, s.90.

787) Joseph Schatcht, *İslam Hukukuna Giriş*, s.59 vd.

her yenilik hareketi, orijinal bir düşünce savunmaktan çok geçmiş düşünce geleneğini yaşama geçirmeye çalışmıştır.[788] Kuşkusuz ticaret aristokrasisi, atölyelere yönelik, üretime dönük bir atılıma girebilseydi, toplumsal yapıdaki durağanlık, kendiliğinden kırılabilirdi. Ticaret yollarının uzun süre Müslümanların elinde kalmasına rağmen, böylesi bir girişimin güçlü bir yankı uyandırmaması, ticaret yollarının güvensizliği ve hanedanlığın kendisinin dışında güçlü kurum ve kişilere yer vermemesiyle ilişkilendirilebilir.

III.2.c. Kaprisli siyasal yaşam ve iktidar odaklılık

Felsefenin, bir bilimler sistemini de içermesi yüzünden ancak pratik gereksinime bağlı olarak yaşama imkânı bulması, çoğu kez de bu gereksinimlerin halifeler ve merkezi yönetimin temsilcisi olan valiler kanalıyla giderilmeye çalışılması, İslam dünyasındaki felsefecileri halifeler ve valilere bağımlı kılmıştır. Bu bağımlılık, iç çelişkili bir durumdur; zira bir yandan, felsefecilere kütüphane bulma, ekonomik açıdan refaha kavuşma imkânı verirken; öte yandan onları, özgür araştırma, bilgi için bilgi elde etme imkânından yoksun bırakmıştır. Bu durum, hanedanlık sistemini ve durağan toplumsal yapıyı eleştirmelerine neredeyse hiç olanak bırakmamıştır. Bu bakımdan İslam felsefecilerinin geliştirdikleri ütopik medeni siyaset anlayışının, halifelik, sultanlık ve saltanat odaklılığı aşamaması, hatta Fârâbî'nin reisül evvel olarak Hz. Muhammed'e, yine İbn Sînâ'nın Hz. Muhammed örnekliğinde geliştirdiği sânn (yasa koyucu) kavramıyla dine dayanması, saltanat yapısına hizmet etmenin dışında bir anlam içermese gerekir. Yer yer filozofların da kaleme aldığı Nasihatü'l-Mülük tarzı eserlerde, hükümdarlara tavsiyelerde ya da öğütlerde bulunulurken, kısmi eleştiriler görülse de, bunlar çok sathidir ve sultanın eylem alanını sınırlamaktan uzaktır. Bu açıdan, söz konusu yapıtlarda bilgelik, adalet ve şeriata vurgunun, sultan bakımından sadece nisbi bir sınırlama aracına dönüştüğü söylenebilir.

Halifelerin ve valilerin, iç ayaklanma, mezhep kavgaları ve entrikalar yüzünden sık sık değişmesi, bir önceki halife ya da valinin koruduğu felsefecinin ya da felsefi bilimlerle ilgilenen düşünürü, bir başkasının ideolojik, mezhepsel vb. nedenlerle cezalandırmasına ya da saraydaki itibarını yok etmesine sebep olmuştur. Hilmi Ziya Ülken bu bağlamda şunları söylemektedir:

---

788) Bernard Lewis, "Some Observations on the Signification of Heresy in the History of Islam", *Studia Islamica I*, 1953, s.52 vd.

> Selahaddin Eyyubi ve halefleri zamanında Mısır'da feylesoflar aleyhinde takibat başladı. Bu sülaleden el-Mensur zamanında feylosoflar hücum ve takibata uğradılar. Her tarafta camilerde Aristo, Farabi ve İbn Sina aleyhine vaazlar ediliyordu. 1192'de feylesof Errükn Abdüsselam'ın kitapları Bağdat'ta yaktırıldı. Bununla beraber daha evvel Abbasi halifeleri zamanında da feylesoflar aleyhinde takibat olduğu hakkında birçok rivayetler vardır. Halife el-Mütevekkil zamanında Yunan tercümeleri ve felsefi eserler men edildi. Bir müddet sonra felsefi araştırmalara imkân başlamış, hatta halifeler yine eski himayelerini göstermeye kalkmışlardı. El-Mutemed devrinde, tekrar memnuniyet başladı. Halife el-Mutezit, felsefe eserlerinin satılmasını men etti. Müşaviri olan feylesof Serahsi'yi öldürttü. Nitekim Mağrip'te İbn Rüşd ve arkadaşları aynı surette dini takibata uğradılar.(789)

Özellikle felsefeyle de ilgilenen ve sarayda görevli hekimlerin başı, halifenin ailesinden birisi hastalanıp, onu iyileştiremediğinde büyük belalara uğrayabilmiştir. Bu, iktidar eksenli düşünsel yapının tipik bir iç-çelişkisidir. Bu durumun nelere mal olduğunu görmek için Pervez Hoodbhoy'u dinlemek yararlı olabilir:

> Yöneticiler, en iyi bilginleri (ve filozofları) saraylarına çekmek için yarışıyorlardı. Kindî halife Me'mûn'un, Fahreddin Râzî de Sultan Mahmûd İbn Tukuş'un sarayındaydı. İbn Sînâ, çeşitli şehzadelere doktorluk, İbn Heysem danışmanlık yapmıştı. İbn Rüşd ise el-Mensûr'un hizmetindeydi. Hemen hemen ortaçağın en büyük bilginleri (ve filozofları) kendilerine mesleki ün, toplumsal saygınlık, kütüphaneler ve rasathaneler sağlayan ve belki de en önemlisi, cömertçe gelirler balışeden hanedanlık sarayıyla ilişki içindeydiler. Halifenin himayesi, bilginleri (ve filozofları), çalışmalarını dini gelenekten sapma olarak gören tutucuların şerrinden uzak tutmada da son derece önemliydi. (...) Hükümdarın himayesine bağlılık, aynı zamanda İslam bilim (ve felsefesi) açısından yapısal bir zaaftı. Haminin kişisel eğilimleri, egemen hanedanın talihi, saray hayatının entrikaları, desteklenen öğrenim türünü ve bilginlerin kaderini belirleyen önemli etkenlerdi. Yöneticilerin değişmesi, saray mensupları ve eski saray bilginleri için genellikle felaket demekti. Örneğin, Kindî gibi, Me'mûn'un sarayında yetişen akılcı bilginler, tutucu el-Mütevekkil'in halifeliği devralmasıyla kaçarak hayatlarını zor kurtardılar. (...) Ama her bilginin saraydan alelacele ayrılışının nedenleri her zaman ideolojik değildi. İbn Sînâ'nın yaşam öyküsü, bir filozof-hekimin hayatının pamuk ipliğine bağlı olduğunu göstermektedir. Özellikle de, sultanın ailesinden birisi tedavi edilemeyecek kadar hastaysa. İbn

789) Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, s.140.

> Sînâ'nın gece yarısı at üstünde kaçması, bazen bir derviş kılığına girmesi, saraydan saraya kaçarken yaşadığı maceralar, bir gerilim romanı gibi okunabilir. Fakat İbn Sînâ'nın dönemdaşları, onun kadar şanslı değillerdi. Bu yüzden de, bu dünyadan beklediklerinden erken ayrıldılar.(790)

İktidar odaklı yapı, kaprisli bir yapıdır ve bu yapı, filozofların kıskançlıklar, bireysel çekememezlikler, iktidara yakınlık kavgası gibi nedenlerle, fıkıh ve kelâmcılarca halifeye şikâyetlerine, bazen de halkın onlara karşı ayaklandırılmasına neden olmuş gibidir. Bu bakımdan İbn Rüşd'ün yaşamı ilginç veriler içermektedir. O, felsefeye ilgi duyan Ebû Yâkub Yusûf tarafından desteklenmiş; Aristoteles'i şerh etmeye yönlendirilmiş, ardından gelen Emir Yakûb b. Mansûr tarafından iltifat görmüştür. Hatta Emir'le arasının senli benli olduğu ileri sürülmüştür. Rivayetlere bakılırsa, Emir onun bir dediğini iki etmiyordu. Bu durum, hasetçi, kindar ve muhteris kelâmcı ve fıkıhçıları harekete geçirmiştir. İbn Rüşd aleyhine dedikodu yapmalarına ve onu çekiştirmelerine neden olmuştur. İbn Rüşd'ü kâfir ve zındık olarak o denli suçlamışlardır ki, karşıtları nihayet Emir'i de kendi taraflarına çekmeyi başarmışlardır. Fakihler, İbn Rüşd aleyhinde bulunurken, onun *Kuran*'ı ve şeriatı inkâr ettiğini ve Emir'i ve yönetimini aşağıladığını iddia etmişlerdir. Hatta onun yazdığı bir eserde, Emir Mansûr'dan Emiru'l-berreyn (Afrika ve Avrupa'nın sultanı) diye bahsetmesini, hasımları, Emiru'l-berber (Berber ve bedevilerin sultanı) şeklinde tahrif ederek sultana göstermişlerdir. Emir başlangıçta bunları ciddiye almamış olsa da, halkın galeyanı ve Emir'in de onlara şirin görünme arzusu İbn Rüşd'e karşı tavrını değiştirmesine neden olmuştur. Bu nedenle İbn Rüşd çeşitli sorgulamalara maruz kalmıştır. Halk arasında tarımsal mahsülleri ve nesli helak edecek derecede şiddetli fırtına olacak, bu fırtına Ad kavmine gönderilen şiddetli kasırgaya benzeyecek diye müneccimlerce bir düşünce yayılmış, bu sözler İbn Rüşd'e nakledilince, 'Ad diye bir kavmin varlığı bile gerçek değildir, onların helakından nasıl bahsedilir' dediği ileri sürülmüştür. Bu, İbn Rüşd'ün *Kuran*'ı reddediyor diye yorumlanmasına neden olmuş, halk galeyana gelmiş, bu durum, kitaplarının didik didik araştırılmasına yol açmıştır. Bu sırada, bir yapıtında 'Zühre'nin (Venüs) bir ilah olduğunda şüphe yoktur' ifadesine rastlanmış, bu söz Yunan filozoflarından birine ait olduğu halde sırf İbn Rüşd'ün el yazısıyla yazıldığı gerekçesiyle düşmanları bunu Emir'e arz etmişlerdir. Yine Aristoteles'in Kitab el-Hayavân şerhinde, zürafanın nerede yaşadığı ve nasıl doğduğu an-

790) Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, s.141.

latılırken, 'bir kere ben uzun ve akılsız olan zürafayı Merakeş'de Emir'in hayvanat bahçesinde görmüştüm' şeklindeki ifadesi, Emir'in aleyhine olarak yorumlanmış, sanki ona hakaret gibi lanse edilmiştir. Emir de onun muhakeme edilmesi emrini vermiştir.[791] Uludağ'ın da dediği gibi, Emir'in İbn Rüşd'e karşı tavrını değiştirmesinin esas sebebi siyasi olmalıdır. Bunun temelinde ise Muvahhidilerin hâkimiyetine İbn Rüşd'ün karşı olması dedikodularının yayılması veya o sırada savaş halinde bulunan Emir'in halkta uyanan memnuniyetsizlik ve rahatsızlığı yatıştırma düşüncesi yatıyor denilebilir. İşte bu tür nedenler yüzünden İbn Rüşd, Kurtuba kadıları ve fıkıh hocaları tarafından muhakeme edilmiş, fikir ve düşüncelerinin küfür olduğu kararı verilmiş, kitapları lenetlenmiştir. Bu muhakeme sonucunu esas alan Emir, onu Yahudilerin meskûn olduğu Elisana'ya sürmüştür. Ardından her yerde okunmak üzere, onun kâfir olduğunu, görüşlerinin şeriat aleyhine olduğunu ileri süren bir tebliğ yayınlanmıştır. Tebliğ yayınlanmakla kalınmamış, Kurtuba camiinin eşiğine oturtulup, camiye girip çıkanlara 'bu kişi zındıktır, dinsizdir, muattıladandır, öldürülmelidir' diye yüzüne tükürtülmüştür.[792] Uludağ, İbn Rüşd'ün başına gelenleri aktardıktan sonra şöyle der:

> Herhalde İbn Rüşd'ün baskı altında tutulmasının asıl sebebi, Emir'in, Kastilya kralı IX. Alphonse ile harp halinde oluşu sebebiyle halka ve ulemaya karşı şirin görünmek ve onları razı etmek arzusudur. Fakat ulema niçin İbn Rüşd'ün aleyhinde bulunuyordu, sorusunun cevabı önemlidir: Bu dönemde felsefe ve mantık aleyhindeki kuvvetli bir cereyanın varlığı bilinmektedir. Emir Hişam zamanında Hacib Mansur felsefe, mantık ve astronomiye dair yazılan kitapları toplatmış, bazılarını Kurtuba meydanında yaktırmış, bazılarını kuyuya attırmıştı. Bazı kitaplar da oraya buraya dağılmış ve sokaklarda çok ucuza satılmıştı. Emir Abdulmümin ve onun yerine geçmiş olan Emir Yakub Mansur ilmi himaye etmişlerdi. Ancak bu ikinci Mansur çok geçmeden tasavvufa intisab ederek felefe ve mantık kitaplarından bir tane bile bırakmamaya azmetmiş, bu maksatla felsefi eserleri yaktırmış, kitapçılarda bir tane felsefe kitabı bırakmamış ve bunların okunmasını herkese yasaklamıştı. O derece ki, adeta Endülüs'te mantık kelimesini ağıza almak ve söylemek bile suç olduğundan mantık yerine mef'il kelimesi söylenir, vezinden mevzun kastedilir olmuştu (bak. *Mevzuatu'l-ulûm*, I, 57). Böyle bir ortamda İbn Rüşd, Eş'arîliği şiddetle tenkit edince, başta kelâmcılar ve fakihler olmak üzere, Gazzâlî'nin fikrine bü-

---

791) Süleyman Uludağ, "İbn Rüşd'ün Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Din-Felsefe İlişkisi", *Din-Felsefe İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, s.14-17.

792) Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd'ün Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Din-Felsefe İlişkisi*, s.16.

> yük değer veren Muvahhidiler, felsefenin aleyhine dönmüşlerdi. Bu hareketin baş hedefi ve ilk mağduru da tabiatıyla İbn Rüşd olmuştu.[793]

İktidar odaklılık, M. Faucault'nun bilgi-iktidar ilişkisi[794] bağlamında düşünüldüğünde, önemsenen bilginin ve felsefi anlayışın iktidarların değişen ideolojilerine koşut olarak köklü bir dönüşüme uğrayacağını kaydetmek anlamlı olacaktır. Bunun en ilginç örneğini, felsefe ve felsefi bilimlerin bâtini anlayışa felsefi tutamak sağlaması ve 10-11. yüzyıllarda yoğunlaşan Sünni-Bâtıni çatışmasının yoğunlaşması yüzünden, Abbasilerin son dönemi ile Selçuklularda, felsefenin dışlanıp, devletin resmi ideoloji olarak Sünniliği benimsemesinde ve kurulan Nizamiye medresesinin temeline Eş'arîliğin oturtulmasında görmek olasıdır. Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'nin ve ardından Gazzâlî'nin siyasetteki etkinlikleri ve özellikle Gazzâlî'nin siyasi desteği arkasına alarak filozoflara ve Bâtınilere yönelttiği eleştirilerini bu bağlamda değerlendirmek daha doğru olsa gerekir.

III.2.d. Fıkıh-kelâm karşısında meşruiyet sorunu

İslam kültüründe, felsefenin yaşadığı en önemli sorunlardan bir tanesi de meşruiyet sorunu olsa gerekir. Bu sorunun temelinde kuşkusuz, İslam toplumunda felsefenin yabancı bir disiplin olarak görülmesi, filozofların, seçkincilik-sıradancılık öğretileri uyarınca, felsefeyi seçkinlerin, dini ise hikaye, mesel ve simgeler içermesi yüzünden halkın hakikati biçiminde konumlandırmaları, yer yer Fârâbî örneğinde görüldüğü gibi, filozofu peygamberden üstün tutmaları, din ve felsefeyi uzlaştırmak adına bâtini yorumlara yönelmeleri, dinsel bir yaşam sürmemeleri, savundukları onto-kozmolojinin evreni öncesiz sayması, determinist bir süreç öngörmesi, Tanrı'yı özgür bir varlık olarak değil, kurallara uyan ilkeli bir varlık olarak tasarlamaları gibi kimi unsurlarının kelâmî ve İslamî doktrinlerin dokusuyla uyuşmaması yatmıştır. Bu durumlara tanıklık eden 10. yüzyıla ait bir metinde felsefe ve filozoflarla ilgili şöyle denilmektedir:

> İslamın ilk asrında yani sahabe döneminde felsefe mi vardı? Tabiînin (sahabeleri takip edenlerin) felsefeyle ne ilişkisi var? Anılan kurtuluş ve mutluluk döneminde, nasıl oldu da, önemli bir sorun birinci, ikinci, üçüncü nesillere ve günümüze kadar İslam toplumunda gizli kaldı? Hâlbuki onlar arasında

---

793) Süleyman Uludağ, *İbn Rüşd'ün Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Din-Felsefe İlişkisi*, s.17.

794) Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çeviren: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 2006, s.65.

> fakihler, zahit, âbid ve takvâ sahipleri, dünya ve ahiret hakkında kılı kırk yaran düşünürler vardı. Gerçek niyetinizi gizlediniz, kovasız, ipsiz su çekmeye kalkıştınız, zayıf ve tutarsız görüşlerinizi kanıtlamaya çalıştınız. Tanrı'nın değersiz kıldığını yüceltmek, O'nun yücelttiğinin değerini düşürmek istediniz. Tanrı'ya üstün gelinemez, tam tersine O, her işi (emr) yerine getirmeye kadirdir, O kesinlikle dilediğini yapar. (...) Aranızda kim Musa'nın asasının yılana dönüştüğünü, denizin yarıldığını, koltuğun altındaki elin kusursuz bir biçimde bembeyaz çıktığını, bir beşerin topraktan yaratıldığını, bir insanın tutuşturulmuş ateşe atıldığı halde o ateşin serin ve esenlik haline geldiğini (...) kabul ediyor? Hile ve aldatmayı bırakın, zahir ve batın ayrımından vazgeçin. (...) Bununla birlikte hiçbir dinin dindarından, o dinin kurucusunun felsefeye davet ettiğini, onun Yunanlılardan öğrenilmesini istediğini duymadık. Musa, İsa, İbrahim, Davut, Süleyman, Zekeriyyâ ve Yahya'dan Hz. Peygambere gelinceye kadar bu konuda filozoflara gönderme yapanlarla karşılaşmadık.[795]

Aynı tutumun örneklerini Gazzâlî'de de görmek olasıdır. Onun daha önce değindiğimiz felsefecilere ilişkin çözümlemesi, kelâm ve fıkıhla, felsefe arasındaki ideolojik kırılmalara işaret etmesi açısından oldukça anlamlıdır. O, döneminin felsefesini eleştirmekte, filozofları dinsizlik ve bidate sapmakla suçlamaktadır. Onun kullandığı terminoloji, küfür, bidat söylemi fıkhi bir terminoloji olsa da, tartışmaların içeriği, kelâmi dünya görüşü ile felsefi dünya görüşünün çatışmasının köklü ipuçlarını verir. Çünkü tartışmalardaki son dört konu nedensellik, bilim sınıflaması ve nefs öğretisiyle ilgili olmasına rağmen ilk on altısı tamamen filozofların ilahiyata ve onto-kozmolojiye ilişkin görüşlerini kapsar. O, açıkça, filozofların rasyonel ilahiyatlarının İslam'la örtüşmediğini, bu türden rasyonel bir metafiziğin dokusunun İslam'la uyuşmadığını ileri sürer. Bu belirlenimlere rağmen, Gazzâlî, kelâmcılarla felsefeciler arasında cereyan eden, nahiv mi, mantık mı sorunsalında, mantıktan yana tavır alır; filozofların tasavvufçularca da benimsenen epistemolojilerini onaylar, ahlak ve siyasete ilişkin kimi doğru görüşlerinin zaten dinlerden çalındığını iddia ettiği için onları da söylemine dâhil eder. Gazzâlî'den sonra kelâm geleneği, sünnileştirilmiş tasavvufa ek olarak felsefenin Sünni teolojiye aykırı olmayan diğer görüşlerini de kuşatarak Fahrettin er-Râzî, Îcî vb. düşünürlerde gelişimini sürdür. Bu anlamda İslam dünyasında Gazzâlî'yi felsefeyi yok eden birisi olarak görmek yerine, onu İslamileştiren birisi olarak görmek daha doğrudur. Gazzâlî'den sonra,

---

795) Tevhîdî, *el-İmtâ' ve el-Müânese*, , cilt: II, nşr.: A. Emin-A. ez-Zeyn, Kahire 195, s.14, 17.

İslam'ın batısında İbn Rüşd felsefeyi savunup kelâmî dünya görüşünü eleştirse de, Gazzâlîci bireşim, tarihsel gelişimini sürdürmüştür. Bu, halkın ideolojisinin Gazzâlî eliyle geliştirilerek seçkinci bir forma sokulduğuna işaret etmektedir. İslam kültüründe ideolojik çatışma kesintisiz devam eder; selefi eğilimli İbn Teymiye, hem felsefeye hem kelâma hem de tasavvufa yüklenir ve hatta Gazzâlîci bireşimi dinden sapma olarak görür; ancak, bu hareketin güçlü bir yankı uyandırdığı söylenemez.

III.2.e. Hoşgörüsüzlük ve tekfirle suçlama

Söz konusu ideolojik çatışma, felsefe ve felsefeciler adına hoşgörüsüz bir toplumsal ortamın doğmasına neden olmuş gibi görünmektedir. Bu siyasal atmosferde, felsefecilerle ilgili pek çok fetvalar verilmiştir. Bu fetvalarda İslam kültürünün aydınlık yüzünü temsil eden ve bugün İslam kültür ve uygarlığı adına isimleri ön plana çıkarılıp övülen filozof ve biliminsanları, genellikle ilhâd, zındık, küfr vb. sözcüklerle bir arada anılırlar. Nitekim büyük fıkıhçılardan Şafiî, Ebu Hanife, Malikî, Ahmet b. Hanbel, Zerkeşî, İbn Salah, İbn Nuceym, Şirbinî, Buhutî; yine büyük kelamcılardan, Bâkillanî, Cüveynî, Gazzâlî, İbn Teymiye vb. felsefeyle uğraşmanın ilhad, zındıklık ve küfür olduğuna hükmeden fetvalar vermişlerdir. Bu hoşgörüsüz ortamın oluşumunda, iktidara yaklaşma kaygısının ve İslam kelâmcılarının ve fıkıhçıların din odaklı yaklaşımlarının güçlü bir payı vardır. Dinsel temelde yapılandırılan anılan hoşgörüsüzlüğü 10. yüzyıla ait bir metinde Kindî ekolüne bağlı bir filozof olan Amirî aleyhindeki şu ifadeler açıkça belgelemektedir:

> Felsefe ile ilgilenen Âmirî (...) öldürülmekten korktuğu için köşe bucak kaçmakta, bazen İbn el-Amidî'nin çevresinde saklanmakta, bazen Nişabur ordu komutanına sığınmakta, bazen de İslam'ı savunan kitaplar yazarak halka yaklaşmak istemektedir. Bununla birlikte dinsiz/mülhid olarak suçlanmaktadır. Âlemin ezeliliği, heyûla, sûret, zaman, mekân ve hezeyan kabilinden buna benzer sözler sarf etmekle suçlanmaktadır. Oysa Tanrı kitabında ne bunlarla ilişkili bir şey söylemiş, ne O'nun resulü böyle bir şey öğretmeye kalkışmış, ne de ümmeti o konularda görüş bildirmiştir. Bununla birlikte o, bidatçi olan herkesi avutmakta, zındıklıkla suçlananların hepsi onun meclisine devam etmekte, o da her zahirin batını ve her batının zahiri bulunduğunu iddia edenlere kendi fikirlerini aktarmaktadır.[796]

---

796) Tevhîdî, *el-İmtâ' ve el-Müânese*, s.15-16.

Gazzâlî'nin filozoflara yönelik öncü fetvası,[797] İbn Salah (ö. 1245)[798] ve İbn Teymiye (ö. 1328)'nin[799] fetvalarında zirveye ulaşır. Kuşkusuz dinsizlikle suçlama, suçlanan kişi ve düşünceleri, toplumsal açıdan mahkûm etmeye dönüktür. Bu açıdan Gazzâlî, İbn Salah ve İbn Teymiye'nin filozofları siyasal ve teolojik nedenlerle dinsizlikle suçlaması oldukça önemli etki uyandırmıştır.[800] Dinsizlikle suçlama (tekfîr), ortaçağ İslam dünyasında, bir cedel yöntemidir ve hasmı yenmek ya da susturmak açısından önemli bir işleve sahiptir. Çünkü dinsizlikle suçlama halkı kışkırtmada, yöneticilerle onları koruyan filozofların aralarını açmada önemli bir araçtır. Öte yandan şer'î açıdan da önemli sonuçları vardır. Birisine ortaçağ İslam dünyasında dinsiz demenin hukuksal sonuçlarını görmek için Gazzâlî'yi dinlemekte yarar vardır. O şöyle demektedir:

> Dinsizlikle (küfr) itham etme, dinsizlikle suçlananın malının alınması, kanının dökülmesi, cehennemde ebedi olarak kalmasına hükmedilmesi gibi önemli hukuksal sonuçlar doğuran şer'î bir hükümdür.[801]

İbn Salah'ın fetvası, toplumsal dışlamaya ve ötekileştirmeye çanak tutması açısından Gazzâlîci anlayışı pekiştirmekte ve yöneticilere onları korumama görevi yüklemektedir. Onun fetvası oldukça ünlüdür; bu yüzden ondan kimi çarpıcı noktaları aktarmak yararlı olabilir. Onca felsefe ve felsefî bilimler, aptallığın temelidir; tüm yanlışlıklar ve sapkınlıklar ondan kaynaklanmaktadır. Felsefe ve felsefî bilimlerle uğraşan şeriatın güzelliklerini görmez olur; zira onunla uğraşan Tanrı'dan uzaklaşır ve şeytana yaklaşır. Dolayısıyla felsefeye ilişkin şeylerle meşgul olmak şer'an caiz değildir. Şeriat ve şer'î bilimler tamamlanmıştır; bu bilimlerin önderleri, ortada ne mantık ne de felsefe varken, gerekli olan bilimleri tüm derinliğiyle ortaya koymuşlardır. Bir faydası olduğuna inanıp, felsefe ve mantıkla uğraşanın şerrinden Müslümanları korumak sultana düşer. Sultan böylelerini medreselerden çıkarıp uzaklaştırmalı, hâlâ aynı şeyle uğraşıp uğraşmadıklarını takip ettirmelidir.[802] Onun ön yargılarla dolu fetvası şöyledir:

---

797) Gazzâlî, *el-Munkiz*, s.7-8.

798) Tevfik et-Tâvil, *Kıstâs es-Sırât ed-Din ve el-Felsefe*, Kahire 1979, s.132 vd.

799) Kazım Sarıkavak, "İbn Teymiyye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar", *Felsefe Dünyası*, sayı: 24, Bahar 1997, s.63-72

800) Fazlur Rahman, *İslâm*, s.172 vd.

801) Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika Beyn'el-İslam Ve'z-Zendeka (İslam'da Müsamaha)*, çeviren: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınlan, İstanbul 1990, s.56.

802) Tevfik et-Tâvil, *Kıstâs es-Sırât ed-Din ve el-Felsefe*, s.132 vd.; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.23-24; Ali Ebû Mulhim, *el-Felsefe el-Arabiyye*, s.21.

Soru: (...) İbn Sina'nın eserleriyle uğraşmak, kitaplarını incelemek caiz midir? Yine onun ulemadan olup olmadığına inanmanın hükmü nedir? Cevap: Bu caiz değildir. Kim bunu yaparsa, dinini yitirir ve büyük bir fitneye maruz kalır. O ulemadan değildir; aksine insan şeytanlarından bir şeytandır. (...) Soru: Mantık ve felsefe öğrenimi ve öğretimi ile uğraşanlar hakkında ne dersin; mantık biliminin özlü ve ayrıntılı bir biçimde öğrenimi ve öğretimi şeriat açısından mubah mıdır; sahabe, tabiun, selefi salihten müçtehid imamlar felsefe ve mantık öğrenimi ve öğretimi konusunda neler söylemişlerdir; şer'î hükümlerin ispatında mantık biliminin terimlerini kullanmak caiz midir; şer'i hükümlerin buna gereksinimi olup olmadığı konusunda ne diyorsun; mantık ve felsefenin açıkça öğretimini yapanlar karşısında gerekli olan nedir; bir sultan, kendi döneminde kimi şehirlerde (bilâd) kimi şahısların felsefe eğitim ve öğretimiyle uğraştıklarını, kitaplar tasnif ettiklerini ve medreselerde ilim öğrettiklerini görürse ne yapmalıdır; sultanın, bu şehirlerdeki felsefecileri azletmesi ve insanları onların şerrinden koruması gerekir mi? Cevap: Felsefe aptallığın ve çözülüşün temelidir (üss es-sefeh ve el-inhilal). Tüm sapıklıkların, başkaldırının, zındıklıkların ve yanlışlıkların nedenidir (madde). Felsefeyle uğraşan kişi, şeriatın güzellikleri ve açık kanıtları karşısında kör olur; felsefe öğrenen ve öğreten sapıtır ve haktan uzaklaşıp şeytanı önder edinmiş olur. (...) Mantığa gelince, o da felsefenin girişidir; şerrin girişi de şerdir. Dolayısıyla, onun öğrenim ve öğretimiyle uğraşmak da şer'î olarak caiz değildir. Ne sahabe, ne tabiin ne selefi salihin ne de müçtehit imamlar onu mubah saymışlardır.(...) Şer'î bilimlerdeki araştırmalarda mantık terimlerini kullanmaya gelince, şer'î bilimlerin -Tanrı'ya hamdolsun ki- mantık ve terimlerine gereksinimi yoktur. Mantıkçıların tanım ve kesin kanıtla (burhan) ilgili iddiaları geçersizdir. Şeriat ve şer'î bilimler tamamlanmıştır; şer'î bilimlerin öncüleri, ortada ne mantık ne de felsefe varken, gerekli olan bilimi bütün derinliği ve ayrıntısıyla ortaya koymuşlardır. Bir yararı olduğunu düşünüp felsefe ve mantıkla uğraşanların, onu öğrenen, öğreten ve bu konuda kitaplar yazanların şerrinden Müslümanları korumak sultana düşer. Sultan bunlarla uğraşanları soruşturup medreseden çıkartmalı, hâlâ aynı şeyle uğraşanlar varsa, onları takip ettirmeli, filozofların inançlarına bağlı olduğunu söyleyenleri ise İslam ve kılıç arasında tercihe zorlamalıdır.[803]

İbn Teymiye'nin felsefeye saldırısı, İbn Salah'ınkinden hiç de geri kalmaz. O da şöyle der:

Felsefecilere gelince onların durumu, Yahudiler ile Hıristiyanların durumundan da kötüdür. Çünkü onlar, berikilerin cehalet ve sapıklığı ile ötekilerin facirlik ve zalimliklerini bir araya getirerek cehalet ve zalimlik alanında Ya-

803) İbn Salah, *Fetavâ İbn Salah*, Beyrut 1986, s.94-97.

> hudileri ve Hıristiyanları geride bıraktılar. Nedenine gelince onlar, mutluluğu, sadece gerçeği bilmeye bağlı saydılar, insanın varlık âlemi ve akıl prensipleri ile uyum içinde bilgi sahibi olmasını mutlu olması için yeterli gördüler. Arkasından da Tanrı'nın zatı, isimleri, sıfatları, melekleri, kitapları, peygamberleri, yarattıkları ve emirleri hakkında çok zayıf bilgilerle yetindiler. Böylece cahillikleri bilgilerinden daha büyük ve sapıklıkları hidayetlerinden daha baskın oldu. Başka bir deyişle, basit cehaletle katmerli cehalet arasında dönüp dolaşır oldular. Çünkü onların tabii bilimler ile matematik alanında söyledikleri sözler nefsin kemalini sağlayamaz, bu konuda yararlı da değildir.(804)
>
> Filozoflar, Müslüman değildirler; onlar Yahudi ve Hıristiyan da değildirler; aksine müşriklerin durumu bile onlardan daha iyidir. (...) Kelâmcılar, açık sapıklıkları (ilhad) ve İslam'a muhalefetleri nedeniyle, evrenin öncesiz olduğu, Tanrı'nın tikellere dönük bilgisini yadsıdıkları ve ahreti reddettikleri için onları reddettiler. Bu üç meselede Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*'de onları dinsizlikle suçladı.(805)

İslam toplumunda felsefe ve felsefi düşünceye karşı hoşgörüsüzlük fetvalarla sınırlı kalmamış, kimi düşünürlerin farklı görüşleri nedeniyle öldürülmesine, linç edilmesine ve işkence görmesine de neden olmuştur. Cad b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Hallac-ı Mensûr, Suhreverdî, İbn Mukaffâ, Beşşâr b. Bürd gibi insanlar düşünceleri yüzünden hayatlarından olmuşlardır. Aynı hoşgörüsüzlük yüzünden, Kindî'nin elinden kitapları alınarak yakılmış, büyük bir halk yığınının önünde, 60 yaşlarında iken kırbaçlanmış; bu olay üzerine en verimli döneminde depresyona girmiş ve sessizliğe gömülmüştür. Ebu Bekr Zekeriyyâ er-Râzî, bir rivayete göre, düşünceleri yüzünden hükümdarın kitapla kafasına vurması sonucu gözlerini yitirmiştir. Bu durum onun yaşam sevincini kırmış; bir hekim dostu, gözlerini tedavi edebileceğini söyleyince, 'bu dünyayı yeterince gördüm' deyip tedaviyi reddetmiştir.(806) İbn Rüşd, *Kuran*'da geçen Ad kavminin yaşamamış olduğunu söylemesi, Venüs'ün tanrısal bir varlık olduğunu iddia ettiği gerekçesiyle kitapları elinden alınıp yakılmış, sonra da sürgüne gönderilmiştir.(807) Benzer durumla-

---

804) İbn Teymiye, *İman Üzerine*, çeviren: Salih Uçan, İstanbul 2002, s.189.

805) İbn Teymiye, *er-Redd alâ el-Mantıkıyyûn*, Bombay 1949, s.244.

806) Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, s.166-167. Ebû Bekr Zekeriyyâ er-Râzînin kör olmasıyla ilgili başka rivayetler de aktarılır. *The Spiritual Physick of Rhazes*, Önsöz, trs.: A. J. Arberry, London 1950, s.6.

807) Ahmed Fuadel-Ehvani, "İbn Rüşd", *İslam Felsefesi Tarihi*, cilt: II, çeviren: İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s.166-167.

rın, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin de başına geldiği bilinmektedir. Bu bağlamda Sünnî iktidarlarla Şii iktidarlar arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir. Şii yönetimlerde ve Şii toplumlarda, bilim ve felsefeye Sünniler kadar hoşgörüsüz yaklaşılmamıştır. Bunun nedeni, büyük bir olasılıkla, Şii inanç sisteminin, başlangıçtan beri batînî (içsel) yorum geleneği ve felsefeyle ilişki içerisinde olmasıdır. Bu yüzden Sünni çevrelerde baskıya uğrayan kimi düşünürler, Şii iktidarlara sığınmışlar ve orada çalışma imkânı bulmuşlardır. Bu nedenle Sünniler arasında felsefe kaybolduğunda, Şiiler arasında belli ölçülerde yaşamaya devam etmiştir.[808]

Felsefe savunucusu olarak karşımıza çıkan ve Gazzâlî'nin *Tehâfüt el-Felâsife* adlı yapıtına *Tehâfüt et-Tehâfüt* adlı yapıtıyla yanıt veren İbn Rüşd'ün, yer yer hasımlarını dinsizlikle suçlaması 'her insanın şeriatın ilkelerini kabul etmesi, onlara uyması ve onları koyan birini önder olarak kabul etmesi gerekir; onları inkâr etmek ve onlar üzerinde tartışmaya girmek, insan varlığını anlamsız kılar; işte bu nedenle zındıkları öldürmek gerekir' söylemi[809] hoşgörüsüzlüğün ideolojik çatışmalar yüzünden İslam kültüründe ne denli pekişmiş olduğunun ilginç bir göstergesi olsa gerektir.

Felsefi bir toplum ve siyaset teorisi geliştiren İbn Haldun bile bastığı dalı kesercesine, felsefe ile ilgili olarak şöyle der:

> Felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadına dair (felsefeye ve filozoflara reddiye): (...) Felsefenin zararı ise malumunuz olan hususlardır. Şu halde onu tetkik eden bir kimse, gücü yettiği nisbette onun zararlarından sakınmalıdır. Onu tekik etmek isteyen kimse, şer'i ahkâmla dolu, tefsir ve fıkha vakıf olduktan sonra tetkik etmelidir. İslami ilimlerden habersiz olan kimse, bunun üzerinde düşünmemelidir. Çünkü böyle bir kimsenin onun tehlikelerinden emin olması nadir görülür.[810]

Filozoflar ve felsefe konusunda verilen fetvalar, dini sapkınlıkla ithamlar İslam kültüründe aralıksız devam etmiş gibi gözükmektedir. Öyle ki, İlhan Kutluer'in de belgelediği gibi, felsefe, din karşıtı-yıkıcı bir düşünce, şeytanî bir yol olarak konumlandırılmış; filozoflar putperestlik, cehalet, zındıklık, ilhad vb. niteliklerle bir arada anılmıştır. Bu nitelikleri gündeme getirilerek Kurtubî (öl. 1273), İbn Kayyim el-Cevziye (öl. 1350), Maliki fakih İbn Cüzey (öl. 1340), Maliki fakih Şatıbî (öl. 1388), İbn Hacer el-Askılanî (öl. 1449), Ebu's-

---

808) Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıcından İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, s.63 vd.

809) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, s.638-639.

810) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s.950, 956.

Suud Efendi (öl. 1575), Hanefi fakih İbn Nüceym (öl. 1563), Buhutî (1641), İbn Abidin (öl. 1784) vb. düşünürler, dönemlerinde var olmayan geçmişte kalmış felsefe ve filozoflara cephe almışlar, haklarında fetvalar vermişlerdir.[811]

Felsefe karşıtlığının, felsefeyi küfürle suçlamanın şiirlere ve özlü sözlere bile sirayet ettiğini söylemek gerekir. Fazlur Rahman'ın Sünniliğin felsefeye bakışını yansıttığını söyleyerek aktardığı Abdu'l-Aziz Pahraravî'nin (öl. 1823-24) şiiri bunun ilginç bir örneğini sunmaktadır:

Ey Hint uleması, Tanrı size uzun ömürler versin!
Ve Tanrı'nın inayetiyle hastalığınız iyileşsin.
Siz, aklî bilgiyle bu inayete erişmeyi umuyorsunuz;
Ben, gerçekten, ümidinizin boşa çıkacağından korkuyorum.
Çünkü ne Esirüddin'nin eserlerinde Hidayet,[812]
Ne de İbn Sina'nın İşaretler'inde sizin Şifa'nız[813] için ümit vardır.
Sadra'nın Şerh'inde[814] sadra şifa olmayıp,
Hakikatte senin zihninin yorgunluğunu artırır.
Işıldayan Güneş[815] parladığında bile ışıksızdır;
Zekâlarınızı gece gibi muğlaklaştırır ve karanlıklaştırır.
Süllem'iniz[816] sadece sizi aldatmaya yarar,
O sizi yücelere çıkarmaz.
Küfür ilimlerini şeriat olarak aldınız,
Yunan filozoflarını da peygamberiniz.[817]

III.2. f. Medreseleşme ve statükolaşma

Bu ilginç bir durumdur; çünkü İslam dünyasında yetişmiş önemli filozofların hiçbirisi medresede yetişmemiştir. İslam kültüründe medrese geleneği önce Şiilerde görünmüş, sonra 10-11. yüzyıllarda Şiiliğin egemenliğini kırmak için Sünnilerde işlevsellik kazanmıştır. Sünni Medreseler, Şii-bâtını tehlikesi karşısında, Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî ile birlikte Eş'arî teolojiye yönelmiş, felsefe ve felsefi bilimler o dönemlerde teröre bulaşan ve dailik

---

811) İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayınları, İstanbul 2012, s.183 vd.

812) Mufaddal b. Ömer el-Ehberî'nin *Hidayetü'l-Hikme* adlı yapıtına gönderme yapılmaktadır.

813) İbn Sina'nın *el-İşarat* ve eş-*Şifa* adlı yapıtlarına gönderme yapılmaktadır.

814) Molla Sadra'nın İbn Sina şerhine atıf yapılmaktadır.

815) Molla Mahmud Canpuri'nin *eş-Şemsü'l-Bâziga* (Işıldayan Güneş) adlı yapıtına gönderme yapılmaktadır.

816) Muhibbullah el-Bihari'nin *Sullem (Merdiven)* adlı yapıtına gönderme yapılmaktadır.

817) Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, s.68-69.

örgütüyle İslam dünyasında yayılmaya çalışılan bâtiniliği, dolayısıyla Şiiliği desteklediği inancıyla dışlanmış, bilim de felsefenin içinde yer aldığından o da sekteye uğramıştır.[818] Durumu daha iyi anlamak için Remzi Demir'e kulak vermek gerekmektedir:

> Bilindiği üzre, İslam dünyasında Selçuklular'dan önce de medreseler vardı; ancak gerçek anlamda ilk medrese, büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk tarafından Bağdat'ta kuruldu (1066); daha sonraki yıllarda, giderek kurumsallaşan ve yaygınlaşan medreseler, Selçuklular'dan Osmanlılar'a aktarıldı. Medreseler iki amaçla kurulmuşlardı: 1-) Resmi İslam anlayışı olan Sünnilik'i savunacak ve taşıyacak müderrisler ve kadılar yetiştirmek ve 2-) devlet çarkını çevirecek memurları eğitmek. Bu maksatların gerçekleştirilebilmesi için, doğal olarak nakli ilimlerin ve özellikle de bunlardan fıkhın, yani İslam hukukunun öğretimine ağırlık verilmiştir; akli ilimlerden (yani felsefi bilimler), mantık, aritmetik gibi ilimlerin, sadece nakli ilimlerin gerektirdiği ölçüde öğretildiği anlaşılmaktadır.[819]

Remzi Demir'in çok haklı olarak değindiği medreselerin iki amacına bir üçüncüsünü daha eklemek gerekmektedir. Bu üçüncü amaç ve belki de Sünni medreselerin esas kuruluş amacı, henüz Müslüman olmuş Türkleri, Şiilere kaptırmamak, onları Sünnileştirmektir. Bu anlamda medreselerin köklü bir ideolojik kuruluş nedenleri vardır ve bu ideolojik temel, anlaşıldığı kadarıyla batıniliğe eğilimli felsefeye de cephe almayı zorunlu kılmıştır. Zira İslam dünyasında felsefeciler, baskılar yüzünden ezatorik bir dil kullanmışlar, düşüncelerinin dinsizlik olarak görüldüğü bir ortamda, dini simgelere indirgeyerek, dinsel metinlerle kendi düşünceleri arasında bir bağ kurmuşlardır.

Bilindiği gibi Şii-Bâtıni hareket de, bu anlamda Bâtıni yoruma yönelmiş bir harekettir ve Gazzâlî'den ve felsefeyi eleştiren kimi düşünürlerden anladığımız kadarıyla Şii-bâtıniler bu anlamda felsefeden etkin bir biçimde yararlanmışlardır. Bu yüzden Bâtınilikle mücadele zorunlu olarak, felsefeyi ve filozofları eleştirmeyi ve onların öğretilerini medreseden dışlamayı zorunlu kılmış gibidir. Gazzâlî, Bâtıniliği bir ağaç olarak kabul edersek, temelinin felsefe olduğunu; temel kurutulmadan ağacın kurutulamayacağını açıkça deklare etmiştir. Fazlur Rahman'ın da haklı olarak belirttiği gibi, Gazzâlî'nin filozofların bilimsel yapıtlarını bile çalışmaktan caydırılması

---

818) Mehmet Dağ ve H. R. Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*, MEB Yayınları, Ankara 1974, s.113 vd..

819) Remzi Demir, *Osmanlılar'da Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Epos Yayınları, Ankara 2001, s.32.

gerektiği şeklindeki fikri, Sünni aşırılığın pozitif bilime ve aynı zamanda kendisine vurduğu en büyük darbe olmuştur. Bu darbenin etkileri sonraki Sünni kuşaklarda güçlü bir yansıma bulmuştur. Yine ona göre, düşünürlerin yetiştirildiği tek yer olan medreseler -İslam âlemindeki sistematik kuruluşlarından beri- böylelikle salt düşünceden arındırılmışlardır.[820]

III.2.g. Pragmatik düşüncenin egemen olması

Daha önce İslam kültürüne felsefenin girişinde temel nedenin pratik gereksinimleri karşılamak olduğuna değinmiştik. Eğer felsefe salt bir düşünce biçimi olsa ve felsefi bilimleri içermeseydi belki de İslam kültüründe hiç yaşam bulamayabilirdi. Eğer İslam kültüründe, kimi filozoflar yaşama imkânı bulmuşlar ise, bu felsefe yaptıkları için değil, daha çok tabip, astronom, matematikçi olarak önemsendikleri içindir. Pragmatik nedenlerle yaşam bulan felsefe ve felsefi bilimler, pratik ihtiyacı gören birikim oluşunca, dinamizmini yitirmişe benzemektedir. Burada daha önce sözünü ettiğimiz, feodal toplumlardaki gereksinimlerdeki sınırlılık ve gereksinimi karşılayan yapılar karşısındaki aşılamazlık duygusuna yeniden atıf yapmak gerekir. Bu anlamda, 12-13. yüzyıllardan sonra İslam kültüründe teolojide Gazzâlî'nin, felsefede de İbn Sînâ'nın otoritesini anımsatmak yeterlidir. Artık özgün üretimler sona ermiş, şerhler ve haşiyeler dönemi başlamıştır. İmparatorluklaşma zirveye ulaşıp, bu yapıyı destekleyen bir birikim oluşunca, siyasi-toplumsal yapıyı sarsacak ve yeni yapılara yol açacak çalışmalara siyasal nedenlerle ket vurulmuş, artık yöneticiler felsefe ve felsefi bilimlerden desteklerini çekmişlerdir. Bunun temel nedeni, sonraki dönem felsefi tartışmaların spekülasyona dönük oluşu ve pratik yararının oldukça sınırlı olması ya da kimi kez hiç olmamasıdır. Nitekim pratik yararı olan felsefi bilimlerden, tıp, matematik, astronomi vb. belli ölçülerde devam etmiştir. Bu açıdan pragmatizm iç-çelişkilidir ve bilimi ve felsefeyi pragmatist bir temele oturtmak bilim ve felsefenin geleceği konusunda ve özellikle teorik bilimlerde ve felsefede sıkıntılar doğurabilir. İslam'ın klasik çağı bu açıdan ilginç bir örnek görünümündedir. Bu pragmatizm sadece felsefe ve felsefi bilimleri değil, dinsel bilimleri de etkilemiştir. İslam kültüründe pragmatizmin kökleşmesinde Gazzâlî'nin oluşturduğu bireşimin etkisine özel olarak değinmek gerekir. O, öte dünyacı ve mistik pragmatist yaklaşımıyla tüm düşünsel etkinliklere

820) Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, s.72.

bir sınır koyar, amacın ahiret olduğunu açıkla deklare eder. Ona göre bilimler çok, dünya hayatı ise kısadır; esas olan ahirete hazırlanmak, müşahade ve mükaşefe ilmiyle uğraşmaktır. Bu mistik pragmatizm, homo ahiretikus olarak nitelenebilecek, bu dünya ile hemen hiç bağı olmayan, salt dinsel bilimlerle uğraşan, hatta onlarda bile aşırı ilgilenmeyi zül sayan bir insan tipine yol açmış gibi görünmektedir. Nitekim Gazzâlî İslam toplumundaki çocuklara şöyle seslenir:

> Ey oğul, gramer, aruz, şiir, astronomi, belâgat, tıp, mantık, kelâm gibi bilimleri okumakla, Tanrı'nın rızasının aksi yönde ömrünü kaybetmekten başka ne kazandın![821]

III.2.h. Moğol istilası ve Haçlı Seferleri

Moğol istilası, Haçlı Seferleri ve göçebe istilalarının İslam dünyasındaki felsefi gelişmeleri kısmen de olsa engellediği söylenebilir. Toplumun savaş halinde oluşunun, kütüphaneler, bilim kuruluşları, hastaneler, toplumun ekonomisi, ticari yaşam gibi temel yapılara zarar vermesi yüzünden felsefi ve bilimsel araştırmalar üzerinde olumsuz bir etkisinin olduğu bilinmektedir. Fakat bu etkiyi, en azından ortaçağ İslam dünyası için çok abartmamak gerekmektedir. Çünkü İslam toplumunda savaşın, iç ayaklanmaların eksik olduğu dönem neredeyse yok gibidir. Bu saptama, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular, hatta Osmanlılar için bile geçerlidir. Bir adım daha ileriye giderek, İslam dünyasında felsefe ve felsefi bilimlerin yükseldiği dönemlerde de, savaşların eksik olmadığının altını çizebiliriz. Nitekim bu duruma değinen Hilmi Ziya Ülken şöyle demektedir:

> Selçukiler Tuğrul beyle beraber İran'ı zaptettikleri zaman umumi bir taassup dönemi başladı. Türk hanedanları zamanında Sünnilik ve kelâm hareketi serbest tefekkür ve müsbet ilimlerin yerini tuttu. Endülüs'te Berberi istilasından sonra (Muvahhidin ve Murabitin zamanında) felsefî tefekkür menedildi. Dini taassup ilim araştırmalarının karşısına çıktı. Cengiz istilası, Harzem medeniyetini mahvetti. Büyük ilim merkezleri darmadağın oldu. Hülagu zamanında Bağdat tahrip edildi. Timurlenk devrinde müsbet ilimler yerine kelâm faaliyete geçti. (...) Göçebe istilalarıyla taassub cereyenları ve kelâmın felsefe ve ilme karşı zaferi arasında çok sıkı münasebet görülmektedir. Bununla beraber me-

---

821) Gazzâlî, *Eyyuhâ el-Veled*, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: I, Beyrût 1986, s.155; *Hulâsa et-Tasânîf fî et-Tasavvuf*, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: IV, Beyrût 1986, s.136.

sele o kadar basit değildir: İslam medeniyetinin büyük tercüme devri göçebe Arap istilalarından bir asır sonra başlamıştı. Büyük Selçuki akınından sonra İbn Sina ve Gazzali yetişti. İlim hareketini durdurmakla itham edilen Hülagu, Nasir Tusi'yi İsmaililerin elinden kurtarmış; Meraga medrese ve rasathanesini yaptırmış, riyaziye ve felsefenin inkişafına hizmet etmiştir. Timurlenk'in oğulları zamanı Orta Asya'nın ilim itibarıyla en yüksek devirlerinden birisidir. İbn Rüşd'ü yetiştiren ve ona eserler yazdıran bizzat Muvahhidi hükümdarı idi. Hâsılı meseleyi bu kadar basit bir sebeple halletmek kabil değildir.[822]

Fakat erken dönemlerdeki iç savaşlarda İslam devleti güçlüdür; savaşlarda başarı elde etmekte ve hazineyi ganimetlerle doldurmaktadır. Tüm bunlara rağmen, Hulagu'nun, Abbasilerin bilim merkezi olan Bağdat'ı ele geçirmesi ve kütüphanelerdeki kitapları Dicle nehrine döktürmesi tarihsel açıdan oldukça önemli bir olaydır. Fakat aynı Hulagu'nun, Ülken'in de dediği gibi, Azerbaycan'daki Maraga şehrinde Nâsıreddîn et-Tûsî'ye rasathane kurdurması ve bir biliminsanı ve filozof olarak onu koruması olgusunun da altı çizilmelidir. Burada, iki zıt tutumun bir yöneticide bir araya gelmesi gibi bir durum söz konusudur ki, bu türden zıt tutumlar İslam dünyasındaki yöneticilerde, neredeyse hiç eksik olmamıştır. Belki hükümdarların bu çelişkili tutumları, felsefe ve bilime salt yarar ve pratik gereksinim açısından yönelmeleri olgusuyla anlamlı bir temele oturtulabilir. Bu anlayış, İslam hukukunda bile ifade bulmuştur. Nitekim ünlü hukukçu Şatibî şöyle demektedir: "(Dinsel) eylemle ilişkisi bulunmayan her türden bilgi ile uğraşmak haramdır."[823]

III.3. Felsefenin krizinin içsel nedenleri

Felsefenin, anılan dışsal sorunlar ve baskılar yüzünden, kendi içine kapanması ve içsel bir bunalım yaşaması anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü toplumda herşey organik olarak birbirine bağlıdır. Fakat durum bundan ibaret değildir; Arnaldez'in de kaydettiği gibi, İslam dünyasına giren felsefede de önemli yapısal sorunlar vardır. Bunların en önemlisi, İslam dünyasına giren felsefenin mistik Yeni Platoncu bir felsefe olması ile sistemci bir yapısının bulunmasıdır. Mistik yapı, felsefenin yüzünü nesneler dünyasından çok tanrısal olana ve gökyüzüne döndürmüş; sistemci yapı ise felsefenin sorun odaklı kısmının görülmesinin önünde perde oluşturmuştur. Bu sistemci felsefe adeta din gibi, bütünlükçü bir evren tasavvuru ortaya koymaya yönel-

822) Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, s.141-142.
823) Fazlur Rahman, *İslam*, s.259.

miş, bir dogma gibi benimsenmiştir. Doğal olarak bu sistem, dini-teolojik sistemin karşıtı/almaşığı gibi algılanmıştır. Bu açıdan egemen sistemci felsefi anlayış, hem felsefe içerisindeki farklı sesleri susturmaya hem de kendini fıkıh ve kelâm karşısında meşru göstermek için savunmada kalmaya yol açmış; bu savunmacı tutum felsefenin içeriğini de etkilemiştir. Felsefe, sorunlara yönelip felsefi yönünü geliştirmekten çok, sisteme ve bilimlere dayanmak zorunda kalmıştır. Bu nedenle, İslam'ın klasik çağında felsefenin krize girmesinde felsefenin bizzat iç yapısından kaynaklanan köklü nedenler de bulunmaktadır. Bu nedenleri yakından görebilmek için, analizimizi sürdürmemiz gerekmektedir.

III.3.a. Savunmada kalma ve fıkıh ve kelâma ödünler

Filozofların yapıtlarında felsefenin caiz olup olmadığını tartışmalarını ve görüşlerini yer yer dinsel bildirilerden alıntılarla desteklemelerini, kelâmın ve fıkhın, hatta halk baskısının biçimlendirdiği din odaklı düşüncenin felsefe yapıtlarındaki birer izdüşümü olarak görmek olasıdır. Anılan baskılar yüzünden olsa gerek, ilk yaratıcı Arap filozofu sayılan Kindî felsefeyle ilgilenmenin dinen meşru/caiz olup olmadığını tartışmak zorunda kalmıştır.[824] Kindî'nin savunmaya dönük tartışması bilebildiğimiz kadarıyla bu konuda öncüdür; hem felsefeye neden karşı çıkıldığı hem de ne türden yanıtlar verildiğini görmek açısından önemli ipuçları barındırır. O, felsefenin meşru bir etkinlik olduğunu göstermek için dört argümana dayanır.

İlki, hakikat nereden gelirse gelsin onu benimsemek gerektiği argümanıdır. Kuşkusuz bu söylem, felsefenin yabancı bir bilim olduğu düşüncesiyle kabul edilmediğine ve eleştiriyle karşılaştığına gönderme yapmaktadır. Bu açıdan Kindî, bilgiye yönelik tarihsel bir perspektif çizerken, geçmişe, geçmişte felsefî birikime katkı sağlayanlara minnet borçlu olduğumuzu söylemekte, geçmiş birikim olmasaydı, hakikate ulaşamayacağımızın altını çizmektedir. Biliminsanları ve bilginin ilerlemesi konusunda nedensel süreçlere vurgu yapan Kindî, nereden gelirse gelsin, isterse bize karşıt ve uzak milletlerden gelsin, hakikatin güzelliğini benimsemek ve ona sahip çıkmaktan utanmamamız gerektiğini söylemektedir. O, eleştirel tavrıyla, geçmiş birikimden yararlanırken, onları dogma gibi izlemekten söz etmemekte,

824) Kindî, *el-Felsefe el-Ûlâ*, s.102 vd.

onları doğru aktarmanın ve eksikliklerini tamamlamanın önemine işaret etmektedir. Bu açıdan ona göre, felsefe ve felsefî bilimlere yabancı bir bilim deyip karşı çıkmak anlamsızdır.[825]

İkincisi, felsefeye karşı çıkan insanlarının niyetlerinin iyi olmadığı argümanıdır. Bu felsefeye muhalefette, bilgisizliğin ve iktidar arzusunun kullanıldığına işaret etmektedir. Onca, felsefeye karşı çıkanların hayvanî nefslerinde yer eden haset kiri ve düşünce ufuklarını körelten karanlık, gerçeğin ışığını görmelerini engellemiştir. Bu tür insanlar, haksız yere işgal ettikleri mevkileri korumak için, elde edemedikleri ve çok uzağında bulundukları insanî erdemlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları riyaset ve din tacirliğidir. Kindî, bu türden insanların aslında dinden yoksun olduklarını, din tacirliği yapıp dini satanların kendilerinin dine sahip olamayacağını söylemekte[826] ve sözünü şöyle sürdürmektedir:

> Kim din tacirliği yaparsa onun dini yoktur. Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini edinenlere (yani filozoflara) karşı çıkan ve felsefeyi küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir.[827]

Üçüncü argüman, felsefenin söylemiyle dinin söylemi uyuşmaktadır biçiminde özetlenebilir. Kuşkusuz bu söylem, kimilerince din ve felsefenin çatıştığının dillendirildiği anlamına gelmektedir. Kindî'ye göre, ilahiyat, vahdaniyet ve ahlak bilgisi, hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye aracı olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisini imleyen felsefenin alanına girmektedir. Ona göre, peygamberin Tanrı'dan getirdiği bilgiler de tümüyle anılan türden bilgilerdir.[828]

Kindî'nin kullandığı dördüncü argüman, felsefeyi reddedenin de felsefe yaptığı anlayışına dayanmaktadır. Ona göre felsefe, neden göstermeye dayalı bir etkinlik olduğundan, ona karşı çıkanlar da neden göstermek durumundadır, oysa neden göstermek felsefî bir tutumdur. O şöyle der:

> Onlar, felsefe yapmanın ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gereklidir derlerse, bu gereği yerine getirmeleri gerekir. Gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun nedenini ortaya koyup kanıtlamaları gerekir. Oysa neden gösterme ve kanıtlama, varlığın hakikatini bilmenin, yani felsefenin

---

825) Kindî, *el-Felsefe el-Ûlâ*, s.102-103.
826) Kindî, *el-Felsefe el-Ûlâ*, s.104.
827) Kindî, *el-Felsefe el-Ûlâ*, s.104.
828) Kindî, *el-Felsefe el-Ûlâ*, s.104-105.

alanına girer. Bu durumda, kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları bir zorunluluktur.[829]

Kelâm ve fıkıh karşısında, Kindî ile başlayan anılan savunmacı tutum, İhvân es-Sâfâ (10. yüzyıl)[830], Âmirî (öl. 992)[831], Fârâbî (öl. 950)[832] gibi düşünürlerde, hatta felsefenin İslâm dünyasına girişinden itibaren 300 yıl geçmiş olmasına rağmen İbn Rüşd (öl. 1198) de bile devam etmektedir. Fârâbî felsefenin İslam'ın doğduğu topraklara yabancı olmadığını kanıtlamak istercesine, onun kökenini Keldanilere değin geriye götürür ve şöyle der:

> Rivayete göre bu ilim eskiden Irak halkı olan Keldanilerde meydana gelmiş, oradan Yunanlılara, onlardan da Süryanilere ve sonra Araplara geçmiştir.[833]

Yine o, İbn Sînâ tarafından da paylaşılan 'hakikat hakikate zıt olamaz', bu yüzden, din, felsefe aynı doğruları farklı söylem ve bilişsel düzeylerde dile getirir argümanını savunur. Ona göre din, bilişsel seviyesi düşük halka seslendiği için simgesel bir dil kullanır; oysa seçkinlere, zekilere seslenen felsefe yalın anlatımı yeğler. Çünkü onun muhatabı halk değil seçkinlerdir.[834] İbn Rüşd, daha önce ayrıntısıyla irdelediğimiz gibi İslam dinsel bildirilerinin 'hatabî, cedelî ve burhânî' tüm kanıtları içerdiğine inanmakta; onun, simgesel anlatımın yanında doğrudan anlatımlı bilimsel ve felsefi yargıları da kapsadığını düşünmektedir.[835] Geç bir döneme ait olmasına karşın İbn Rüşd'ün hâlâ felsefeyle uğraşmanın caiz olup olmadığını tartışması, din ve felsefeyi uzlaştırma girişiminin toplumda, kelâmcı ve fıkıhçılar arasında tutmadığının ilginç bir göstergesi olsa gerektir. Onun bu konudaki düşünceleri oldukça aydınlatıcıdır ve adeta fıkıhçılara fıkıhçıların terminolojisiyle yanıt vermeye çalıştığı izlenimi uyandırmaktadır. İbn Rüşd şöyle demektedir:

> Acaba şeriat felsefeyi farz kılmış mıdır? Bu sorudan kasıt, felsefe ve mantıkla ilgili bilgileri (...) incelemek ve bunları ezberlemek şeriata göre, mubah mı, haram mı, yoksa farz mı kılınmıştır, sorusunu din ekseninde ele alıp incelemektir. Deriz ki; eğer felsefenin yaptığı iş, varlıkları araştırmak ve bu varlıkların

---

829) Kindî, *el-Felsefe el-Ûlâ*, s.105.

830) İhvân es-Sâfâ, *Resâ'il İhvân es-Sâfâ*, s.158 vd.

831) Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, MÜİF Yayınları, İstanbul 1992, s.1 vd.

832) Fârâbî, *Tahsîl es-Sa'âde*, s.51.

833) Fârâbî, *Tahsîl es-Sa'âde*, s.51.

834) Ibrahim Medkûr, "Fârâbî", *Islam Düşünce Tarihi* içinde, cilt: II, çeviren: Osman Bilen, İnsan Yayınları, Istanbul 1990, ss.74-75; Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, s.11-12.

835) İbn Rüşd, *Faslu'I-Makâl*, s.135 vd.

> yaratıcısına nasıl işaret ettiklerini göstermek ve onların var olmaları açısından yaratıcının kanıtı olduğunu araştırmaktan öte değilse, o halde (...) felsefe ve mantığın içeriği şeriata göre, ya vacip ve farzdır ya da menduptur, yani tavsiye ve teşvik edilen bir husustur. Hiç kuşkusuz, varlıklar sırf kendilerinde var olan sanatı bilmek ve tanımak suretiyle Tanrı'nın kanıtı olurlar. Bu sanat ne ölçüde mükemmel bilinir ve tanınırsa, yaratıcı hakkında elde edilen bilgi de o ölçüde mükemmel olur.(836)

İbn Rüşd bundan sonra, İslam dinsel bildirilerinde, düşünmek, ibret almak vb.ye çağıran ayetleri sıralar ve ardından da eski bilimlerle uğraşmanın caiz olup olmadığını tartışarak, İslam kelâmcılarını ve İslam hukukçularını, halife ve halkı bunun caiz olduğu konusunda ikna etmeye çalışır. Verdiği örnekleri fıkıhtan seçmesi, İslam hukukunun egemenliği ve düşünsel meşruluğun ölçütü olduğunu göstermesi açısından anlamlıdır. Şöyle demektedir:

> Şu halde yürüdüğümüz yolda bizden öncekilerin bu konuda söylediklerinden yararlanmamız ve yardımlarına başvurmamızın üzerimize düşen bir görev olduğu gayet açıktır. Bizden öncekiler ile kastettiğimiz kimselerle, aynı dinden olup olmamamız bir şey değiştirmez. Zira kesilen hayvanın temiz olmasını sağlayan bıçağın, bizimle aynı dinde bulunan insanlar tarafından yapılması ile başka dinden olan kimseler tarafından yapılmış olması arasında hiçbir fark yoktur.(837)

İbn Rüşd, bu noktada durmaz, düşüncenin meşru çerçevesini belirleme iddiasında bulunan İslam hukukunun bile, kıyas gibi unsurlarıyla Eski Yunan düşüncesiyle ilişkili olduğunu(838) kaydeder. Şu halde ona göre, eski bilginlerin bilgi birikiminden yararlanmak, felsefe ile uğraşmak zorunludur.

Bu savunmada kalma tutumunun, İslam filozoflarını dinin simgesel bir yorumunu yapmaya ittiği, onların özgürce felsefi düşüncelerini geliştirmelerine engel olduğu açıktır. Felsefeyi meşrulaştırırken, İşraki filozofların ve kimi düşünce tarihi yapıtlarının, halidi hikmet kavramsallaştırması adı altında, felsefenin mişkat en-nübüvveden (peygamberlik kandilinden) kaynaklandığını ileri sürmeleri oldukça ilgiye değerdir.(839) Savunmada kalma, felsefe ile dinin ayrı etkinlikler olarak gelişmelerine ket vurmuş,

---

836) İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.96

837) İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.103.

838) İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.101-102.

839) Hasan Aydın, "İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 60, 2014/2, s.65-114.

İslam filozoflarını din ve felsefeyi uzlaştırmaya, bunu yaparken de batını yorumlara yönelmelerine neden olmuş gibi görünmektedir. Bu durum, din odaklı yapıyı saf dışı etmek yerine daha da pekiştirmiştir. Çünkü felsefeyi meşrulaştırmak için dinden destek alma anlayışı, dini doğal olarak felsefenin üzerine çıkarmış, din eksenli bir meşruiyet anlayışının pekişmesine hizmet etmiştir.

III.3.b. Mistik felsefe imgesi ve erekselcilik

Eleştirilerle karşılaşan ve savunmaya yönelen filozoflar, Helenistik dönemden devraldıkları Yeni Platoncu mirasın da etkisiyle, felsefeyi, genelde Tanrı'ya benzemeye çalışmak, nefsi öldürmek, varlığın ilk nedenini ve nedenleri araştırmak biçiminde tanımlamışlardır.[840] Bu felsefe tanımları onları, mistik ve erekselci bir felsefi dizgeye götürmüştür. Bu dizgenin kelâmi dünya görüşüyle örtüşen kimi yanlarının olduğu açıktır. Aristoteles kökenli olan erekselcilik, İslam filozoflarında en açık ifadesini dört neden kuramı, felsefe ve bilim imgesi ve Aristotelesci kategori anlayışında bulmaktadır. Dört neden öğretisi, gâi/erek nedene bağlı olarak, her şeyi metafiziğin hizmetinde görmeye ve nesneler dünyasıyla ilgilenen felsefenin sonul işlevini Tanrı'ya/metafiziğe götürmekle sınırlamaya yol açmış gibidir. Onların söyleminde, varlığın özüne, nedenlerine ve ilk nedene ulaşmak için Aristoteles'in dokuz kategorisi önemli bir işlev yüklenmiştir. Nitekim felsefi bilginin Aristoteles'in dokuz kategorisi ekseninde üretildiği görülür. Bu kategorilere ilişkin sorular, var mı? (hel), nedir? (mahüve), kaç? (kem), nasıl? (keyfe), hangi şey? (eyyü şey), nerede? (eyne), ne zaman? (meta), niçin? (lima), kimdir? (men hüve) sorularıdır[841] ve erekselci olan niçin sorusu üretilen bilgide merkezi bir işlev yüklenmektedir. Kuşkusuz bu erekselci bakış açısı, İslam dünyasında, ister istemez Tanrı ya da din odaklı bakmayı pekiştirmiş, dine ters düşen felsefi anlayışların barınmasını ve yaşamasını engellemiş, hatta dinin farklı yorumuna uzanan ve kurumsallaşmış dinlerin eleştirisini yapan düşünürlerin baskıyla karşılaşmasına neden olmuş gibi gözükmektedir. Dolayısıyla İslam'ın klasik çağında, felsefi düzlemde seküler bir anlayışı savunmak, felsenin dinden bağımsız bir etkinlik olduğunu ileri sürmek ve evrene erekselci bakmamak neredeyse din dışı sayılmakla özdeş

840) Kindî, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe*, Resâ'il Kindî el-Felsefiyye, neşr.: Ebû Rîde, Kahire 1950, s.172 vd.

841) İbn Sînâ, *el-İşârât ve et-Tmbihât (İşaretler ve Tembihler)*, s.74 vd.

kabul edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, İslam filozoflarının önemli bir bölümünün temel ilgisinin din-felsefe ilişkisinde odaklanması ve din ile felsefenin farklı etkinlikler olduğunu savunan birkaç istisna düşünür bir kenara bırakılırsa,[842] filozofların büyük çoğunluğunun din ve felsefenin aynı hakikati farklı yöntem ve söylevlerle dile getirdiklerini söylemeleri ve felsefe ve felsefi bilimleri metafiziğe götüren bir merdiven olarak konumlandırmaları nedensiz olmasa gerekir. Bu anlayışın en yalın örneğini İhvân es-Safâ'nın şu söyleminde yakalamak olasıdır:

> Ey kardeşim, filozofların felsefi bilimlerden olan matematiksel bilimlerde akıl yürütmelerinin amacı, öğrencileri onlar aracılığıyla tabiat bilimlerine doğru yol almalarını sağlamak, tabiat bilimlerinde akıl yürütmelerinin amacı ise, filozofların en üst amacı olan ilahi bilimlere yükselmelerini ve elde etmelerini sağlamaktır. Bu yolun sonunda hakiki bilgiler elde edilmiş olur.[843]

Kuşkusuz erekselci bakmanın felsefe açısından bütünüyle olumsuz olduğunu söylemek güçtür; fakat bir ereğe bağlı olarak evrene yönelmek, ayrıntıların, ereğe ters düşen unsurların görülmesine engel oluşturduğu gibi, ereğe ulaştıran yeterli veri oluşunca araştırma sürecini sekteye uğratabilmektedir. Başka bir deyişle erekselci bakış açısı, erken genellemelere yol açmaktadır. Erekselci bakış açısının dinsel değeri üzerinde elbette durulabilir; ancak bunu felsefi ve bilimsel bağlama taşımak, evrene antropomorfist bir bakış açısıyla yönelmek ve evrenin kendinde iç-işleyişini çoğu kez göz ardı etmek anlamına gelmektedir.

III.3.c. Bilginin tanrısal aydınlanmaya indirgenmesi ve ezberci eğitim

Kuşkusuz felsefi çözümleme, insan aklı ve deneyimlerini temel alan kuşkucu bir epistemolojik temele dayanır. Ancak, ortaçağ İslam felsefesinde egemen olan epistemolojik anlayış, toplumsal ve yönetsel yapıya koşut bir biçimde, İslam dinsel bildirileri ve Aristoteles'in Yeni Platoncu yorumları kanalıyla, gizemci bir temele oturtulmuştur. Aristoteles'in etkin aklı, Yeni Platoncu yorumcuların elinde, tanrısal bir kimliğe büründürülmüş, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından aynı gelenek sürdürülerek, peygamberi aydınlattığı söylenen cebraille özdeşleştirilmiştir. Böylelikle, anılan

---

842) Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve el-Müânese*, s.5 vd.

843) İhvân es-Sâfâ, *Resâil Ihvân es-Sâfâ*, cilt: I, s.75-76.

filozoflarca, filozoflar ve biliminsanlarıyla peygamberlerin bilgisi aynı kaynağa bağlanmıştır.[844]

Onlara göre felsefi-kuramsal bilgi, tıpkı dinsel bildiriler gibi kesinlik ve değişmezlik özelliğine sahiptir. İnsanların duyuları aracılığıyla elde edilen bilgi ise sadece bir sanıdır; gerçek bilginin, yani kuramsal bilginin ortaya çıkması için, etkin akılla ilişki kurulması gerekmektedir. Bu ilişkiyi herkes kuramaz, sadece seçkinler, bir diğer deyişle, peygamberler, filozoflar ve veliler kurabilir.[845] Böylesi bir ilişkiyle elde edilen bilgiye, yer yer halidî hikmet (değişmezkalıcı bilgi) adı da verilir.[846] İslam filozoflarına göre, insanın kendisinin kuramsal değeri olan felsefi bir bilgi elde etmesi olanaksızdır; bu türden bilgiler ilahî kökenlidir. Onların, Eski Yunan filozoflarını yer yer bir peygamber gibi sunmaları,[847] hatta Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi seçkin simaları ilahî niteliklerle donatmaları, söz konusu bilgi anlayışının bir uzantısı olmalıdır. İslam filozoflarının kanısına göre, peygamberler bilgiyi simgelerle, filozoflar ise yalın halde alırlar.[848] Sadece kuramsal bilginin temel öncülleri değil, çıkarıma ve sonuçlamaya dayalı bilgiler de tanrısal kökenlidir. Zira kıyastaki orta terimin bulunması, tanrısal esinin bir sonucudur. Nitekim İbn Sînâ felsefenin temel ilkeleriyle ilgili olarak Uyûn el-Hikme'de şöyle demektedir:

> Eylemsel felsefenin temel ilkeleri tanrısal şeraitten alınmış olup, tanımları en olgun şekliyle yine tanrısal şeraitle açıklanmıştır. İnsan sadece bu tanrısal ilkeleri, akıl yürütme yoluyla tikel sorunlara uyarlar. (...) Kuramsal felsefenin ilkeleri bile, din önderlerinden tenbih yoluyla alınmıştır. Bu ilkelerin olgun bir biçimde öğrenilmesi ise ussal yetinin kanıt yoluyla tasarrufta bulunmasıyla gerçekleşir.[849]

İbn Sînâ, aşkın öğeleri felsefenin temel ilkeleriyle sınırlayıp bırakmamakta, *en-Necât* adlı yapıtının aklın (natık nefs) bilgileri elde etme yolunu açıklarken, tümüyle sezgi (hads) kavramından yola çıkmaktadır. O, şöyle demektedir:

---

844) Mehmet Dağ, "*Kuran*'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 42, İstanbul 1992 s.46-47.

845) Fârâbî, *Şeriat el-Yakin*, neşreden: Mubahat Türker, DTCFFAE Dergisi, cilt: I, TTK Basımevi, Arıkara 1969, ss.195 vd.

846) İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.27 vd.

847) Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.15; Mehmet Dağ, *İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler*, s.11-12

848) Mehmet Dağ, *Kuran'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı*, s.46 vd.

849) İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, neşr.: A. Bedevi, Beyrut 1993, s.16 vd.

Bil ki öğrenim, ister öğrenim görmemişten olsun, ister öğrenim görmüş insanın kendinden meydana gelmiş olsun farklıdır. Öğrenim görmüş olanlar içerisinde tasavvura daha yakın olanlar vardır. Çünkü onun, zikrettiğimiz istidattan önce olan istidadı daha kuvvetlidir. Eğer insan onunla kendisi arasında yetkinleşmeye istidadı varsa bu güçlü istidat hads (sezgi) olarak isimlendirilir. Bu istidat bazı insanlarda güçlü olabilir. Hatta faal akılla ittisalde, büyük bir şeye ve eğitim-öğretime ihtiyaç duymaz. Aksine bunun için istidadı güçlü olur. İkinci istidat ise onda meydana gelmiş gibidir. Hatta o her şeyi kendiliğinden biliyor gibidir. Bu ise istidadın en yüksek derecesidir. Heyulani akıldan olan bu hali, kutsi akıl olarak isimlendirmek gerekir. Bu da meleke halindeki aklın cinsindedir. Ancak o oldukça yüksek bir seviyedir ve insanların hepsinde ortak olarak bulunan şeylerden değildir. Kuvvetinden ve yüceliğinden dolayı kutsi ruha nisbet edilen bu fiillerin mütehayyileye de taşması normaldir. Mütehayyile de kendini, daha önce de kendisine işaret edildiği gibi, sözün duyulur ve algılanır olan örneklerine benzer. Bunu teyid eden şeylerden birisi de, elde edilerek işitilen makul hususların kıyasta ancak orta terimin meydana gelmesiyle elde edilebilecek olmasının açık bir şey olmasıdır. Bu orta terim iki şekilde meydana gelir: Bazan hads ile meydana gelir. Hads ise zihnin bizatihi kendisiyle orta terimi çıkardığı fiildir; zekâ da hadsin kuvvesidir. Bazan da eğitim ve hadsin ilkeleri öğretim yoluyla meydana gelir. Şeyler kaçınılmaz olarak bu hadslerin erbabının kendilerinden çıkarımda bulundukları hadslerde son bulur. Sonra onlar öğrenim görenlere ulaşır. Hadsin insanın bizatihi başına gelmesi ve herhangi bir öğreten olmaksızın zihinde kıyasın gerçekleşmesi mümkündür. Bu nitelik ve nicelikçe farklılık gösterenlerdendir. Niceliğe gelince, bu, (farklılığın olması) insanların bir kısmı için hadsin zamanının daha süratli olması sebebiyledir. Çünkü bu farklılık bir sınırla kayıtlı değildir. Aksine daima fazlalık ve noksanlık kabul eder. Noksan taraf hiçbir şekilde hadsi olmayan tarafta son bulur. Ayrıca fazlalık tarafında, bütün talep edilenler ya da daha fazlasında kendisi için hads bulunanlarla veya hadsi en hızlı ve en kısa olan vakitte bulunanlarla son bulur. İnsanlardan bir ferdin, saflığın en üst düzeyde ilişki kurmasıyla -her şeye ilişkin olarak faal akıldan gelen ilhamı kabulü kastediyorum- nefsinin desteklenmiş olması mümkündür. Orada her şey, faal akılda bulunan suretlerin ya tek bir seferde ya da tek bir sefere yakın olarak, taklidi bir şekilde değil, orta terimleri kapsayacak bir tertiple resmolunması suretiyle resmolunur. Ancak sebepleri ile bilinen hususlarda taklidi olanlar, akli-yakını değildir. Bu nübüvvetin bir çeşididir. Hatta nübüvvetin kuvvelerinin üzerindedir. Daha uygun olanı bu kuvvenin kutsi kuvve olarak isimlendirilmesidir. Bu da insani kuvvelerin mertebelerinin en üstünde bulunandır.[850]

850) İbn Sînâ, *en-Necât*, s.154-155.

İslam felsefecilerince benimsenen söz konusu bilgi anlayışının, insanları felsefe yapmak için doğayı incelemek ve gözlem yapmak yerine, maddeden uzaklaşıp içe yönelmeye, kutsal kitaplara ya da önceki bilginlerin tanrısal esinle oluşturduklarına inanılan yapıtlarını incelemeye, onları yorumlamaya (tefsirler-şerhler-haşiyeler) iteceği ortadadır. Söz konusu anlayışın, bir kenara çekilip tanrısal aydınlanmayı (vehbî-ledünnî bilgi) beklemeyi salık veren İslam tasavvufçularının epistemolojik anlayışlarıyla[851] hemen hiçbir farkı yoktur. Nitekim İslam dünyasında bilim ve felsefenin çöküşünün başladığı dönemlerde, tasavvuf ve tarikatların yayılışı ve Gazzâlî'nin filozofların epistemolojik sistemlerini tasavvufa bir altyapı oluşturmak için kullanması bu açıdan oldukça anlamlıdır. Öte yandan, Eski Yunan ve diğer toplumlardan yapılan çevirilerin neden güçlü bir felsefe geleneği yaratamadığı, büyük ölçüde, İslam filozoflarının epistemolojik yaklaşımlarıyla ilişkilidir. Bu epistemoloji, insan aklını pasif kılmış, onun üretken bir yeti olduğu anlayışını dışlamıştır.[852] Bu anlayış onları, eskilerin kitaplarını birer dogma gibi okumaya yöneltmiş; eleştiri ve kuşku geleneği bu nedenle gelişip tutunamamıştır. Ayrıca felsefenin sokulmadığı medreselerde, ezberciliğin yaygınlaşması da aynı geleneğin uzantısıdır.[853] Zira bilgi tanrısal ve değişmezse, filozof ve peygamber dışında bilgiyi elde edecek birisi de yoksa öğrenim gören insanlara, geçmiştekilerin elde ettiği ya da kutsal kitapta yer alan öğrenileri ezberlemek ve yorumlamaktan başka bir seçenek kalmamaktadır. Bu edilgin, yüzünü gökyüzüne dönmüş, kayıtsız koşulsuz geleneğe teslim olan bir insan imgesi demektir ki, böylesi bir insan imgesinin feodal toplumsal yapının ve siyasal iktidarların işine geleceği açıktır.

III.3.d. Eski Yunanlı filozofların görüşlerini kutsallaştırma

Bu durum, İslam filozoflarınca benimsenen epistemolojik tutumun bir sonucudur ve gerek kimi meşşaî filozoflarda gerekse işrakî filozoflarda kendini göstermektedir. Onlara göre felsefe ve felsefi bilimler hâlidî hikmetten

---

851) M.uhyiddin İbn'üI Arabi, *el-Futuhât el-Mekkiyye*, haz.: Nihat Keklik, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.41 vd.

852) Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu (Tekvinü'l-Aklil'i-Arabî)*, çeviren: İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s.159-301.

853) İbn Haldûn bile eğitim-öğretimi anlamaya ek olarak 'ezberleme' işi olarak görmektedir. İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s.776 vd.

kaynaklanmaktadır; bu yüzden büyük düşünürler ya peygamber ya da peygamberlerden etkilenmiş, onlardan ders almış düşünürlerdir.[854] Bu bağlamda, pek çok İslam filozofu tarafından yinelenen düşün biçimini ifadelendiren Amirî'ye kulak vermek gerekir:

> Ant olsun ki biz Lokman'a hikmet verdik, ayeti gereğince hikmetle nitelendirilen ilk kişi Lokman hekimdir. O peygamber Davud zamanında yaşamış ve sürekli olarak Şam bölgesinde oturmuştur. Aktarıldığına göre, Yunanlı filozof Empedokles, onun yanına gidip geldiği için hikmeti ondan öğrenmiştir (...) Lokman hekimle olan arkadaşlığı yüzünden Yunanlılar onu bilge olarak kabul etmişler ve ilk bilge olarak onu görmüşlerdir (...) Bilgelikle nitelendirilen bir diğer kişi Pisagor'dur; onun bilgelikle nitelendirilme nedeni ise, Davud'un oğlu Süleyman'ın öğrencileri Şam bölgesinden Mısır'a gidince onlarla görüşme olanağı bulmasıdır. Bu görüşmeden önce Mısırlılardan geometri, ardından da Süleyman'ın öğrencilerinden fizik ve metafizik öğrenmiştir. Bu üç bilimi, Yunanistan'a götürmüş, (...) bu bilimleri peygamberlik kandilinden yararlanarak geliştirdiğini ileri sürmüştür... Pisagor'dan sonra bilgelikle nitelendirilen Sokrates, felsefeyi Pisagor'dan almış ve felsefe disiplinlerinden yalnız metafizikle yetinmiştir. (...) Sokrates'ten sonra Eflatun bilgelikle (...) nitelendirilmiştir; (...) Sokrates'in yolundan giderek, o da felsefeyi Pisagor'dan almıştır. (...) Platon'dan sonra bilgelikle nitelendirilen kişi Aristoteles'tir. (...) Felsefe öğrenmek üzere yirmi yıla yakın Platon'un yanında ders almıştır. (...) Bu beş kişi bilgelikle anılmış, bunlardan sonra hiç kimseye bilge adı verilmemiştir.[855]

Aynı anlayışın ilginç fakat farklı bir versiyonunu Fârâbî'nin *Kitâb el-Cem Beyn Re'yeyy el-Hakîmeyn el-Eflâtun el-İlahî ve Aristutâlîs* adlı yapıtın anılan adından çıkarsamak olasıdır. Yapıt açıkça Eflatun'u tanrısallaştırmaktadır. Tanrısallaştırmaların olduğu bir ortamda eleştiriden söz etmek anlamsızlaşmakta ve eskiler bir dogma gibi izlenmektedir. Nitekim İbn Rüşd Aristoteles için şöyle demektedir:

> Bu adamın konumu ne kadar ilginç, insan doğasından ne kadar da farklı! Sanki tanrısal gözetim onu, biz insan topluluğuna, insan türünde en son yetkinliğin somut bir örneği olarak ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayı eskiler ona "el-ilahî/tanrısal" adını vermişlerdir. [856]

---

854) İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s.25-105.

855) Amirî, *el-Emed*, s.70-75.

856) İbn Rüşd, *Telhîs el-Kitâb el-Kıyâs*, tahkik: C. Cihâmî, Telhîs Mantıki Aristu içinde, cilt: I-III, Beyrut 1982, s.213.

III.3.e. Maddeyi ve dünyayı küçümseme

İslam felsefe geleneğinde egemen olan Aristotelesci anlayış, madde-suret dulaizmine dayanmaktadır, bu madde-suret dualizmi bilindiği gibi, Yeni Palatoncuların eliyle madde ve maddi ilintilerin aşağılanmasına yol açmıştır. Bu düşüncede, madde süfli/aşağı âleme özgü, suret ise melekût/tanrısal âleme ilişkin olarak görüldüğü için, madde ve maddi olan ikincilleştirilmiştir.[857] Önemli olan madde ve maddi ilintiler değildir, önemli olan ondan soyutlanıp surete ulaşmaktır. Gerçek bilgi de maddenin bilgisi değil, maddi ilintilerden soyutlanmış suretin bilgisidir. Bu suretin bilgisi ise, maddeden uzaklaştıkça etkin akılla ittisalle olasıdır. Bu anlayış, İslam filozoflarının, maddeye bağlı olarak bu dünyanın aşağılanması anlayışına, nicelikten çok niteliğe, maddi olandan çok ruhani olana, hüviyetten çok mahiyete yönelmelerine yol açmıştır. Oysa maddi olanı dışlayan bir ortamda felsefeyi yaşatmak ve geliştirmek imkânsızdır. Bu durumu kavramış olan Şehristânî uygarlıkları karşılaştırırken şu saptamayı yapar:

> Dört büyük ümmet vardır: Arap, Acem, Rum ve Hint. Arap ve Hint birbirine yakındır. Bunlar, nesnelerin mahiyetine, niteliklerine yönelirler ve işleri ruhanidir. Acem ve Rum ise birbirine yakındır. Bunlar da, nesnelerin hüviyetine, niceliğine yönelirler ve işleri cismanidir.[858]

III.3.f. Doğal nedenselliğin örselenmesi

Daha önce de değindiğimiz gibi, İslam kültüründe özellikle kelâmi gelenek, büyük ölçüde doğal neden-sonuç ilişkisini inkâr etmiştir. Doğadaki olağan düzeni, Tanrı'nın anlık yaratımını imleyen tanrısal âdete bağlamıştır. Bu anlayış en güçlü felsefi temelini Gazzâlî'de bulmuşa benzemektedir. Bu açıdan İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin nedensellik anlayışına yönelttiği eleştiriler oldukça anlamlıdır, ama bu eleştirilere bakarak onun ve diğer İslam filozoflarının doğal nedenselliği tümüyle etkin kıldıklarını söylemek oldukça güçtür. Zira Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların evren kurgusu Yeni Platonculuktan köklü izler taşır. Bu evren tasavvuruna göre, evrendeki her şey ilk neden olan Tanrı'dan çıkmıştır (sudûr).[859] Hatta kimi filozoflara göre, bu bir tür sürekli açınlanma ya da sürekli tecelli anlamına gelir.

---

857) İbn Sînâ, *Kitab eş-Şifâ*, Metafizik, c.I, s.67 vd.

858) Şehristanî, *Milel ve Nihal*, s.2.

859) Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s.28 vd.

Bu anlayış, İslam tasavvufçularınca da aynen paylaşılır. Tanrısal sudûr ya da açınlanma sürecinde, önce gök küreleri oluşmuştur; bunlar akla ve nefse sahiptirler. Ay altındaki hava, ateş, toprak, su gibi öğeler, göksel hareketlere bağlı olarak çözülür ve birleşirler; uygun sûreti (biçimi) alacak koşullar ya da karışımlar oluşunca, Tanrı onlara ikincil nedenler aracılığıyla sûret (biçim) gönderir; böylece yeryüzündeki türler oluşur. Söz gelimi, Tanrı, göksel akıllar aracılığıyla salt zihinsel bir tasarım olan ilk maddeye suret vererek dört kökü, gökcisimleri aracılığıyla bu dört kökün birbiriyle çeşitli oranlarda karışmasını, bunların karışım oranlarındaki denge derecesine göre yine göksel akıllar aracılığıyla dört türsel suretin verilmesini ve böylece dört türün (madenler, bitkiler ve insanlar) oluşmasını sağlar. Nitekim onlarca Tanrı'nın bir diğer adı da biçim vericidir (vâhib es-suver).[860] Bu biçim verici, kimi filozoflarca etkin akıl da olarak gösterilir. Tanrısal kökenli bu sûretler (biçimler) türlerin doğasını belirler. Örneğin ateşin doğası yakıcılık, insanınki akılsallıktır. Bu doğaları nesnelere ve varlıklara Tanrı ya da göksel etkiler yerleştirdiği için, doğal sanılan dönüşümler ve eylemler, tanrısal varlıklar olan gök küreleri ve onlar aracılığıyla Tanrı'yla ilişkilidir. Nitekim tıpkı kelâmcılar gibi, filozoflara göre de iradesi olmayan hiçbir varlığın eylemde ya da kendiliğinden bir etkinlikte bulunması söz konusu değildir. Doğa cansızdır; o halde, doğal bir hareket olmayacağı gibi doğal bir neden de olamaz. Söz gelimi, buhar elde etmek için hararet verecek ateş veya buhar olacak su gibi vasıtalara gerek yoktur[861]; tek vasıta, ayrık akıllar ve onlar aracılığıyla da "İlk Neden" olan Tanrı'dır. Bu nedenle ünlü tabip Ebû Bekr er-Râzî'nin çeşitli maddeleri bir araya getirerek, uzun süre altın olması için beklediği kaydedilir. Yine İslam dünyasındaki astrolojik uygulamalar da aynı nedene dayalıdır. Şu halde, Gazzâlî ve öncülerine göre, evrendeki etkin neden Tanrı ya da meleklerdir; ancak Tanrı özgür iradeli bir varlıktır; saçma olmadıkça evrende her şeyi yapabilir. Filozoflara göre ise Tanrı evrendeki oluş ve bozuluşun "İlk Nedeni"dir. O evrene doğrudan müdahale etmek yerine ikincil nedenler olarak görülen gök küreleri ya da ayrık akıllar (yani dindeki melek simgesinin yalın ya da doğrudan anlatımı) aracılığıyla müdahale eder. Bu durumda, filozoflara göre de doğayı araştıran herkes orada ikincil nedenler olan gök kürelerinin ve onlar aracılığıyla da Tanrı'nın etkinliğini görür. İbn Haldûn'un deyişiyle, bizim gördüğümüz zahiri nedenler, sözde nedenlerdir,

860) İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.639.

861) Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, s.30.

oysa gerçek neden Tanrı'dır.[862] Ortaçağ İslam dünyasındaki nedensellik anlayışını irdeleyen Mehmet Dağ şöyle demektedir:

> Nedenselliğin kabul edilir gibi göründüğü neden kanıtında bile Ortaçağ insanının, düşünürünün (...) zihninin gerisinde tasarımlanmış, her şeyin yerli yerinde olduğu bir evren vardır. "Nedenselliğin kabul edilir gibi göründüğü" dememin nedeni, Tanrı istenciyle yine belli bir gereksinmeyi gidermek ve belli bir amacı gerçekleştirmek üzere yaratılmış kendinden bir etkinliği olmayan bir neden-sonuç ilişkisinden söz edilmiş olmasıdır. Ortaçağlarda çok sık söylenen bir söz vardır: "Cansız nesneler hiçbir şey meydana getiremez", daha açık bir deyişle cansız nesneler etkin olamaz. Bu nedenle bugün olumsal bilimlerin temel ve vazgeçilmez kabulü olan nedenin sonucunu var etmesi, sonucu üzerinde etkili olması o çağların düşünürlerine yabancı bir görüştür. Onlarca bu etkinlik ancak bilen, tasarlayan bir Yüce Varlık olmadan gerçekleşemez. Söz gelimi, nedenselliğin katı bir biçimde savunulur gibi göründüğü Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozoflarında evrendeki oluşumun her aşamasında Tanrı, göksel akıllar, göksel nefsler ve göksel cisimler etkindir. Bu bakış açısını mantıksal sonucuna iletecek olursak, İslam filozoflarının şiddetle karşı çıktığı kelâmcıların bakış açısının bir benzeriyle karşılaşırız: Nedenlerin bu dünyada etkinmiş gibi görünmelerinin nedeni, bunların sonuçlarıyla birlikte yaratılmış olmaları ve bizim onları birlikte algılamamızdır. Daha açık bir deyişle, gerçekmiş gibi gördüğümüz ilişki, bir yanılsamadır.[863]

Bilim ve felsefe doğal nedenlere odaklandığına ve ondan hareketle evreni açıklayıcı genel yasalara ulaşmaya çalıştığına göre, yukarıda sunulan anlayışın bilimsel ve felsefi bir anlayışla örtüşmeyeceği açıktır. Öte yandan, doğal neden-sonuç ilişkisini dışlayan bir anlayışın, insan ile eylemleri ve bu eylemlerden doğan diğer zincirleme eylemler arasındaki ilişkileri askıya alıp, kaderci bir öğretiyi benimsemeye iteceği ortadadır. Bilgiyi tanrısal aydınlanmaya bağlayan, doğal nedenselliği, yani neden-sonuç ilişkisini yadsıyan ya da en hafif deyişle yanyanalık ilişkisi olarak gören, Tanrı'nın dışında etkin bir neden kabul etmeyen ve kaderciliği benimseyen bir felsefi anlayış, kuşkusuz üreticiliği dışlayan, insanın kendine güvenini yok eden, itaati, boyun eğmeyi talep eden bir sosyal yapının ürünüdür ve bu yapı da krallık yönetimleriyle oldukça uyumludur.

İslam'ın klasik çağında felsefenin krize girmesine yol açan anılan iç ve dış nedenler, üretim ilişkileriyle etkileşim içerisinde, İslam dünyasında,

---

862) İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, s.518.

863) Mehmet Dağ, Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler, *OMÜİF Dergisi*, sayı: 16, Samsun 2003, s.33.

bir bilimler sistemi olması yüzünden pratik gereksinimlerle giren felsefenin, otonom varlığını korumasına engel oluşturmuş, kelâm ve Gazzâlî'nin elinde Sünnileşen tasavvuf tarafından yutulması sonucunu doğurmuştur. Hatta felsefe terimi, itici bir terime dönüşmüş; onun yerine hikmet deyişi kullanılmış, İbn Haldûn gibi yaratıcı bir düşünür, kendisi felsefe yapmakla birlikte, bastığı dalı kesercesine Mukaddime'sinde felsefenin boş ve yararsız olduğunu savunan bir bölüme yer vermiştir. Kuşkusuz, daha sonra da değineceğimiz gibi, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde, felsefi eğilimli düşünürler yetişmiş, İbn Sînâ'nın meşrıki felsefesi ve onu devam ettiren Suhreverdî'nin işraki felsefesinin şerh ve haşiyeleri yapılmış; Muhyiddin İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesi yeniden üretilmiştir. Ancak, gerek meşrıkî-işrakî gerekse tasavvuf felsefesinin keşfe dayalı bir epistemoloji içerdiği ve varlığı Tanrı karşısında sanallaştırdığı unutulmamalıdır. Bunun yanında, Osmanlılarda, Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında gerçekleşen "Tehâfüt" tartışması da önemli bir ilgi konusu olmuş, Hocazâde Muslihiddîn, Alaeddin Ali et-Tûsî, Kemalpaşazâde, Karabağî gibi düşünürlerce bu gelenek yeniden üretilmiştir; ancak her üretim, konuya dinsel bir temelde yaklaşmış, çoğu konuda Gazzâli'yi haklı, filozofları ise haksız bulmuştur.[864] Hatta İbn Rüşd'ün adını bile anmamışlardır. Fatih Sultan Mehmet, Sahn-ı Seman medresesine felsefe dersi koymaya niyetlenmiş ise de başarılı olmamış, bunun yerine kelâm okutulmuştur; ancak Katip Çelebi'nin deyişiyle gelişen süreçte kelâm da felsefedir diye düşünülüp, o da medreseden dışlanmış, onun yerine akaid okutulmuştur.

---

864) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, Lotus Yayınları, Ankara 2005, s.52 vd.

IV. BÖLÜM

İSLAM, RÖNESANS ve AYDINLANMA

İslam dünyasındaki felsefenin krizine yönelik olarak ileri sürdüğümüz çözümlemeler, kimilerinin aklında şu türden bir sorunun doğmasına neden olabilir: Pek çok modern Batılı[865] ve Doğulu araştırmacı[866], İslam'ın klasik çağında oluşmuş bir İslam Rönesansından söz etmekte, hatta batıda ortaya çıkmış Rönesans hareketinde İslam dünyasından yapılan çevirilere köklü atıflar yapmaktadır. Oysa sizin ortaya koyduğunuz çözümlemeler bu iddialarla çelişmektedir? Bu karşı savı saf dışı etmek ya da söylemimizi nesnel temellere dayandırmak için, 'İslam, Rönesans ve Aydınlanma' ilişkisine özel olarak odaklanmak gerekmektedir.

İslam, Rönesans ve Aydınlanma kavramı bir araya getirildiğinde genelde üç hususun tartışma konusu edildiği görülür. İlki, İslam Rönesansı deyişi; ikincisi, Batı Rönesansına İslam düşünürlerinin katkıları; üçüncüsü ise, İslam dünyasında kuzeye yayılmayı sağlayan fetih hareketleri ve Beyt el-Hikme'de yürütülen sistemli çeviri etkinlikleriyle belli bir düşünsel birikim oluşmasına ve bunları işleyip geliştiren ünlü düşünürler yetişmesine rağmen, Batı'dakine benzer bir bilimsel Aydınlanmanın niçin yaşanmadığı, M. Hokheimer'ın meşhur söylemiyle ifade edildiğinde, gelişmelerin sonunda yaşanan 'akıl tutulmasının'[867] gerisinde ne türden süreçlerin ve nedenlerin yattığıdır. Bu üç hususun tartışma konusu edilmesi, aslında oldukça yenidir ve 19. yüzyılda emperyalizm/sömürgecilik olgusuna bağlı olarak artan şarkiyat/Doğu araştırmalarında Batılılar tarafından gündeme getiril-

865) John Freely, *Işık Doğudan Yükselir (İslam Biliminin Batı Dünyasının Şekillenmesine Katkıları)*, çeviren: G. Çağalı Güven, Doğan Kitap, İstanbul 2014, s.158 vd.; Sigrid Hunke, *Batı'yı Aydınlatan Doğu Güneşi*, çeviren: Işık Soner, Kaynak Yayınları, İstanbul 2008, s.23 vd.

866) Haidar Bammate, *İslam'ın İnsanlık Kültürüne Katkıları*, çeviren: Sadık Usta, Kaynak Yayınları, İstanbul 2008, s.29 vd.; İ. Hamdi Danişmend, *Garb Medeniyetinin Menbaı Olarak İslam Medeniyeti*, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1972, s.3 vd.

867) Max Horkheimer, *Akıl Tutulması/The Eclipse of Reason*, çeviren: O. Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 1986, s.1 vd.

miştir. Anılan tartışmaların, modern İslam düşüncesinde önemli bir yankı bulduğunu anımsatmak gerekir. Bu tartışmalara nüfuz edebilmek için tartışmayı açmak gerekmektedir. Tartışma sırasında şu sorulara yanıt bulmaya çalışacağız:

İslam Rönesansı deyişi doğru bir deyiş midir? Batı'daki kullanımına bakarak anılan kavramı İslam dünyasına aktarmak ne ölçüde doğrudur? Batı'da Rönesansın doğuşunda ve gelişiminde İslam dünyasından yapılan çevirilerin katkısı hangi alanlardadır ve bu katkıyı nasıl değerlendirmek, nasıl yorumlamak gerekmektedir? Eğer genelde ileri sürüldüğü gibi Batı'da Rönesansın doğuşunda, İslam dünyasından yapılan çevirilerin ve İslam düşünürlerin önemli bir payı varsa, aynı ürünlere sahip olan İslam dünyasında, Batı'dakine benzer bir biçimde bilimsel bir Aydınlanma niçin gerçekleşmemiştir? Bir diğer deyişle, Batı'da paradigmal dönüşüme neden olduğu ileri sürülen malzeme, aynı etkiyi İslam dünyasında niçin yaratamamıştır? Bu sorulara yanıt bulabilmek için anılan soruları analitik olarak irdelemek gerekmektedir.

IV.1. İslam ve Rönesans: Bir İslam Rönesansından söz edilebilir mi?

Batı uygarlığına ait olan Rönesans terimi Fransızca kökenlidir ve 'yeniden doğuş' anlamına gelmektedir. Robert Irwin'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, Rönesans sözcüğü, yeni buluşlar, bilinmeyen toprakların keşfi, özgür düşünce, eski sanatsal göreneklerden kopuş, tazelik, kültürel bahar gibi çağrışımlar uyandırabilir. Oysa Avrupa Rönesansında en çok eski el yazmalarının sıkı bir metinsel incelenmesi esinleyici ve güdüleyici olmuştur. Çünkü Rönesans veya yeniden doğuş, temelde antik dönem yazınının ve hümanist kültürünün yeniden keşfiydi. Rönesans bağlamında hümanizm, klasik davranış kalıplarının benimsenmesinin yanı sıra klasik kaynaklara dönüş ve metinsel eleştiri yöntemlerinin bu kaynaklara uygulanması anlamına geliyordu.[868] Rönesans teriminin genel kapsamı ve Batı düşüncesinde ona ilişkin tartışmalar dikkate alındığında, üç temel hususun ön plana çıktığını söylemek gerekir. İlki, ortaçağ ile yeniçağ arasındaki belli bir zaman dilimini nitelemesi[869]; ikincisi, Batı açısından Eski Yunan düşüncesinin, hü-

868) Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, çeviren: Bahar Tırnakçı, YKY, İstanbul 2008, s.59.

869) Rönesans'ın doğuşuyla ilgili olarak farklı tarihler verilmektedir. Genel kanı, 14. yüzyılda İtalya'da başlayan 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa'da etkisini hissettiren kültürel bir olay olarak sunulmak-

manist ruhun yeniden keşfedilmesi; üçüncüsü ise, ortaçağa ait tanrı odaklı (teosentrik) kuramsal yapıların çözülmesi ve insan odaklı (humansentrik) yeni bir bakış açısının filizlenmeye başlamasıdır. Rönesans üzerine araştırma yapan düşünürlerin de belirttiği gibi, Rönesans ortaçağın, tanrı odaklı skolastik düşüncesine bir tür meydan okuyuşu, burjuvazinin gelişmesiyle feodal sistemin çatırdamasını, matbaanın icadıyla halkın her türden bilgiye ulaşım olanağı bulmasını, bilgi üzerindeki skolastik otoritelerin kalkmasını, güzel sanatlara ve edebiyata önem veren bir zümrenin oluşmasını, çoğulcu ve hümanist perspektifin yaygınlaşmasını imlemektedir.[870] Bu türden gelişimin ardında ise çoğu kez, ortaçağın sonlarından itibaren beliren, pusulanın icadı, kâğıt ve matbaanın kullanılmaya başlanması, yeni ticaret yolları ve zenginlikler aramaya dönük coğrafi keşifler, İstanbul'un fethiyle oradaki düşünürlerin İtalya'ya göç etmesi, ticaretle zenginleşmeye başlayan burjuva sınıfının siyasal güç talep etmesi,[871] büyük kuramsal yapıların, özellikle Hıristiyan teolojisinin hizmetine sunulan Platonculuğun, Aristotelesçiliğin ve yer eksenli Batlamyus sisteminin sarsılması ve bunlara bağlı olarak gelişen yeni entelektüel arayışlar yatmaktadır.[872] Büyük kuramsal yapıların sarsılması ve yeni entelektüel arayışlar, hem astrolojik uygulamaların yaygınlaşmasına hem de Eski Yunan'daki çoğulcu düşüncenin yeniden canlanmasına yol açmıştır. Bu canlanmada ve Eski Yunan'ın yeniden keşfedilmesinde Doğu'dan/İslam dünyasından yapılan çeviriler güçlü bir işlev yüklenmiştir.

Rönesans döneminde yaşanan çoğulcu durumu ve bu arada astrolojiye olan yoğun ilgiyi, ünlü bilim tarihçisi A. Koyre şöyle ifade etmektedir:

> Rönesans ortamı ile anlayışının somut örneği olan kişi hiç kuşku yok ki, büyük sanatçıdır; ama aynı zamanda, belki de özellikle, yazın adamı; çağın öncü-

---

tadır. J. Hunt, *The Renaissance*, Routledge, London and Newyork, 199, s.1-2. Charles Homer Haskins, *The Twelfth Century Renaissance* adlı yapıtıyla yeni bir tartışma açmış ve 12. yüzyıl Rönesansından söz etmiştir. O bu anlayışını temellendirirken, 12. yüzyılın sonlarında Latinlerin Batlamyus, Aristoteles, Öklit gibi eski Yunanlı yazarlara ulaştıklarını, üniversitelerin yükselişinin ve sanat anlamında Rönesans'a damgasını vuran özelliklerin bu dönemde belirdiğini kaydetmektedir. Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cleveland 1957, s.5 vd.

870) J. Hunt, *The Renaissance*, s.1-30; J. Michelet, *Rönesans*, çev.: K. Berker, Cumhuriyet Yayınları, 1998, s.11 vd.

871) H. Ömer Adıgüzel, "Rönesans-Reform", *Uygarlık Tarihi*, ed.:İsmail Güven: PegemA Yayıncılık, Ankara 2006, s.394-422; Yahya Akyüz, "Avrupa ve Türk Uygarlıklarının Gelişmesinde Etken Olarak Eğitim", *Uygarlık Tarihi*, ed.: İsmail Güven, PegemA Yayınları, Ankara 2006, ss.366-368.

872) A. Koyre, "Yeniden Doğuşun Bilimsel Katkısı", *Bilim Tarihi Yazıları*, çeviren: K. Dinçer, Tübitak Yayınları, Ankara, s.53-54.

> lüğünü, haberciliğini, "çığırtkanlığını" yapanlar yazın adamları olmuştur. (...) Öte yandan yine biliyoruz ki -çok önemli bir şeydir bu- Rönesans çağı dünyanın tanıdıkları içerisinde (...) en yoğun, en derin, boşinan çağı, büyücülüğe, gözbağcılığa duyulan inancın şaşırtıcı bir biçimde yayıldığı, ortaçağdakinden sonsuzcasına daha yaygın olduğu bir çağdır; bu çağda müneccimciliğin gökbiliminden -Kepler'in dediği gibi zavallı akraba- çok daha büyük bir rol oynadığını, müneccimlerin kentlerde, krallar yanında resmi konumları olduğunu iyi bilirsiniz. Bu dönemin yazınsal ürününe bakarsak, en başarılı yapıtlar klasiklerin Venedik basımevlerinden çıkmış güzel çevirileri değildir; cin-peri bilimi, büyücülük kitaplarıdır. Cardano, daha sonra da Porta, her yerde okunan büyük yazarlardır. (...) Rönesansın anlayışı bir tümceyle özetlenmek istese, şu tümceyi önerirdim: Her şey olanaklıdır.[873]

'Her şeyin olanaklı görüldüğü' bu atmosferde, büyücülük, astroloji ve kehanete ek olarak, hümanizm hareketi, atomculuk, kuşkuculuk, Hıristiyanlığın dışında ele alınmaya çalışılan yeni bir Aristoculuk, yeni Aristoculuğun doğuşu bağlamında İbn Rüşdcülük (Averroizm), Platonculuk, laik siyaset, ütopik devlet tasarımları, doğal din, doğal hukuk gibi oldukça geniş bir alana yayılmış düşünsel arayışlar ortaya çıkmıştır.[874] Bu aslında, A. Koyre'un da belirttiği gibi, ortaçağın egemen kuramsal yapısının çöküşü ile ilişkili bir durumdur ve ortaçağ kilisesinin dar kalıplarından sıyrılan düşünürler, kendilerini olgusal veriler zenginliği içerisinde bulmuşlar ve bu verileri kuramsallaştırmaktan çok onları öznel bakış açılarıyla bir bir sayıp dökmüşlerdir.[875] Bu yüzden olsa gerek Rönesansın bilimsel kuramlar alanında başarısı oldukça cılızdır; ancak Rönesansın sonlarıyla, ardından gelen 17. yüzyılda bilimsel metodolojiye yönelik tartışmalardan sonra, teorik düzlemde Galileo, Kepler, Kopernik, Newton gibi insanlarla oldukça verimli bir kuramlar çağı başlamıştır.[876] Bu, Rönesans döneminde deneysel yöntemle toplanan olgular çokluğunun ve metodolojik tartışmalara bağlı olarak teosentrik/tanrı odaklı ve yer merkezli paradigmadan, seküler ve güneş merkezli yeni paradigmaya geçişin bir ürünüdür.

Rönesans kavramının içeriğine ilişkin olarak özetlediğimiz anılan durumlar ışığında, bu kavramı İslam dünyasına aktarmak ve anlam kaybına

---

873) A. Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çeviren: K. Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994, s.43-44.

874) F. Thilly, *Felsefe Tarihi*, cilt: I, çeviren: İ. Şener, Sitem yayınları, İstanbul 1995, s.278-294; Hilmi Ziya Ülken, *Yeni Zamanlar Felsefesi*, haz.: Hasan Aydın, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2015, s.11 vd.

875) A. Koyre, *Yeniden Doğuşun Bilimsel Katkısı*, s.51 vd.

876) Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s.79 vd.

uğratmadan bir 'İslam Rönesansından' söz etmek olası mıdır? Bu soruya yanıt bulmak için her şeyden önce İslam Rönesansı deyişini kullanan A. Mez, J. L. Kramer, M. Arkoun[877] gibi modern düşünürlerin, anılan nitelemeyle neyi kastettiklerini ana hatlarıyla ortaya koymamız, ardından da, Batı'da Rönesans kavramına yüklenen anlamla örtüşüp örtüşmediğine bakmamız gerekmektedir.

Anılan düşünürlerin söylemleri irdelendiğinde, onların İslam Rönesansı nitelemesini, daha çok Beyt el-Hikme'de yapılan çevirilerin ve ona ilişkin tartışmaların yoğunlaştığı 9-12. yüzyılar arasına özgü kılmaya çalıştıkları görülmektedir.[878] Bu dönem, İslam dünyasında bilim ve felsefe çalışmalarının yoğunlaştığı ve hararetli tartışmaların yapıldığı, çoğulculuğun, hümanist bir bakış açısının ön plana çıktığı bir dönemdir. Bu dönemin bir diğer özelliği de, daha önce belirttiğimiz gibi, İslam düşüncesinin kuzey kültürü ve felsefi birikimler dikkate alınarak kuramsal açıdan dizgeleştirilmesi, farklı kuramsal dizgeler arasındaki kırılmaların belirmesidir. Bugün adlarını saygıyla andığımız Kindî, Âmirî, Sicistânî, İhvân es-Safâ, İbn Miskeveyh, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi düşünürlerin çoğu bu dönemde oluşturulan atmosferde yetişmiş; çevrilen malzemeyi işleyip geliştirmişlerdir. Bunlara bakarak bu döneme İslam Rönesansı adını vermek ne ölçüde gerçekçidir?

Bilindiği gibi, Beyt el-Hikme'de yapılan çeviriler, salt Eski Yunan felsefe yapıtlarıyla sınırlı kalmamış, Hint ve İran kültürüne ait önemli yapıtlar da Arapçaya kazandırılmıştır.[879] Kazandırılan bu birikim, İslam'ın tevhid anlayışı ışığında harmanlanarak yeniden yapılandırılmıştır. Daha önce de kaydettiğimiz gibi, Batı açısından bakıldığında Rönesans, Eski Yunan geleneğinin yeniden doğuşudur. Bir diğer deyişle Rönesansla Batı, Justinianus'un Atina'daki Akademi ve Lyceum'u 529'da kapatması, kilisenin pagan un-

---

877) Adam Mez'in, *Die Renaissance des Islams* adlı yapıtı, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti (İslam'ın Rönesansı)* adıyla dilimize çevrilmiştir (çeviren: S. Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000). J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam ve Philosophy in the Renaissance of Islam: Ebu Sulayman al-Sijistani and His Circle*; M. Arkaun ise *L'Humanisme Arabe Au IVe/Xe Siècle: Miskawayh et Historien* adlı yapıtıyla 10. yüzyıldaki gelişmeleri Rönesans terimleriyle ifade etmektedirler. Hasan Aydın, "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefi Bilimleri Meşruluğu Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 33, Erzurum 2007, s.55-66.

878) Hasan Aydın, *Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefi Bilimleri Meşruluğu Sorunu*, s.55-66.

879) R. Wolzer, *Grek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, Harvard Universty Press, Cambridge 1962, s.2 vd.; H. Ziya Ülken, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, s.1 vd.; Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çeviren: F. Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s.45 vd.

surlar barındırdığı savıyla Eski Yunan felsefesini mahkum etmesi ve dine aykırı olmayan unsurları ona hizmet için payanda yapmasından sonra asli kaynağına yeniden dönmüştür. Adam Mez'in İslam Rönesansı adını verdiği yapıtına önsöz yazan D. S. Margoliouth, yapıtta kullanılan İslam Rönesansı deyişini değerlendirerek söyle demektedir:

> Gerçekten de, (İslam Rönesansı deyişi), Rönesans kelimesiyle tasvir ve tarif edilen konu ile birebir örtüşüyor değil. Elimizde, böyle bir mütekabiliyeti haklı kılacak çok fazla ilintinin mevcut olmadığı açık bir gerçek. Rönesans bir terim olarak Hıristiyan Avrupa'ya tatbik edildiğinde, yitirilmiş bulunan bazı şeylerin yeniden yapılandırılması; karanlık ve erken ortaçağlar boyunca görmezden gelinmiş bulunan (Eski Yunan) sanat, edebiyat ve biliminin yeniden dirilişi anlamına gelir. A. Mez'in araştırmalarının konusunu oluşturan (İslami) kurumlar ise, iddia edildiği derecede yeniden yapılandırılmış ya da edinilmiş değillerdi.[880]

Margoliouth'un da işaret ettiği gibi, Batılı anlamda İslam dünyasında bir 'yeniden doğuştan' söz etmek doğru gözükmemektedir; çünkü İslam kültürü henüz yeni kök salan bir kültürdür. Fârâbî ve T. Hobbes gibi düşünürlerin atıflarına dayanılarak felsefenin önce Keldanilerde başladığı, oradan Eski Yunan'a geçtiği ve sonra Doğu'ya/İslam dünyasına, yani aynı coğrafyaya geri döndüğü düşünülse bile,[881] bu İslam'ın felsefe ile ilk karşılaşmasıdır. Kaldı ki, oldukça erken dönemlerde Diogenes Laertios'unda fark ettiği gibi, Keldanilerdeki düşüncenin felsefe olup olmadığı tartışma götürür niteliktedir.[882] Ona olsa olsa ön felsefe ya da felsefe öncesi bilgelik diyebiliriz. Öte yandan, Eski Yunan'dan Beyt el-Hikme'de yürütülen çeviriler, doğrudan Yunancadan yapılanlar olsa da, daha çok Süryaniceden yapılmıştır ve çevrilen yapıtlar bir parça tahrif edilmiş, dine aykırı unsurları çıkarılmış ve ezoterik bir kılığa sokulmuş Yeni Eflatunculuğun damgasını taşımaktadır ve pek çok unsuruyla tek biçimcidir. Bunu, Yeni Eflatunculuğun Aristoteles ve Platon'un düşüncelerini aynıymış gibi uzlaştırmaya çalışmalarında bile

---

880) A. Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti (İslam'ın Rönesansı)*, çeviren: S. Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000 (D. S. Margoliouth'un yazdığı önsöz), s.7-8.

881) Farabi şöyle der: "Rivayete göre bu ilim eskiden Irak halkı olan Keldanilerde meydana gelmiş, oradan Yunanlılara, onlardan da Süryanilere ve sonra Araplara geçmiştir." Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsîl es-Sa'ade)*, çeviren: Hüseyin Atay, Farabi'nin Üç Eseri, AÜİF Yayınları, Akara 1974, s.51. Fârâbî'nin benzeri bir anlayışı Tomas Hobbes da savunmaktadır. Hobbes, *Leviathan*, çeviren: S. Lim, YKR Yayınları, İstanbul 1995, s.460-461.

882) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren: Candan Şentuna, YK Yayınları, İstanbul 2007, s.13 vd..

görmek olasıdır.[883] Aynı çaba, İslam dünyasında Yeni Eflatunculuğun etkisi altında kalan Fârâbî'nin *Kitâb el-Cem Beyneyy Re'yey el-Hakimeyn el-Eflatun el-İlahî ve Aristutalis* adlı yapıtında da görülür.[884] Bu yüzden, İslam dünyasında, düşünsel-dinsel temelde kısmi bir çoğulculuk ve yine düşünsel-dinsel temelde yapılanan bir hümanizm görülse bile, çevirilerin Batı'da Rönesanstakine benzer seküler bir çoğulculuğa ve seküler bir hümanizme yol açtığı söylenemez. Çünkü çevirilerin ürünü, kurulu dinleri eleştiren birkaç düşünür bir kenara bırakılırsa, meşşailik, işrakilik ve tasavvuf olarak kendini göstermiştir. Bunların karşısında ise daima büyük ölçüde İslam dinsel bildirilerinden beslenen fıkıh-kelâm ekolleri var olmuştur.

Gerek meşşaîlik, gerek işrakîlik, gerek tasavvuf, gerekse kelâm ekolleri, belli bir metafizik kurgu oluşturmuşlar ve bu kurgunun merkezine İslam'ın tevhid inancı doğrultusunda Tanrı'yı oturtmuşlardır. Filozoflar, Aristoteles'in hareket etmeyen ilk hareket ettiricisini, İslam'a yaklaştırarak Tanrı'yı akıl ve ilke olarak konumlandırırken, kelâmcılar saltık kudret olarak yorumlamışlar, mutasavvıflar ise genel aşk olarak görmüşlerdir. Bu açıdan, Tanrı-evren ilişkisine yönelik tasarımlarında kimi farklılıklar bulunsa da, tanrı-odaklılıkta hepsi eşittir. Meşşaîlerin, işrakîlerin ve tasavvufçuların aralarında küçük farklar olsa da Plotinus'a dayalı sudûrcu/türümcü bir kuramda; kelâmcıların ise yine aralarındaki kısmi farklarla, Hint ve Yunan atomculuğundan beslenen töz-ilinek metafiziğinde karar kıldıkları görülür.[885] Bunlara muhalefet ediyor gibi görünen kurulu dinleri reddeden Ebû Bekr er-Râzî ve İbn er-Ravendî gibi isimler de sanılanın aksine insan, toplum ve evren kurguları açısından farklı, özgün yaklaşımlar ortaya koyamamışlardır.[886] Daha da önemlisi, İslam devletinin imparatorluklaşmasına bağlı olarak devletin gereksinimlerini gidermek için yürütülen çeviri etkinlikleri ve bunları işleyip ona İslami bir kimlik veren İslam düşünürleri, elde ettikleri verileri zenginleştirmekle birlikte, o bilgilere bağlı olarak Batı'daki gibi paradigmal bir devrim yaratamamışlardır. Buna ne maddi ne siyasi

---

883) Hasan Aydın, "Doğu ve Batı Felsefesinde Altın Çağ Mitleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 17, 2006, s.107-114.

884) Fârâbî, *Kitâb el-Cem Beyn Re'yey el-Hakîmeyn*, Beyrut 1997, s.51 vd.; Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çeviren: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s.166 vd.

885) Hasan Aydın, "İslam Ortaçağında Sudurcu ve Atomcu Evren Tasarımları", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 206, İstanbul 2011, s.35-42.

886) Mehmet Dağ, *Fârâbî'nin İki Yapıtı*, s.60-61, dipnot: 149.

koşullar ne de fıkıh-kelâm geleneği izin vermiştir. Kimileri anakronizme düşme pahasına, bazı İslam filozoflarında seküler ışıltılar olduğunu söylemeye yönelse de, analitik ve bütüncül bakış durumun hiç de öyle olmadığını göstermektedir. Fıkıh-kelâm karşısında yaşanan meşruiyet sorunu ve din ve felsefe paralelliğinde ısrar buna engel olmuştur. Bu açıdan Batı'da Rönesans, Aydınlanmaya açılırken, İslam dünyasındaki çeviri etkinlikleri, canlılığını koruduğu 300 yıllık bir sürecin sonunda donuklaşmaya, Arnaldez'in deyişiyle kötürümleşmeye ve durağanlaşmaya yol açmış[887] ve adeta İslam dünyasını, Batı'nın Rönesanstan itibaren adım adım kurtulduğu ortaçağın skolastik düşüncesine kaydırmıştır. Bu durumun oluşmasında, İslam düşünürlerinin Aristoteles'ten beslenerek geliştirdikleri erekselci teosentrik paradigma ve din-felsefe paralelliği iddiaları güçlü bir işlev yüklenmiştir. Dolayısıyla Batı'da Rönesansta Hıristiyanlığın hizmetine sunulan Aristotelesçilik ve Platonculuk ile erekselci evren kurgusundan beslenen teosentrizm güçlü eleştirilere uğrarken, Yeni Platoncu bir kılığa sokulmuş Aristotelesçilik İslam dünyasında, özellikle İslam filozoflarınca neredeyse kutsanmıştır. Bu veriler ışığında, İslam Rönesansı deyişini kullanmanın, dinsel bir temelde de olsa, çoğulculuk ve hümanizme vurgu açısından belli bir değer içerdiği söylenebilirse de, Batı kökenli Rönesans kavramını tam olarak karşılamadığını ve büyük ölçüde anakronizm içerdiğini kaydetmek daha doğru olsa gerektir.

IV.2. İslam dünyasından yapılan çeviriler

İslam dünyasında Batı'daki anlamda bir Rönesanstan söz etmek mümkün olmasa da, Batı'da Rönesansın doğuşunda İslam dünyasından yapılan çevirilerin kimi katkılarının olduğu inkâr edilemez. İslam düşünürlerinden yapılan çeviriler ve İslam dünyasının Batı'daki Rönesansa katkıları üzerinde çok fazla spekülasyon yapılmaktadır. Nitekim kimileri, Rönesans ve sonrasında ortaya çıkan gelişmeleri neredeyse tümüyle İslam dünyasından yapılan çevirilerin etkisine bağlamakta, kimileri ise İslam dünyasından yapılan çevirilerin hemen hiç etkisinin olmadığını ima etmektedir. İki uç kampta kutuplaşmanın yaşandığı anılan konu ciddiye alınması gereken bir konudur; ancak bu konuda ihtiyatı elden bırakmamak gerekir. Zira ihtiyatı elden bırakmak, şovenist tutumlara yol açabilecek niteliktedir ve bizi 'Doğu

887) Roger Arnaldez, *İslam'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*, s.31-45.

merkezcilik' ve 'Batı merkezcilik' gibi uç kamplara itebilir. Konuya tarihsel-nesnel veriler ışığında bakıldığında, daha 11. yüzyılın sonundan itibaren İslam düşünürlerinin Batı dünyasına etki yapmaya başladığı görülür. Bu etkiyi yadsımak olanaksızdır; çünkü İslam dünyası, Batı'dan ileridedir ve ileride ve üstün olanın geride olanı etkilemesi sosyolojik bir olgudur. Verilerden anlaşıldığı kadarıyla, saldırı amaçlı Haçlı Seferleri ve İstanbul'un fethiyle Batı'ya göçen biliminsanlarının etkileri bir kenara bırakılırsa[888], bu İspanya üzerinden üç ana yolla gerçekleşmiştir:

a) Kimi Hıristiyan ve Yahudilerin İslam dünyasında eğitim almaları.

b) Latin dünyasında Arapça konuşan kimi öğretmenler.

c) Arapça bilim ve felsefe yapıtlarının İbranice ve Latinceye çevrilmesi.[889]

Kuşkusuz bu üç yoldan en etkili ve sürekli olanı, İslam dünyasında eğitim alanlar ve yazdıkları yapıtlar ile İbranice ve Latinceye İslam düşünürlerinden yapılan çevirilerdir. Bu yüzden sağlıklı bir değerlendirme yapmak için nelerin çevrildiğine analitik ve somut olarak bakmak aydınlatıcı olabilir. İslam dünyasından, 11. yüzyılın sonu ile 16. yüzyılların başına değin uzanan dönemde Batı'ya yapılan çevirilere baktığımızda, Burnett'in saptamasını dikkate alırsak, beş kategori ile karşılaştığımızı söylemek olasıdır.

İlki, Beyt el-Hikme'de daha çok Süryaniceden Hıristiyan ve Sabilerce Arapçaya aktarılmış Yunan felsefe ve bilim yapıtlarının çevrilmesi hususudur. Buna Hint ve İran kültüründen Arapçaya kazandırılan kimi yapıtları da ilave etmek anlamlı olacaktır. Burada çevrilen yapıtların ağırlığını, Aristoteles külliyatı ve onun Yeni Platoncu yorumlarının oluşturduğunu belirtmemiz gerekir.

Batı'ya yapılan çeviriler arasında ikinci kategoriyi, İslam düşünürlerinin Aristoteles üzerine yaptıkları yorumlar/şerhler oluşturmaktadır. Bilindiği gibi, Aristoteles'in yapıtlarının İslam düşünürlerince şerh edilme geleneği Fârâbî ile başlamış, İbn Bacce ile devam etmiş, İbn Rüşd ile ev-

---

888) Son dönemlerde yapılan araştırmalar, Yunan bilim ve felsefesinin, Batı'ya geçişinde İstanbul'un fethinin pek bir etkisinin olmadığına işaret etmektedir. Bu açıdan Yunan bilim ve felsefesinin Batı'ya geçişinde ana kaynak, Araplar ve Endülüs kanalıdır. S. Cobb, *İslam'ın Medeniyete Katkıları*, çeviren: C. Küçük, Profil Yayınları, İstanbul 2006, s.85-93.

889) C. Burnett, "Arapça'dan Latince'ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş*, ed.: P. Adamson R. C. Taylor, çeviren: M. C. Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2007, s.405-430; De Lacy O'lery, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çeviren: H Yurdaydın Y. Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1959, s.143-153.

riminin zirvesine ulaşmıştır. Zira İbn Rüşd'ün Aristoteles'in yapıtlarına küçük, orta ve büyük boy şerhler yazdığı bilinmektedir ve bu şerhler nedeniyle İbn Rüşd Batı'da şârih/yorumcu (commentator) olarak ünlenmiştir.(890)

Üçüncü kategori, dogsografik yapıtlardır. Bu türden yapıtlar, belli filozofların görüşlerini belli başlıklar altında toplamakta, onları tanıtmayı amaçlamaktadır. Bunun en tipik örneği, bir Hıristiyan olan Kutsa bin Luka tarafından 9. yüzyılda çevrilen Rodoslu Aëtios'un metnidir. Burnett, bu eseri pek çok Arapça eserin takip ettiğini söylemektedir. Bunların en ünlüsü Kastilyacaya da çevrilen Huneyn bin İshak'ın Adâb el-Felâsife'sidir.(891)

Dördüncü kategoride, kimi özet niteliğinde eserler ile sorun odaklı yapıtlar yer almaktadır. Bu nitelikteki yapıtlar daha çok belli sorulara yanıt olarak yazılmışlardır. Bunların en tipik örneklerini, Kindî'nin Resâ'il'inden çevrilen Uyku Üzerine, Beş Töz Üzerine, Nem ve Yağmur Üzerine gibi kısa ve sorun odaklı metinler oluşturmaktadır.(892)

Beşinci kategori, sistematik felsefi yapıtlardır. Buna tipik örnek olarak, Gazzâlî'nin Makâsıd el-Felâsife'si, İbn Sina'nın *Şifâ*'sı gibi yapıtlar verilebilir.(893)

Burnett'in kategorilerine son bir kategori olarak, tıp, matematik, coğrafya gibi bugün bilimsel olarak nitelendirebileceğimiz yapıtların çevirisini eklemek gerekmektedir.

Sunduğumuz bu kategorileri daha nesnel bir biçimde kavramak ve çevrilen yapıtlar konusunda daha ayrıntılı bilgi etmek için büyük ölçüde Burnett'in oluşturduğu tablodan yararlanılarak(894) hazırlanan aşağıdaki tabloyu incelemek spekülasyonları engellemek açısından yararlı olacaktır. Ancak burada aşağıda sunduğumuz yapıtların çoğunun, birden çok çevirisinin yapıldığını kaydetmemiz gerekir.

---

890) Bekir Karlığa, "İbn Rüşd: Hayatı, Temel Fikirleri ve Etkileri", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Sayı: 156, İstanbul 2007, s.5 vd.; Muhittin Macit, "Büyük Yorumcu İbn Rüşd", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Sayı: 156, İstanbul 2007, s.11-14.

891) C. Burnett, *Arapça'dan Latince'ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü*, s.405.

892) C. Burnett, *Arapça'dan Latince'ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü*, s.406.

893) C. Burnett, *Arapça'dan Latince'ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü*, s.406.

894) Bizim oluşturduğumuz tablo büyük ölçüde C. Burnett'in tablosuna dayanmaktadır; ancak onun oluşturduğu tablo bizimkinden daha ayrıntılıdır ve çeviri tarihlerini de vermektedir. C. Burnett, *Arapça'dan Latince'ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü*, s.423-430.

Yazar	Çevrilen Yapıtın Adı	Çevirmen(ler)
Aristoteles	İkinci Analitikler	Cremonalı Gerard
	Retorik	Alman Herman
	Fizik	Cremonalı Gerard
	De Caelo	Cremonalı Gerard
	Meteora, Kitap I-III	Cremonalı Gerard
	De Generatione et Corruptione	Cremonalı Gerard
	Metafizik (Alpha Meizôn'un başlangıcından bir parça)	Muhtemelen Kindî'nin De Radiis'ini de çeviren mütercim
	Hayvanlar Üzerine	Michael Scot
	Nikomakhos'a Ahlak'tan Seçki	Alman Herman
Sahte Aristoteles	Teolojinin Unsurları/Sırf İyi Hakkında	Cremonalı Gerard
	Dört Unsurun Özelliklerinin Sebepleri Üzerine	Cremonalı Gerard
	Bitkiler Üzerine	S. Alfred
	Sırların Sırrı	İşbiliyeli Jhon-Trabluslu Philip
	Elma Kitabı	Manfred
	Theologia=Plotinus, Enneadlar	Moses Arovas-Pier N. Castellani
Batlamyus	Almagest	Abdelmessie Wittonisiensis-Cremonalı Gerard
İskender Afrodisi	Akıl Üzerine	Gundisalvi
	Zaman Üzerine	Gerard
	Duyular Üzerine	Cremonalı Gerard
	Maddede Değil Surette Meydana Gelen Artış ve Çoğalma Üzerine	Cremonalı Gerard
Themistius	İkinci Analitikler Üzerine Şerh	Cremonalı Gerard
	De Caelo	Mose Alatino
Nemesius	Unsurlar Üzerine (İnsan Doğası Hakkında, bölüm 6)	İmzasız
Kutsa bin Luka	Ruh ile Nefs Arasındaki Fark Üzerine	İşbiliyeli John
	Fiziki Bağlar Üzerine	Africalı Konstantin
Sahte Apollonius (Bâlinus)	Doğanın Sırları Hakkında	Santallalı Hugo
Ebu Ma'şer	Astrolojiye Giriş	İşbiliyeli John - Carinthialı Hermann

Mâşâ'allah	Unsurlar ve Felekler Üzerine (Feleğin Hareketinin Bilgisi Üzerine)	Cremonalı Gerard
Huneyn b. İshak	Filozofların Adabı	Libro des Buenos proverbios (Latince çevirisi bilinmemektedir)
Yazarı bilinmiyor	Turbo Philosophorum (Arapçası kayıp bir yapıt)	İmzasız
Kindî	Beş Öz Üzerine	Cremonalı Gerard
	Uyku ve Rüya Üzerine	Cremonalı Gerard
	Akıl Üzerine	Gundisalvi-C. Gerard
	Işınlar Üzerine (Sihir Sanatlarının Teorisi)	İmzasız
	Hava Tahmini Üzerine İki Risale	İmzasız
	Almagest Üzerine Şerh, kitap 1	Santallalı Hugo
Fârâbî	Bilimlerin Sınıflandırılması Üzerine	Gundisalvi- Cremonalı Gerard
	Akıl Üzerine	Gundisalvi-Balmesli Abraham
	Mutluluk Yoluna Dikkatleri Çekmek	Gundisalvi
	Meselelerin Kaynakları	İmzasız
	Yorum Üzerine (Kısaltılmış pasajlar)	imzasız
	Kıyas Üzerine	Cremonalı Gerard
	İkinci Analitikler	Büyük Albert
	Retorik Kitabına Giriş	Alman Hermann
	Fizik Üzerine	Cremonalı Gerard
	Öklid'in Beşinci Kitabının Postulatlarındaki Problemlerin Açıklanması	Gundisalvi
	Erdemli Kent (Başlangıç Bölümü)	Lizbonlu Afonso Dinis
Ihvân es-Sâfa	Delil Üzerine Risale	İmzasız
	Coğrafya Üzerine	İmzasız
Isaac Israeli	Unsurlar Üzerine	Cremonalı Gerard
	Şeylerin Betim ve Tanımları Üzerine	Gundisalvi- Cremonalı Gerard
İbn Sînâ	Eş-Şifâ (Cüzcanî'nin Girişi)	Avenduath
	İsâgûcî	Avenduth
	İkinci Analitikler	Gundisalvi
	Retorik (seçme)	Alman Hermann
	Tabiat Bilimi (Fizik 1-3)	İmzasız
	Gökler Üzerine	B. J. Gonzalves-Salomon
	Oluş ve Bozuluş Üzerine	B. J. Gonzalves-Salomon
	Etkiler ve Edilgiler Üzerine	B. J. Gonzalves-Salomon

İbn Sînâ (devam)	Taşlar ve Mineraller Üzerine	S. Alfred
	Seller Üzerine	S. Alfred
	Meteoroloji	B. J. Gonzalves-Salomon
	Nefs Üzerine	Avenduath-Gundisalvi
	Bitkiler Üzerine	İmzasız
	Hayvanlar Üzerine	M. Scot
	Metafizik	Gundisalvi
	Kalp İlaçları Hakkında Risale	Avenduath-Gundisalvi-V. Arnold-A. Alpago
	Nefse Dair Seçki	A. Alpago
	Nefsin Dönüşü Üzerine Risale (Risâle el-Adhaviyya fî el-Me'ad)	A. Alpag
	Tanımlar Üzerine	A. Alpago
	Akli Bilimlerin Sınıflaması (Aksâm el-Hikme)	A. Alpago
Gazzâlî	Filozofların Amaçları ve Tutarsızlığa Giriş	İmzasız
	Filozofların Amaçları	Johannes-Gundisalvi
	Filozofların Tutarsızlığı	C. Calonymos
	Filozofların Amaçları (Mantık Seçkisi)	Ramon Llull
İbn el-Heysem	Alemin Düzenlenişi Üzerine	Stephen-B. Abraham
	Optik	Bilinmeyen iki çevirmen
İbn Cebirol	Hayat Pınarı	J. Hispanus-Gundisalvi
İbn Bacce	Veda Risalesi	B. Abraham
İbn Tufeyl	Uyanık Oğlu Diri	imzasız
İbn Rüşd	İsâgocî Üzerine Orta Şerh	L. William-J. Mantino
	Mantık Üzerine Özetler	B. Abraham-G. F. Burana
	Kategoriler Üzerine Orta Şerh	L. William-J. Mantino
	Yorum Üzerine Orta Şerh	L. William-J. Mantino
	Birinci Analitikler Üzerine Orta Şerh	L. William-G. F. Burana
	İkinci Analitikler Üzerine Orta Şerh	L. William-G. F. Burana
	Topikler Üzerine Orta Şerh	B. Abaraham-J. Mantino
	Sofistik Deliller Üzerine Orta Şerh	B. Abraham
	Retorik Üzerine orta Şerh	A. Hermann-B. Abraham
	Şiir Üzerine Orta Şerh	A. Hermann-B. Abraham-J. Mantino
	Fizik Üzerine Orta Şerh	B. Abraham-J. Mantino
	Fizik Üzerine Uzun Şerh	M. Scot-A. Hermann-Antakyalı Theodore

İbn Rüşd (devam)	De Caelo Üzerine Uzun Şerh	M. Scot
	De Generatione et Corruptione'nin Özeti	V. Nisso-B. Abraham
	De Generatione et Corruptione Üzerine Orta Şerh	M. Scot
	Meteoroloji Üzerine Orta Şerh	M. Scot-J. Mantino
	De Anima Üzerine Uzun Şerh	M. Scot-Elias del Medigo
	Metafizik Üzerine Uzun Şerh	M. Scot-J. Mantino-P. Ricci-Elias del Medigo
	Nikomakhos'a Ahlak Üzerine Orta Şerh	A. Hermann
	Eflatun'un Cumhuriyetinin Özeti	Elias del Medigo-J. Mantino
	Mantık Hakkında Sorular	Elias del Medigo-B. Abraham
	Tabiat Bilimi Hakkında Sorular	B. Abraham
	İspatlarda Yüklemin Önceliği Üzerine	B. Abraham
	Feleğin Cevheri Üzerine	B. Abraham-M. Scot
	İlk İlkenin Ayrıklığı Üzerine	Lizbonlu Afonso Dinis
	Faal Akılla Birleşmenin İmkanı	Lizbonlu Afonso Dinis-C.C. ben David
	Ekler (ed-Damîme)	R. Marti
	Tutarsızlığın Tutarsızlığı	C. Calonymus-C. C. ben David
El-Bitrucî	Göklerin Hareketleri Üzerine	M. Scot- C. C. ben David
Maimonides	Şaşkınlara Kılavuz	Palermolu Jhon-J. Buxtorf
İbn Tulmûs	Soru	B. Abraham
Ebû el-Kâsım b. İdrîs	Cins ve Türe Dair Bilgi Hakkında Sorular	B. Abraham
Ebû el-Kâsım b. Muhammed/ Mahmûd b. Kâsım	Soru	B. Abraham
Ebû Abdurrahmân b. Cevher	Risaleler	B. Abraham

Çevrilen yapıtlar, kuşkusuz tablodaki yapıtlarla sınırlı değildir; ancak tablonun, çeviriler ve kapsamı üzerinde önemli ipuçları verdiği açıktır. Tabloda görülen yapıtların Batı'daki etkisini değerlendirebilmek için, daha çok Tuleytula, Napoli ve Sicilya gibi merkezlerde yoğunlaşan çevirilerin 11. yüzyılın sonlarında başladığını, bu dönemdeki çevirilerin tabiat bilimlerine ve matematiğe yönelik olduğunu, 12. yüzyılda, bilimlerin sınıflaması ve metafiziğe doğru yöneldiğini, 13.-16. yüzyıllarda ise Aristoteles külliyatı ile onun

üzerine yazılmış şerhlerin ön plana çıktığını anımsatmak gerekir.[895] Bu şerh geleneğinin kuşkusuz en önemlisi, Batı'ya ilk defa 13. yüzyıllarda Michel Scot tarafından tanıtılan İbn Rüşd'e ait olanlardır. Rönesans döneminde ortaya çıkan İbn Rüşdcülük akımını da bu çevrilen şerhlere borçluyuz.

IV.3. Çevirilerin Batı'daki etkileri

11. yüzyılda başlayıp 16. yüzyıla değin süren çeviri etkinliklerinin acaba Batı'daki etkisi neler olmuştur? Öncelikle belirtmek gerekir ki, çevirilerin yoğunlaştığı yüzyıllar, Batı'nın ortaçağdan kurtulup Rönesansa geçtiği dönemlere işaret etmektedir ve bu açıdan haklı olarak Rönesansın doğuşunda çevirilerin önemli bir işlevinin bulunduğunu düşündürmektedir. Batı'da güçlü bir düşünsel arayış vardır. Çevirilerin ilk başladığı yüzyılda, Batı'da ilk üniversitelerin kuruluşu da, bu açıdan belli bir anlam taşımaktadır. Kanımızca çevirilerin işlevini anlayabilmek için, Rönesansın daha önce söz ettiğimiz özellikleri ile İslam dünyasından yapılan çeviri eserlerin içeriğini diyalektik içerisine sokmak gerekir. Kuşkusuz bu oldukça zahmetli bir iştir ve geniş bir uzmanlık bilgisini gerektirmektedir. Hatta farklı uzmanların işbirliğini yani multi-disipliner bakmayı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu türden bir çaba spekülasyonların önüne geçebilir. Bizim ayrıntılı bir tartışma yapma amacımızın bulunmadığını kaydetmemiz, ulaşacağımız sonuçların ihtiyatla karşılanması açısından önem taşımaktadır. Biz burada sadece, ana çerçeveye ve bazı temel felsefî sorunlara parmak basmakla yetineceğiz.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Rönesans Eski Yunan'ın çoğulcu düşüncesinin yeniden doğuşu ve skolastik düşünceye destek veren Platon ve Aristotelesçiliğin eleştiri süzgecinden geçirilişi ve tanrı odaklı sistemin sorgulanmaya başlanması, ama buna rağmen astrolojik ve gizemli uygulamalarda görülen artışla dikkatleri çekmekteydi.[896] İslam dünyasından çevrilen yapıtlara bakıldığında, Aristoteles'in yapıtları ve onun gerek Yeni Platoncu yorumları gerekse İslam düşünürleri tarafından yapılan şerhleri önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda, Rönesansın genel tutumuyla çevrilen eserlerin içeriği arasında ilk bakışta köklü bir çelişkinin olduğu izlenimi uyanabilir. Bu izlenimi kaldırmak için her ne kadar Rönesans döneminde bir Aristotelesçilik ve İbn Rüşdcülük akımı ortaya çıkmış olsa da, bunun skolastiklerce

---

895) Burnett, *Arapça'dan Latince'ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü*, s.405-432.
896) A. Koyre, *Yeniden Doğuşun Bilimsel Katkısı*, s.52-67.

kullanılan Aristoteles olmadığı, yeni oluşturulan Aristotelesçiliğin skolastik kökende kullanılan Aristotelesçiliğin eleştirisi için önemli bir malzeme sağladığını kaydetmek gerekir.[897] Bu oluşturulan yeni Aristotelesçilik de, özellikle fiziği ve metafiziği, Rönesansın sonlarına doğru neredeyse bütünüyle saf dışı edilmiştir. Yine çevirilerde Aristoteles mantığına ve şerhlerine ait yapıtların önemli yer tutması, skolastisizme hizmet eden iki değerli, kıyas ve tümdengelim odaklı Aristoteles mantığının eleştirisi ve bilim yapmak için yeni metodoloji arayışlarının önünün açılması için önemli bir dayanak oluşturmuştur. Bu yeni mantık ve metodoloji arayışında, İslam dünyasında Aristoteles mantığına yöneltilen eleştirilerin ve kimi İslam düşünürlerince kullanıldığı görülen üç değerli mantığın, Gazzâlî'nin *el-Munkiz*'da dile getirdiği epistemolojik kuşkuculuğun ve Ebu Bekr Zekeriyyâ Razî gibi filozoflarda görülen deneysel-tümevarımsal yaklaşımın kısmi etkilerinden söz edilebilir. Bunu F. Bacon'un *Novum Organum* adlı yapıtında ve R. Descartes'in *Metot Üzerine*'sinde bir ölçüde gözlemlemek olasıdır. Kaldı ki, Rönesansın sonlarında beliren ve 17. yüzyılda büyük bir gelişim gösteren modern bilimin Aristoteles mantığıyla köklü bir ilişkisinin olmadığı bilinmektedir.

İslam dünyasından astronomiye ilişkin olarak yapılan çevirilerin Rönesans döneminde artan astrolojik anlayışla bir bağı kurulabilir ve kimi düşünürler, Rönesansta gözlemlenen astrolojik uygulamaları Mââşallah, Ebû Ma'şer ve Kindî gibi İslam düşünürlerinin yapıtlarının çevrilmesiyle ilişkilendirmişlerdir ve bu ilişkilendirme hiç de yersiz değildir.[898] Batlamyus'un ve onun kimi hesaplamalarına yönelik eleştirilerin yer aldığı ve farklı astronomi cetvelleri (zîc) içeren yapıtların Batı'ya aktarılmasının Kopernik devrimine öncülük ettiği söylenebilir. Bu öncülük, eleştirilecek malzeme sunma ve egemen paradigmanın geçerliliğinden kuşku duyulmasını sağlayan kimi verilere işaret etme şeklinde gerçekleşmiştir. Yoksa Kopernik devrimini, bütünüyle Müslüman yazarların yapıtlarına borçlu değildir. Çeviriler, İskenderiye'de Aristarkus'un bir görüş olarak ileri sürdüğü güneş merkezli evren tasarımının anımsanmasında ve Batlamyus'un kuramının dışındaki kuramların varlığından haberdar olunmasında ve Batlamyus sisteminin kimi olgularla örtüşmediğinin görülmesinde işe yaramış olmalıdır.

---

897) F. Thilly, *Felsefe Tarih*, cilt: I, s.281-282.

898) N. Campion, The Concept of Destiny in Islamic Astrology and its Impact on Medieval European Thought, *ARAM (The Journal for Syro-Mesopotamian Culture)*, Vol. 1 no 2, Summer 1989, s.281-289.

Yine Aristoteles'in fiziğe ilişkin yapıtı ve bu fizik ekseninde İslam düşünürlerinin oluşturdukları erekselci ve niteliksel (tanım ve tasnif ağırlıklı) fizik çevirileri, Rönesansın sonlarından itibaren gelişen ve Galileo ve Newton gibi öncülerin elinde matematikselleşen fizik düşünüldüğünde, Aristotelesçi fiziğin anlaşılmasına ve reddedilmesine katkı sağladığını söylemek daha anlamlı gibi gözükmektedir. Çünkü yeni doğan ve matematiksel bir temele oturtulmuş fiziğin ne Aristoteles ne de İslam dünyasında Aristoteles eksene alınarak geliştirilen niteliksel fizikle bir bağı bulunmaktadır. Aslında Müslümanların elinde, matamatikselleşmiş bir astronomi olmasına rağmen, bunu fiziğe uygulamaya girişmemelerinde, Aristoteles'in Fizik kitabının negatif etkisine atıf yapılabilir. Bu arada, matematik alanında yapılan çevirilerin, cebirin ve Hint kökenli sıfır rakamının Batı'da Araplar aracılığıyla öğrenilmesinin özellikle matematik ve matematikselleşen fizikte bir araç olarak önemli işlev yüklendiğini söylemek gerekir.[899]

Benzer bir biçimde modern tıp gelişene değin, İslam dünyasında Galen ve Hipokrat'ın dört sıvı kuramına dayalı tıbba ilişkin kuramsal bakışlarının ve İbn Sînâ ve Ebû Bekr er-Râzî gibi düşünürlerin gözlemlerini ekledikleri tıbbi yapıtlarının önemli bir işlev yüklendikleri anımsatılmalıdır. Bu açıdan İbn Sînâ'nın *Kânûn et-Tıb* ve Ebû Bekr Zekeriyyâ er-Râzî'nin *el-Hâvî* adlı yapıtlarının etkisi anılmaya değerdir. Bu yapıtların gördüğü işlev de, dört köke dayalı dört sıvı kuramının eleştirisi ve yeni gözlemlerin aktarılması bağlamındadır.[900]

Aynı eleştirel işlevin erekselci evren tasarımı ve bu tasarıma dayalı metafizikler için de geçerli olduğu söylenebilir. Bunu anlamak için, İbn Rüşd'e Latin dünyasında zorlama çevirtilerle yüklenmeye çalışılan "çifte hakikat öğretisini" çözümlemek yeterlidir.[901] Zira çifte hakikat öğretisi, aslında dinsel

---

899) S. Cobb, *İslam'ın Medeniyete Katkıları*, s.75-76.

900) Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, s.62-71; S. Cobb, *İslamın Medeniyete Katkıları*, s.69-84.

901) Burada İbn Rüşd'ün Batı'da çifte hakikati savunuyormuş gibi algılanmasının, onun *Tehâfüt et-Tehafüt* adlı yapıtından kaynaklanmış olabileceğini anımsatmak gerekir. Gerçekten de İbn Rüşd, Gazzâlî ile tartışırken, din ve felsefenin konu ve yöntem açısından tamamıyla ayrı olduğu izlenimi uyandırır. Özellikle nedensellik tartışmasına bağlı olarak gündeme gelen mucize sorununa ilişkin deyişleri, iki farklı hakikat vardır anlayışı ışığında yapılandırılmıştır. Söz gelimi şu deyişler bu türdendir. "Her sanatın ilkeleri bulunduğuna ve bu sanatı uygulayan kimsenin, onun ilkelerini kabul etmesi gerektiğine, ne reddetmek ne de geçersiz kılmakla onlara karşı çıkamayacağına göre, şeriatın ameli sanatının böyle olması daha uygundur; çünkü şer'i erdemlere uygun olarak hareket etmek, filozoflara göre insanın varlığı için, insan olması bakımından değil, bilgili insan olması bakımından zorunludur. İşte bu nedenle, her insanın şeriatın ilkelerini kabul etmesi, onlara uyması ve onları koyan birini önder olarak kabul etmesi gerekir. Onları inkâr etmek ve

hakikatle felsefî-bilimsel hakikati ayırmaya ve felsefe ve bilimler için seküler bir zemin oluşturmaya dönüktür. İbn Rüşd, hakikatin birliğini, yani dinin aynı hakikati simgesel, bilimin ise doğrudan ortaya koyduğu, aynı hakikate dinin söylevsel (hatabi) ve diyalektik (cedeli), felsefe ve bilimin ise kesin kanıt (burhani) yöntemiyle ulaştığı düşüncesini savunmasına[902] rağmen çifte hakikati savunuyormuş gibi lanse edilmesi, metafiziği ve skolastik düşünceyi felsefenin ve bilimin dışına atma işlevi yüklenmiş izlenimini vermektedir.

Burada sunduğumuz çözümlemelerden çevirilerin, salt eleştirilecek malzeme sunduğu gibi bir sonuca ulaşmamak gerekir; ancak bu işlevin önemli olduğunun altını çizmek bizim için önem taşımaktadır. Elbette çevirilerin başka işlevleri de olmuştur. Hiç kuşkusuz bunların en önemlisi, çevrilen dogsografik yapıtlar aracılığıyla Eski Yunan'ın çoğulcu düşüncesinin yeniden keşfidir. Bu anlamda Batı için çeviriler, skolastik dönemde yitirdiklerini yeniden elde etmek, Eski Yunan'ı yeniden keşfetmek açısından büyük önem taşımaktadır. Bu yönüyle bakıldığında, İslam dünyası, Beyt el-Hikme'de yapılan çevirilerle, 'uygarlığın hafızası' işlevini yüklenmiş, tıpkı Eski Yunan'ın Doğu'dan (Mezopotamya ve Mısır) edindiklerini koruyup, onları kendi deneyimi ve kuramsal bakışlarıyla zenginleştirerek İslam dünyasına sunması gibi, İslam dünyası da Eski Yunan mirasını alıp onu zenginleştirerek Batı'ya sunmuştur. Sırf bu 'hafıza görevini görmek' bile, İslam dünyasının bilim ve felsefe tarihinde özgün bir yere sahip olduğunu göstermek için yeterlidir. Bu hafıza işlevine, yeni gözlemlerin eklenmesiyle oluşturulan birikimin de etkisini hesaba katmak gerekir. Böylelikle insanlığın uygarlık serüveninde İslam dünyası yadsınamaz bir rol üstlenmiştir. Ancak tüm bunların yanında, iki hususa daha değinmek gerekir. Bunlardan ilki, çevirilerin uzmanlarca

---

onlar üzerinde tartışmaya girişmek, insanın varlığını anlamsız kılar. İşte bu nedenle, zındıkları öldürmek gerekir. O halde bu konuda söylenmesi gereken husus, şeriatın ilkelerinin insan aklını aşan ilahi ilkeler olduğunu ve dolayısıyla onların nedenleri bulunmadığı halde, kabul edilmeleri gerektiğini söylemektir. İşte bu nedenle, eski filozoflardan hiçbiri, âlemde yaygın olduğu ve açıkça görüldüğü halde, mucizeler konusunda söz ettiğini görmemekteyiz; çünkü mucizeler şeriatı kanıtlayan ilkeler; şeriat ise erdemlerin ilkeleridir." İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, cilt: II, s.638-639. Oysa İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl* ve *el-Keşf* gibi yapıtlarında, hakikat hakikate zıt olamaz diyerek, din ve felsefenin söylem biçiminde farklılık olsa da aynı hakikati savunduklarını göstermeye çalışmaktadır. İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.112. Bu açıdan sanki İbn Rüşd'de din-felsefe ilişkisine yönelik iki farklı yaklaşım var gibi görünmektedir. Kanımızca, *Tehâfüt* bir polemik metni olduğu için, oradaki kuramın tartışmada bir dayanak olarak kullanıldığını, oysa diğer yapıtlarında dile gelen kuramın kendi öz kuramı olduğunu kabul etmek daha makuldür.

902) İbn Rüşd, *Fasl el-Makâl*, s.112.

yapılmaması yüzünden pek çok yanlışlık içermesi, diğeri ise çevrilen yapıtlar aracılığıyla Batı'ya geçen bilim dışı unsurlardır. Çevirilerin kötü olmasının yanı sıra Araplar çoğu zaman aktardıkları klasik metinlerin anlamını veya tarzını saptırmışlardı; bu duruma Latinceye yapılan çevirilerdeki eksiklikler de katılınca sorun daha da içinden çıkılmaz bir hal almıştı.[903] Bu nedenle 15. yüzyıldan itibaren önde gelen bazı hümanist düşünürler, Yunan felsefesini genelde inceliksiz ve hatalı olan Arapça çevirler yoluyla incelemenin güvenilirliği ve yararı konusunda kuşkular dile getirmişlerdir.[904] Çevirilerdeki bilim dışı unsurlar ise kuşkusuz daha önemliydi. Irwin bu konuda şöyle demektedir:

> Arap ilminin ortaçağ Hıristiyan dünyasında kültürün ve teknolojinin gelişimi üstünde önemli etkisi olmuş, fark edilir, dikkate değer ve hatta parlak başka örneklerini vermek zor değildir. Bununla birlikte çevrilmiş yapıtların çoğunun herhangi bir değerinin olup olmadığını biraz düşünmekte yarar var. İslam biliminin sorunu büyük ölçüde pek de bilimsel olmamasıydı; her ne kadar İspanya'daki hevesli çevirmenler açıkça öyle olduğunu düşünmüş olsalar da. Astroloji, simya, nümeroloji ve omoplatoskopi (kavrulmuş koyun kemikleri üstündeki çatlaklara bakarak kehanette bulunmak), geomancy (kumdaki izlere bakarak kehanette bulunmak), hepatoskopi (iç organlara, özellikle de karaciğere bakarak kehanette bulunmak) ve anlaşılması güç benzer uygulamalar üstüne yapıtlar çevirdiler. İspanya'da Arapçadan yapılan ilk çevirilerin hepsi bilicilikle ve matematiğin bilicilik için gerekli yanlarıyla ilgiliydi. Uzun erimde, bazı Batılı düşünürler matematikten mimarlık, mühendislik ve balistik için yararlanırken, bazıları da bunu tam bir spekülatif düşün dizgesi olarak geliştirdiler. Bununla birlikte, kısa erimde gelişkin matematik işlemleri, çoğunlukla astroloji yoluyla hanedanların, aşk ilişkilerinin ve hasatların yazgısını belirlemek üzere astrolojinin hizmetine koşuldu. (..) Cabir bin Hayyan cömertçe "modern kimyanın babası" olarak tanımlanabilir. Ne var ki "Cabir" aslında tek bir kişi değil, etkili bir anonim yazın dağarıydı. Dahası, bu yazın büyük ölçüde tılsım ve uzaktan öldürdüğü iddia edilen zehir reçeteleri hazırlamak gibi okült konuları ele alıyordu. 13. yüzyılda "Picatrix" başlığıyla Latinceye çevrilen ve asılsız bir biçimde ünlü İspanyol Arap matematikçi Mecriti'ye atfedilen Gayetü'l-hakim çok daha uğursuz bir amaç güdüyordu. Bu, tiksindirici malzemelerin kullanıldığı bir kötücül büyüler derlemesidir. (...) el-Kindi başka bir dolu şeyin yanı sıra matematik, mantık, metafizik ve etik konularda

---

903) Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, s.59.

904) Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, s.42.

yazdığı gibi kokular, uyuşturucular, yiyecekler, değerli taşlar, çalgılar, kılıçlar, arılar ve güvercinler üstüne de yazdı. Kindi, Arap halifeliğinin ömrünü hesaplamakta astrolojiden yararlandı ve yazılarını genelde okült inanış ve uygulamalar kaplıyordu. Kindi, bir tek 12. yüzyılda yapılmış, Latince çevirisi -De Radiis- günümüze ulaşmış olan incelemesinde, yıldızların okült ışınımının insani meseleler üstünde etkili olduğu temelde büyüsel bir evren görüşünü açımlıyordu. Her yıldızın belirli bir nesne grubu üzerinde etkisi vardı. Yıldız ışınları hepsinden önemli olmakla birlikte evrende her şey ışın saçıyordu. Yine De Radiis'e göre, sözcüklerin büyüsel güçleri vardı; özellikle de elverişli bir yıldız konjonksiyonunda tılsımlı betimlerin kullanılması ve hayvanların büyü ritüellerine uygun olarak kurban edilmesiyle birlikte dile getiriliyorsa. Her ne kadar el-Kindi, malzemesini mantıklı ve bilimsel görünen bir biçimde sunmaya çalışmışsa da ancak en kaba ve bulanık anlamda bilimseldi. Kindi'nin çevrilmiş diğer yapıtları rüyaların olacakları önceden haber verme gücüyle ve astrolojiyle ilgiliydi. (...) Çevirdiklerinin büyük bölümü Aristoteles'in de değildi ve daha çılgın başka kalemlerden çıkmıştı. Aristoteles'in olduğu iddia edilen birçok sahte yazı arasında Yeni Platoncu bir din kitabı olan Dinbilim, Gizli Irmağın On İki Suyu Üstüne başlıklı bir simya incelemesi, Gezegenlerin ve Temel Öğelerin Nitelikleri Üstüne Bir Kitap adlı bir astroloji kitabı ve en önemlisi de Latinceye çevrilmeden önce Sırrü'l-esrar başlığı altında Arap dünyasında yaygın bir biçimde dolaşıma girmiş olan Secreta Secretorum bulunuyordu. Bu sonuncusu Avrupa'da da popüler ve etkili bir yapıt olmuş ve Latince iki yüzü aşkın el yazması günümüze kalmıştır. İlkin, Süryanice olarak 8. yüzyılda bir araya getirlen Secreta Secretorum, siyaset, törebilim ve tıbbı ele alan ansiklopedik bir inceleme olmakla birlikte astrolojik görüşler de öne sürmektedir ve birçok konunun ele alınışında bitkilerin ve taşların okült etkilerine duyulan inanç baskındır.[905]

IV.4. İslam dünyasında neden Aydınlanma gerçekleşmedi?

Kimi düşünürler, Batı'da Rönesansın doğuşunda İslam dünyasından yapılan çevirilere bizim yukarıda yüklediğimiz anlamın ötesinde anlamlar yüklemektedirler. Onlara bakılırsa, Rönesansın Batı'nın değil, adeta İslam dünyasının, bir diğer deyişle İslam dünyasından yapılan çevirilerin ürünüymüş gibi bir izlenim uyanmaktadır.[906] Böylesi bir düşünce, şu soruyu hatı-

905) Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, s.36-38.

906) Andurrahman Bedevi, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, çeviren: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s.12.

ra getirmektedir: Eğer Rönesans İslam dünyasından yapılan çevirilerin bir ürünüyse, aynı ürüne sahip olan İslam dünyasında neden Batı'da Rönesans sonrası ortaya çıkan bilime dayalı bir Aydınlanma gerçekleşmedi? Hiçbir çeviri aslının yerini tutmaz; bu açıdan asla sahip olan İslam dünyası daha şanslı değil miydi?

Bu soru kanımızca ciddiye alınması gereken bir sorudur ve yanıtı, yukarıda sunduğumuz çevirilerin eleştirilecek malzeme sunma anlayışında saklıdır. Kuşkusuz, bizim söz konusu savımıza eleştirel açıdan yaklaşılarak, aynı ürünlerin farklı kültürel bağlamda farklı sonuçlara yol açabileceği şeklinde bir savla karşı çıkılabilir. Bu elbette olasıdır; böylesi bir olasılığı mantıksal bakımdan saf dışı etmek olanaksızdır. Ancak olgusal verilerin durumun hiç de öyle olmadığını gösterdiğini, Batı'da Rönesans ve sonrası ortaya konan yaklaşımlara göz gezdirildiğinde, bu olasılığın zayıfladığını anımsatmak gerekir. Zira Aristoteles ve onun Yeni Platoncu yorumu temelinde yapılanan tanrı odaklı, ezoterik ve erekselci bir paradigmanın, Rönesansın büyük ölçüde paradigmasız, olguya boğulmuş, her şey gider anlayışıyla; Rönesansın ardından ortaya çıkan Aydınlanmanın seküler zemine oturtulmuş, tümevarıma yönelmiş ve matematikselleşmiş bir bilim anlayışıyla, eleştirilecek ve yadsınacak malzeme sunma dışında bir bağının olduğunu söylemek oldukça zordur. Kuşkusuz bu söylemimiz bilimle ilişkilidir, felsefî açıdan bakıldığında nispeten farklı sonuçlara ulaşmak olasıdır. Ancak Batı'da felsefe de bu süreçte çok sesli bir hale gelmiş, seküler temele oturtulmaya çalışılmıştır. Özellikle ortaçağın sonlarında yoğunlaşan tümeller tartışmasının adcılığın (nominalizm) etkisiyle filozofların gözünü nesneler dünyasına ve tikellere döndürdüğü görülmektedir. Descartes'ın felsefeyi özne merkezinde yeniden kurması da bu yeni yaklaşımı göstermesi bakımından önemlidir. Descartes'tan itibaren Batı'da rasyonalizm-empirisim tartışmasına bağlı olarak felsefenin merkezine epistemolojinin oturduğu görülür. Bunun bilimsel yöntem arayışıyla da güçlü bir bağı olsa gerekir.

Bizim çevirilerin eleştirilecek malzeme sunduğu iddiamız, çevrilerle Batı'ya ulaşan kimi olgusal verileri dışladığımız anlamına alınmamalıdır. Bu olgusal veriler, kuşkusuz yeni paradigmanın oluşumunda diyalektik bir işlev yüklenmişlerdir. Ancak Rönesans sonrası Batı'da bilim, felsefe, siyaset, sanat vb. alanda oluşan seküler paradigmanın İslam dünyasından çevirilerle aktarılan erekselci, teosentrik paradigmayla doğrudan bir bağı bulunmamaktadır. Bu paradigmal fark, İslam dünyasında neden Batı'dakine benzer bir Aydınlanma gerçekleşmedi ve gerçekleşmiyor ya da neden aydınlanma (akıl)

tutulması yaşanıyor sorusuna da kanımızca önemli bir yanıt teşkil etmektedir. Hiç kuşkusuz, altyapı kurumu olarak görebileceğimiz üretim ilişkileri, keşifler, toprak mülkiyeti vb. olgular, Batı'da teosentrik düşüncenin çöküp seküler paradigmanın oluşumunda önemli rol yüklenmiştir. Bunu anlamak için feodalitenin çatırdamasını ve ticaretten beslenen burjuva sınıfını, bu sınıfın siyasal taleplerini ve yüklendiği misyonu iyi anlamak gerekir. Burada kanımızca, önemli olan soru, Doğu'nun/İslam dünyasının anılan paradigmayı neden kıramadığıdır. Bunun üretim ilişlerinden ve üretim tarzından ve Moğol istilası gibi dışsal nedenlerden kaynaklanan önemli nedenleri bulunmaktadır ve bu ciddi bir araştırma gerektirmektedir.[907] İslam dünyasında felsefi düşüncenin krize girme nedenlerini ele alırken de kaydettiğimiz gibi, tanrı odaklılık, erekselcilik, ezoterik yaklaşımlar, dünyayı ve maddeyi hiçe sayma, kadercilik, nedenselliğin inkarı, fıkıh-kelâm geleneğinin oluşturduğu statik toplumsal yapı, her şeyi din ekseninde değerlendirme, eğitimin nakli bilimlere odaklanması gibi anlayışlar, yeni bir paradigmanın oluşmasına izin vermemiştir. Kanımızca, düşünsel açıdan bakıldığında, İslam dünyasında Batı'dakine benzer bir bilimsel aydınlanmanın gerçekleşmemesi ya da belli bir birikime rağmen akıl tutulmasının yaşanmasında bu türden nedenleri hesaba katmak gerekmektedir. Bu nedenler, İslam dünyasına Beyt el-Hikme'de yürütülen çevirilerle giren felsefi ve bilimsel birikimin, hangi yöne doğru evrildiği ve neden aydınlanma (akıl) tutulması yaşandığı sorusuna yanıt aranırken oluşturulacak düşünsel çerçevenin kimi dayanaklarına gönderme yapmaktadır. Ancak sıraladığımız durumların, önemli olmakla birlikte, konuya tüketircesine bir yanıt verdiği sanılmamalıdır. Kanımızca irdelediğimiz konu farklı araştırmalarla aydınlatılmaya ve tartışılmaya muhtaçtır ve bu, Doğu merkezcilik ve Batı merkezcilik gibi uç anlayışlardan kurtulmayı, daha da önemlisi tarihi kutsallaştırmaktan vazgeçmeyi, eleştirel bakışları önemsemeyi, multi-disipliner bir bakışla işbirliğine gitmeyi gerektirmektedir. Ayrıca anılan tutum, bilimin işlevini salt doğrulamakla sınırlandırmamayı, K. Poper'ın önerdiği, eleştirelliğin olmazsa olmaz koşulu olan yanlışlamayı[908] da ilke edinmeyi zorunlu kılmaktadır.

Şu halde sonuç olarak İslam Rönesansı deyişini kullanmanın, Batı'daki Rönesans kavramının içeriğini düşünerek, kimi kayıtlarla doğru olmadığını

---

907) Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)", *İTCFFAE Dergisi*, cilt: I, Ankara 1963, s.4-69.

908) K. R. Poper, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London 1972, s.33-37.

söylesek bile, 10. yüzyılda Beyt el-Hikme'de yapılan çeviriler ve onları işleyen, onlara İslamî bir damga vuran düşünürlerle, İslam dünyasının önemli bir bilimsel ve felsefi başarı elde ettiğini teslim etmemiz gerekir. Ancak bu başarı, teosentrik paradigmanın izin verdiği kadardır. 11. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar geçen süreçte Batı, İslam dünyasından yaptığı çevirilerle, teosentrik nitelikli skolastik düşünce yüzünden yitirdiği Eski Yunan felsefesini yeniden keşfetmiş, İslam dünyasından elde ettiği verilerle eleştirilecek bir malzeme, tutunacak yeni bir zemin bulmuş ve adım adım teosentrizmden sekülerizme geçerek bilimsel aydınlanma yaratmayı, akıl tutulmasından kurtulmayı başarmıştır. Batı'ya çeviriler aracılığıyla eleştirilecek malzeme ve yeni olgular sunan İslam dünyası, Batı, Rönesans, Reform ve Aydınlanma gerçekleştirirken, teosentrik paradigmayı parçalayacak ne altyapısal ne de üstyapısal bir değişime gidebilmiş, 19. yüzyıla değin aynı teosentrik paradigmayı devam ettirmiştir. Kanımızca bunun en temel nedeni, klasik İslam düşüncesinin her şeyi bir şekilde kutsalla ilişkilendiren ve en önemlisi bilgi ve değeri metafizik bir zeminde arayan anlayışıdır. Bu anlayışın kimi kesimlerce, bilgi ve değerleri seküler bir zemine oturtan Türkiye'de bile bilginin ve felsefenin İslamileştirilmesi projesiyle yer yer canlandırılmaya çalışılması, İslam dünyasında aydınlanma (akıl) tutulmasının sancılarının hâlâ yaşandığını göstermesi açısından anlamlı olsa gerektir. Zira kutsalla ilişkilendirme, ister istemez eleştirel bakışın önüne geçmekte, düşünsel çoğulculuğun gelişimini sekteye uğratmaktadır. Bundan kurtulmanın tek yolu, bilim, felsefe ve din gibi etkinliklerin çok boyutlu olan insanın farklı gereksinimlerine seslendiğini kavramak ve anılan etkinliklerin yöntem, konu ve amaç farklılıklarını gözden ırak tutmamak, her disiplinin otonom varlığını kabul etmek, eleştirel bakışı elden bırakmamak, saltıkçı/mutlakçı söylemleri aşmak ve geriden çok ileriye bakmaktan geçmektedir. Ancak bu sayede gerçek bir İslam Rönesansı ve İslam Aydınlanması oluşturulabilir.

V. BÖLÜM

MODERN TÜRKİYE'DE FELSEFENİN İNŞASI: KURUMSALLAŞMA VE İDEOLOJİK ÇATIŞMALAR

Önceki bölümler bir bütün olarak, İslam'ın klasik çağında felsefenin doğuşunu, gelişimini, yaşadığı krizi ve Batı'daki etkisini ortaya koymaya dönüktü. İslam dünyasında 13. yüzyılda başlayan felsefenin krizini ele alırken yer yer, felsefenin daha sonraki kaderine ilişkin de atıflar yapmak zorunda kaldık. Ancak bu atıfları orada temellendirmezdik. Dolayısıyla bu atıfları temellendirmek için, İslam dünyasının Sünni kanadını temsil eden Osmanlı'da felsefenin olup olmadığını sormak ve yanıt aramak gerekmektedir. Bu konu hayli tartışmalı bir konudur ve araştırmacıların bir fikir birliğine vardığı söylenemez. Fikir birliğine varılamamasının en temel nedeni, farklı felsefe tasavvurları ile kimi ideolojik yaklaşımlar olsa gerekir. Aslında sırf bu tartışma bile, yani Osmanlı'da felsefenin olup olmadığı tartışmasının varlığı bile, ortada felsefe adına bir sorunun olduğunun işareti olarak yorumlanabilir. Zira hiç kimse İslam dünyasında 10-12. yüzyıllarda felsefe var mıydı diye sormamaktadır; çünkü varlığı apaçıktır, filozof sanlı insanlar ve yazdıkları yapıtlar vardır. Soru kuşkulu olsa da, son dönemlerde yoğun bir biçimde tartışma konusu olduğu için bir şeyler söylemek gerekmektedir. Konuyla ilgili bir şeyler söyleyebilmek için, önce söylenenlere, özellikle farklılaşan söylemlere bakmak yararlı olacaktır.

V.1. Osmanlı'da felsefe: Farklı bakışlar

Cumhuriyet döneminin ilk edebiyat tarihçilerinden olan İsmail Habib Sevuk'a bakacak olursak, Batı'yla etkileşimin yoğunlaştığı Tanzimat'a kadar Osmalı'da felsefeden söz etmek olası değildir. Ne felsefe ne de filozof vardır; çünkü felsefe dinsizlik olarak görülmektedir. O, düşüncelerini büyük ölçüde Katib Çelebi'nin 'Osmanlı devletinin başlangıcından Sultan Süleyman Han dönemine değin felsefe/hikmet ve şeriat bilimlerini kendinde toplayan düşünürlerin şöhret bulduğu, söz gelimi Fatih Sultan Mehmed Han'ın Semaniye medreselerinde kelâm eserleri olan Haşiye-i Tecrid ve Şerh-i Mevâkıf

okutulmasını istediği ve sonrakilerin ise bunlar felsefedir deyip bunu kaldırdıkları ve yerine fıkıh kitapları olan Hidaye ve Ekmel okuttukları, ancak sonuçta ne Hidaye ne de Ekmel'in kaldığı, bilimde Anadolu'ya kıtlık girdiği' saptamalarına dayandırmaktadır.[909] Nitekim o, Tanzimat öncesi Osmanlı'daki düşünsel durumu özetlemek için şöyle der:

> Felsefe duraklayıp dondu. Artık yaratıcılık yok, fakat hiç olmazsa Gazali'nin kelâmcılığında da gene mantık ve akıl vardı. Yani felsefe dondu ama rasyonalizm, yani akliyecilik yaratıcı felsefe devrindeki gibi değilse de, devam ediyordu. Bizim Osmanlı devletinin Fatih ve Süleymaniye medreselerinde (Eş'arî kelâm kitabı olan) Mevakıf ve Şerh-i Mevakıf gibi dersler okunurdu. Katib Çelebi anlatır ki, daha 17. asırda "bunlar felsefiyattır deyu kaldırılıp" onların yerine Hidaye ve Ekmel gibi (fıkıh) kitapları okutulmaya başlamış. Bu naklin akla galebesiydi. Yani felsefeyi donduran klişeleştiren kelâmın kendisi de donup klişeleşiyordu. Artık akıl yok, yani "dedim ki" denmiyor, sadece nakil yani "dedi ki" deniyordu. (...) Dinciler kuvvetlenince taassub arttı, taassubu istismar hem medresecilerin hem padişahların işlerine geliyordu. Artık felsefe kelimesi bile ağıza alınmaz olmuştu. Felsefe küfürle müsavi idi. Biri için "filozof demek" dinsiz demekti. Felsefe yerine hikmet, filozof yerine hâkim tabirleri kaim oldu. Hikmet dinle uzlaşan tefekkür gibi bir mana taşıyor. İşte Tanzimat edebiyatı müceddıtleri bizde yeniliğe başladıkları zaman felsefeyi bu halde ve bu telakkide buldular.[910]

Türklerin felsefi serüvenini araştırmalarının merkezine oturtan Rahmi Karakuş, İsmail Habib Sevuk kadar kötümser değildir; ancak çok fazla iyimser olduğu da söylenemez. O, Osmanlı'da Tanzimat'a kadar felsefe ile ilgili olarak adları anılacak, kendi deyişiyle, 'en azından üç-beş düşünürün bulunduğu' kanısındadır. Bunların en önemlileri, Şeyh Bedreddin (öl. 1420), Taşköprülüzâde (öl. 1561), Katib Çelebi (öl. 1657), Yanyalı Esad Efendi (öl. 1730)'dir.[911] Bunlar da, kısmen Yanyalı Esad Efendi bir kenara bırakılırsa, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozof sanı olan kimseler değildir. Şeyh Bedreddin Varidât adlı yapıtında kimi farklı düşünceleri olsa da bir mutasavvıf olarak ortaya çıkmakta, onda merkezi tema felsefe değil din olmaktadır. Taşköprülüzâde, *Mevzuât el-Ulûm* adlı eserine bakılırsa, İslam'ın klasik çağında yaygın olan bilim sınıflaması geleneğini ele alıp geliştiren bir kişi

---

909) Katib Çelebi, *Mizanu'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehak (İslam'da Tenkid ve Araştırma Usulü)*, yay. haz.: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1990, s.38-43.

910) İsmail Habib Sevuk, *Tanzimattan Beri Edebiyat Tarihi-I*, İstanbul 1942, s.207.

911) Rahmi Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, Seyran Yayınları, İstanbul 1995, s.37.

görünümündedir. Katib Çelebi, özellikle *Mizân el-Hakk fî İhtiyâr el-Ehakk* adlı yapıtında düşünce taassubundan yakınmakta, bilimin önemine dikkat çekmekte; ortaya koyduğu bilimler tasnifinde geleneğe uyarak felsefeden de söz etmekte, ancak felsefi bir görüş ortaya koymamaktadır. Yanyalı Esad Efendi ise, İslam filozoflarını çeşitli bakımlardan eleştiren, Aristoteles'i çevirmeye yönelen bir düşünür konumundadır; ancak Batı'da olup bitenlerden habersizdir.[912]

Osmanlı düşüncesine ilişkin oldukça geniş bir perspektif çizen ve Osmanlı'da bir Türk felsefesinin varlığını göstermeye yönelen Remzi Demir, Osmanlı felsefesinin bir bütün olarak kelâm, fıkıh, tasavvuf, edebiyat ve bilim eserlerinde yer aldığını ileri sürmektedir.[913] O, bu söylemiyle, aslında felsefenin otonom bir varlığının olmadığını itiraf etmiş olmaktadır. Demir, sözünü ettiği disiplinlerde felsefenin varlığını göstermek için, Osmanlı düşüncesini, 'eski felsefe' (philosophia antiqua), 'eski ile yeni arasında felsefe' ve 'yeni felsefe' (philosophia nova) olarak sınıflandırarak tarihsel bir bağlam içerisinde ele almaktadır.[914] Ona göre, 14 ile 16. yüzyıllar arasını kapsayan eski felsefe, İslam felsefe geleneği çerçevesinde biçimlenmiştir. Bu dönem, büyük ölçüde Selçuklu mirası üzerine yükselmektedir; bu mirasta, kelâmda Gazzâlî'nin yolundan yürüyen Fahreddin er-Râzî'nin, tasavvufta Muhyiddin İbn el-Arabî'nin, felsefede ise Suhreverdî el-Maktûl'ün önemli bir rolü olmuştur.[915] O, anılan Selçuklu mirasının üzerinde yükselen Osmanlı eski felsefesinde ön plana çıkan, Muhyiddîn İbn Arabî geleneğini sürdüren Dâvûd-ı Kayserî,[916] hikmeti islamiyeyi betimleyen İskendernâme yazarı Ahmedî (öl. 1412/13),[917] mutasavvıf Simavna Kadısı Şeyh Bedreddîn (öl. 1420),[918] Gazzâlî'nin tehâfüt geleneğini sürdüren Hocazade Muslihiddin Mustafa, Alâeddîn et-Tûsî, Kemalpaşazâde ve Muhyiddîn Muhammed Karabağî,[919] düşünceleri yüzünden öldürlen Molla Lütfi (öl. 1494),[920] di-

912) Rahmi Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, s.38-39.
913) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica (Eski Felsefe)*, cilt: I, Lotus yayınları, Ankara 2005, s.17.
914) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.11-12.
915) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.28.
916) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.37.
917) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.37-41.
918) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.42-44.
919) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.45-73.
920) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.74-77.

van edebiyatçısı Fuzûlî (öl. 1556),[921] biyografik ve bibliyografik çalışmalar yapan Taşköprülüzâde (öl. 1561),[922] divan edebiyatı şairlerinden Nev'î Efendi (1598),[923] vahdet-i vücutçu Gülşehrî,[924] eleştirel tasavvufçu olarak nitelediği Kaygusuz Abdal (öl. 1444?),[925] mekanik evren tasarımı ortaya koyan Ali Kuşçu (öl. 1474),[926] siyasetname yazarı Şeyhoğlu,[927] ahlak felsefesi yazarı Kınalızâde Ali Efendî (öl. 1572),[928] Farabî'nin yoldaşı olarak nitelediği Muhyî-i Gülşenî (1605),[929] Selefi eğilimli Birgivî Mehmed Efendi (öl. 1573),[930] kelâm ve mantık alanında çalışmış olan Hasan Kâfî el-Akhisârî (öl. 1616),[931] dilbilimci Bergamalı Kadrî,[932] İbn Haldûn'dan etkilenen Gelibolulu Mustafa Ali[933] gibi isimleri saymakta ve görüşlerini ele almaktadır. Onun irdelemesinde çıkardığı sonuç, bu dönemde kelâm, felsefe ve tasavvufun bir sentezine ulaşıldığı; ontolojik olarak varlığın vâcib el-vücuddan çıkışını ele alan geleneksel ontolojinin biçimselleşerek devam ettiği, epistemolojide tasavvufun keşfe dayalı epistemolojisinin etkin olduğu, aksiyolojide ise klasik dönemin hikmet, adalet, şecaat, iffet diye bilinen dört erdem öğretisini ele alan ahlak, bir monarkın devletini yönetmesini esas alan siyaset ve aile reisinin evi yönetmesini temel alan ev yönetimi anlayışının bir biçimde yeniden üretildiği yolundadır.[934] Şu var ki, bu anlayışlar, genelde şerhler ve haşiyeler yoluyla ortaya konmuştur. Demir'in Osmanlı'daki eski felsefe ile ilgisi nihai yargısı şöyledir:

> Yukarıda sunulan bilgilerden ve görüşlerden açıkça çıkmaktadır ki Philosophia Ottomanica'nın incelemiş olduğumuz Birinci Dönem'inde, Türk Düşüncesi, tanrı-merkezli bir felsefe (hikmet-i diniyye) ile eylem-merkezli bir felsefenin (hikmet-i ameliyye) etkisi altında biçimlenmiş eklektik bir düşün-

921) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.78-86.
922) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.87-94.
923) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.95-98.
924) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.112-114.
925) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.115-126.
926) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.132-136.
927) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.145-154.
928) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.153-160.
929) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.161-168.
930) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.169-173.
931) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.174-177.
932) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.185-191.
933) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.194 vd.
934) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.205-215.

> cedir ve birinci bileşeni, Osmalı dönemi öncesi teşekkül eden Arap-İran-Türk düşüncesi (kısaca İslam düşüncesi) ve ikinci bileşeni ise, yine Osmanlı dönemi öncesinde teşekkül eden (Helenistik felsefeye yaslanmış) Doğu Roma ve Bizans düşüncesi oluşturur, ama yine de bunların bir toplamı veya bir yekünü olduğunu söylemek mümkün değildir; kendi tarihsel ve toplumsal koşulları çerçevesinde, bağımsız bir hüviyet ve özgül bir yapı kazanmıştır; bu nedenle, bir Türk Felsefesi'nin mevcut olduğundan ve mezkur felsefenin, özellikle bu dönemde kendisine ait bazı belirgin renkler kazanmış olduğundan bahsetmek sanırım yanlış olmayacaktır.[935]

17-18. yüzyıllar arasını kapsayan ikinci dönem, yani philosophia antique (eski felsefe) ile philosophia nova (yeni felsefe) arasındaki geçiş dönemidir. Bu dönem, Demir'e göre, eski felsefe ile yeni felsefenin karşı karşıya geldiği, kıyasıya çatıştığı bir dönemdir. Fakat buradaki çatışma, din-felsefe çatışması değildir. Bu dönemde yavaş yavaş eski felsefe anlayışı terk edilmeye başlanmıştır.[936] Bu dönemin önemli düşünürleri, geleneğin eleştirisine yönelen Kâtib Çelebi (öl. 1657),[937] Yunanca ve Latinceye ilgi gösteren, geleneksel tarih yazımını eleştiren Hâzerfen Hüseyin Efendi (öl. 1691),[938] İbn Haldun'dan etkilenen Müneccimnaşı Ahmed Dede (öl.1702),[939] tarihçi ve astrolog Naima (öl.1716),[940] siyasetname yazarı Veysi (öl. 1628),[941] ıslahatname yazarı ve ilmiye sınıfı eleştirmeni Koçibey,[942] felsefi şiirler kalme alan Nâbî,[943] vezirlere ve emirlere öğüt kitabı yazan Defderdar Sarı Mehmed Paşa (öl. 1717),[944] felsefe karşıtı Saçaklızâde,[945] Mescizâde (öl.1735),[946] vahdet-i şühudcu Müstakîmzâde Süleymân Efendi,[947] Sübülzâde Vehbî,[948]

---

935) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.216.

936) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica (Eski ile Yeni Felsefe Arasında)*, cilt: II, Lotus Yayınları, Ankara 2005, s.11.

937) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.24-43.

938) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.45-48.

939) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.49-50.

940) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.51-54.

941) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.57-61.

942) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.61-65.

943) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.66-69.

944) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.70-72.

945) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.115-125.

946) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.126-128.

947) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.129-133.

948) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.134-147.

Avrupaya giden sefir Yirmisekiz Mehmed Çelebi (öl. 1732),[949] klasik İslam filozoflarını eleştiren ve Aristoteles'i aslından çevirmeye yönelen Yanyalı Esad Efendi (öl. 1730),[950] Doğu ile Batı arasında köprü kuran, nizamı cedid'den söz eden ve matbaayı getiren İbrahim Müteferrika (öl. 1745),[951] mutasavvıf Erzurumlu İbrahim Hakkı (öl. 1780),[952] nizamı cedid yanlısı Moralı Penah Süleyman Efendi (öl. 1786),[953] Berlin'de sefirlik yapan filozof Ali Aziz Efendi (öl. 1798)[954] gibi düşünüler yer almaktadır. Demir'e göre, bu dönemde, toplumsal bunalım derinleşmiş, düşünce siyasete yönelmiştir. Siyasal bağlamda yenilikçiler (nizamı cedidciler) ile gelenekçiler (nizamı âlemciler) arasında bir tartışma başlamıştır; her ne kadar yenilikçiler Batıcılığı tam anlamıyla savunmasalar da -Batı hâlâ küfür diyarıdır-, daha sonra ortaya çıkacak Batıcılık ve ona muhalefet eden gelenekçi-İslamcı akımın ilk nüvvelerini bu döneme değin geriye götürmek olasıdır. Dolayısıyla bu dönemde, yeni felsefe filizlenmeye başlar, eski karşısında konumunu alır.[955] Demir'e göre, 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın birinci çeyreğini içeren üçüncü dönem, nova philosophia olarak adlandırılan dönemdir; artık çağdaş Avrupa felsefesinin etkisi açıkça görülür.[956] Bu dönemde, Tanrı ve onunla bağlantılı dini kavramlar felsefi düşüncenin merkezinden uzaklaştırılmaya çalışılır. Yine bu dönemde yeni bilim ve yeni edebiyat, yeni eğitim anlayışı tartışmaların merkezine oturtulur ve bu dönemle birlikte Batı felsefe, bilim ve debiyat eserleri çevrilmeye başlanır.[957]

Demir'in Osmanlı düşüncesinde felsefenin izini sürdüğü ayrıntılı çözümlemeleri, Hilmi Ziya Ülken'in *Türk Tefekkür Tarihi*[958] ve *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*[959] adlı yapıtlarında da kendini gösteren pozitif bir bakış açısını yansıtmaktadır ve var olanı tümüyle deşifre etmeye çalışmaktadır. Ancak her ne olursa olsun Batı ile etkileşime girene kadar, Osmanlı

949) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.155-161.
950) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.162-166.
951) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.167-178.
952) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.179-181.
953) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.182-183.
954) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.184-188.
955) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.215-116.
956) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica (Yeni Felsefe)*, cilt: III, Lotus Yayınları, Ankara 2007, s.11-12.
957) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica (Yeni Felsefe)*, cilt: III, s.20 vd.
958) Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul 2011, s.1 vd.
959) Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1992, s.19 vd.

düşüncesinde "felsefe" sözcüğünün otonom bir varlığının olduğunu söylemek, otonom varlığını koruduğunu ileri sürmek olanaksızdır. Berkes'in de işaret ettiği gibi Meşrutiyet döneminde bile hâlâ felsefe sözcüğü küfürle iç içe anılmaktadır.(960) Daha da ilginci Batı etkisine kadar, klasik felsefeyi aşan yeni ve özgün söylemler bulmak güçtür. Daha önce de söylediğimiz gibi, aslında 13. yüzyıldan sonra felsefe, tasavvuf ve kelâmın içerisinde erimiş, otonom varlığını koruyamamıştır. Diğer bir deyişiyle söylersek, kelâm ve tasavvuf, felsefeyle çatışmış, çatışırken dine aykırı unsurlarını ayıklayarak onu kapsamıştır ve yutmuştur. Anılan yüzyıldan sonra İslam dünyasında, özellikle Sünnî dünyayı temsil eden Osmanlı'da felsefe arayanların, Demir'in de söylediği gibi, kelâm, fıkıh, tasavvuf gibi dini yapıtlar ile edebi vb. yapıtlara bakmaları gerekmektedir.(961) Bu yapıtlardaki felsefe, büyük ölçüde klasik dönemin özetleri, şerhleri ve haşiyeleri niteliğindedir. Bir diğer deyişle geleneksel dinsel-aşkıncı-keşifci episteme sığlaşarak varlığını sürdürmüştür.

V.2. Batı tarzı felsefenin girişi: Farklı felsefe tasavvurları

Öyle anlaşılıyor ki, 13-14. yüzyıllardan sonra artık felsefe Batı'ya geçmiştir ve 18-19. yüzyıllara kadar İslam dünyasına otonom bir varlığından söz etmek olanaksızdır. İslam dünyası, daha 18. yüzyıldan itibaren Batı karşısında yenilmeye başlayınca, pragmatik nedenlerle Batı'nın bilim ve felsefesine ilgi duyulmaya başlanmıştır.(962) Adeta son dönem Osmanlı düşünürü, Batılı düşüncede, kendi sosyal sorunlarına reçete ya da çözüm arayan bir düşünür konumundadır. Bu nedenle Batı'ya ilgisi büyük ölçüde pragmatik ve politiktir. Hilmi Ziya Ülken'in deyişiyle bu durum, büyük düşünürlerin eserlerinin hakkıyla tanınmasını ve tartışılmasını engellemiş, düşünsel etkinin yüzeysel kalmasına neden olmuştur.(963) Bu pragmatik ve politik ilgi, anlaşıldığı kadarıyla Batılı düşünürlerin eserlerinin çevrilmesine ve Batılı kurumların inşasına kılavuzluk etmiştir. Bu süreç, Demir'in eski ile yeni felsefe arasında dediği 17-18. yüzyıllara değin geriye gider.(964) 1781-1786 yılları arasında Osmanlı topraklarına gelen ve Osmanlı yazılı kültürü üzerinde araştırmalar yapan Venedikli Giambattista Toderini'ye (öl. 1799) bakılırsa,

960) Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s.378.

961) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: I, s.17-18.

962) Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.16 vd.

963) Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.15.

964) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: II, s.11.

Osmanlı imparatorluğu içerisinde, 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra, geleneksel düşünsel çerçevenin karşısında Batı tarzlı yeni bir düşünsel çerçevenin ilk nüvelerinin oluşmaya başladığını söylemek olasıdır. Bu anlamda Toderini'nin Batılı matematik, tıp gibi bilimler ile Batı dilleri öğrenmeye merak salan Türk gençlerinden söz etmesi oldukça ilgiye değerdir.(965) O, yeni açılan okulların kütüphanelerinde, Batılı materyalist filozofların eserlerinin varlığından da söz eder ve bunlara ek olarak, kimi Batılı eserlerin çevrildiğini ileri sürer. Ona göre, Avrupa modern fiziğine ilgi duyan meraklı Sadrazam Ragıb Paşa (öl. 1763), Voltaire'in (öl. 1778) Newton (öl. 1727) felsefesinin çeşitli öğelerini ele aldığı eserinin Türkçeye çevrilmesini istemiştir.(966) Yine ondan öğrendiğimize göre, III. Mustafa'nın (öl. 1774) emriyle Floransalı sekreter Machiavelli'nin (öl. 1527) Prens adlı yapıtı Türkçeye kazandırılmıştır.(967) Aynı hükümdar, Machiavelli'nin kitabının ahlaksız bir siyaset anlayışı içermesi yüzünden, onun iddialarını çürüten Prusya kralının Anti Machiavelli'sinin de çevrilmesini emretmiştir. Toderini bu bilgiyi aktardıktan sonra, 'bu kesin bir olgudur; seçkin bir kişi olan ve adının verilmesini istemeyen çevirmenin bizzat ağzından duydum' demektedir.(968) Bu bilgilere güvenirsek, -çünkü bu çeviriler elimizde yoktur- ilk Batılı felsefe çevirilerinin Tanzimat öncesine uzandığını söylememiz gerekir. Ancak Akgün'ün de belirttiği gibi, tercüme hareketinin hızı bilhassa 1875'lerden sonra artmış, 1890'dan itibaren ise yoğunluk kazanmıştırr.(969) Bu süreçte, Voltaire (öl. 1778), Fontenelle (öl. 1757), J. J. Rousseau (öl. 1778), Fenelon (öl. 1735), Schopenhauer (öl. 1860), G. Le Bon (öl. 1931), Dozy (öl. 1883), Darwin (öl. 1882), Eduard Hartmann (öl. 1906), Nietzsche (öl. 1900), Ludwig Büchner (öl. 1889), Ernst Haeckel (öl. 1919), Émile Durkheim (öl. 1917), Auguste Comte (öl. 1857), Alfred Fouillée (öl. 1912), Helvetius (öl. 1771), Montesquieu (öl. 1775), Adam Smith (öl. 1790), Bacon (öl. 1626), Descartes (öl. 1650) vb. düşünürlerin kimi yapıtlarının çevrildiği görülür.(970) Bu çevirilere ek

---

965) Giambattista Toderini, *Türklerin Yazılı Kültürü*, çeviren: Ali Berkaya, YKY, İstanbul 2003, s.65, 75 vd.

966) Giambattista Toderini, *Türklerin Yazılı Kültürü*, s.73.

967) Giambattista Toderini, *Türklerin Yazılı Kültürü*, s.48.

968) Giambattista Toderini, *Türklerin Yazılı Kültürü*, s.50.

969) Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s.109.

970) Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica*, cilt: III, s.28 vd; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiyey Girişi ve Etkileri*, s.107 vd.

olarak, Cemiyet-i İlmiyeyi Osmaniye, *Mecmua-i Fünun*, Edebiyat-ı Cedide, *Serveti Fünun*, *İçtihad Mecmuası*, Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi, *Piyano Mecmuası, Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası, Felsefe Mecmuası* gibi kurumlar ve dergiler vasıtasıyla, özellikle felsefe tarihi ve çeşitli filozofların görüş ve düşüncelerinin işlenmeye çalışıldığı görülür.[971] İşlenen felsefelere bakıldığında, pozitivizm, materyalizm, aydınlanmacılık gibi konularda yoğunlaştığı görülmektedir. Aslında bu yazılara bakıldığında, bilimsel temelde yapılanan bir felsefenin toplumun sorunlarını çözmek için bir araç olarak sunulduğunu söylemek olasıdır. Hoca Tahsin (öl. 1881), Beşir Fuad (öl. 1887), Baha Tevfik (öl. 1914), Suphi Ethem (öl. 1920?), Ethem Nejat (öl. 1921), Celal Nuri (öl. 1938), Abdullah Cevdet (öl. 1932) gibi pozitivizm, materyalizm ve evrimcilik fikrine ilgi duyan düşünürlerin topluma, felsefe ve bilim aracılığıyla kurtuluş yolu sunarken,[972] din ve gelenek eleştirisi yaptıklarını ve bu eleştirilerden bir çıkış yolu damıtmayı denedikleri söylenebilir. Tabi bu hareket, karşı hareketini de hemen doğurmuş gibi gözükmektedir. Gelenek ve din yanlısı olan düşünüler, *Sırat-ı Müstakim, Sebilü'r-Reşad, Beyanü'l-Hak, Mahfel, Livai İslam, Mekatib* ve *Medaris* gibi dergilerde, hem Osmanlı topraklarına giren materyalist, pozitivist ve evrimci felsefeyi eleştirmeye yönelmişler hem de İslam'ı ihyâ etmeye çalışmışlardır.[973] Özellikle İslamcı harekette, İslam modernizminin savunucusu olarak beliren Cemaleddin Efgani (öl. 1897) ve Muhammed Abduh (öl. 1905) gibi önderlerin düşünceleri çığır açıcı bir işlev yüklenmiştir.[974] İslamcı akım içerinde, Sait Halim Paşa (öl. 1921), Babanzade Ahmet Naim (öl. 1934), Mehmet Akif Ersoy (öl. 1936), M. Şemseddin Günaltay (öl. 1961), Muhammed Hamdi Yazır (öl. 1942), Şeyhülislam Mustafa Kazım (öl. 1920), Mustafa Sabri (öl. 1954), Filibelili Ahmet Hilmi (öl. 1914), İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946), Mehmet Ali Ayni (öl. 1945) gibi önemli simalar bulunmaktadır.[975] Bu simalar içerisinde din ekseninde felsefe yapan, kelâmı modernize ederek ihya etmeye yönelen, felsefeyi mistisizmin aracı olarak gören düşünürler de vardır. Bu simaların hepsinin ortak bileşkesi İslam savunusu ve materyalizm eleştirisi olmakla birlikte, felsefe

---

971) Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri*, s.113-156.

972) Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri*, s.235-383.

973) Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri*, s.415-460; S. Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhcu ve Maddeci Görüşlerin Mücadelesi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, s.193 vd.

974) Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.276.

975) Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.276 vd; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri*, s.416 vd.

tasavvurlarında kısmi farklılıklarla karşılaşılır.[976] Bu materyalist-pozitivist eğilimli düşünürler ile İslamcılar arasında, yeni sentezlere yönelen Ziya Gökalp (öl. 1924), Yusuf Akçura (öl. 1935) gibi Türkçü düşünürlerden de söz etmek gerekir. Böylelikle, öyle anlaşılıyor ki, Batı'dan giren çeviri felsefe yapıtlarıyla, düşünürler arasında, felsefeye bakış ve felsefe yapma tarzında ayrışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Batı felsefesinin girdiği ve Osmanlı son dönem aydınlarınca tartışılmaya başlandığı sürece kabaca bakıldığında, felsefe etkinliğine yönelik, üç temel tutum ya da yaklaşımla karşılaşmak olasıdır.

İlki, felsefeyi dinin karşısında konumlandırıp, onu gereksiz ve hatta dinsizliğin aracı olarak gören tutumdur. Bu ortaçağ İslam düşüncesindeki fıkıh-kelâm geleneğinin tutumunu anımsatmaktadır. Gelenekçi İslami çevreler ile halk arasında bu görüşün yaygın olduğu anlaşılmaktadır.[977] Kimi dini çevrelerde bu anlayışın hâlâ devam ettiğini söylemek gerekir. İkincisi, birincisinin bir parça yumuşatılmış halidir ve felsefeyi, mistisizm, metafizik ve dinle bağlantılı bir etkinlik olarak tasarlamakta ve onu dinsel argümanların ve dinsel dünya görüşlerinin destekçisi olarak görmektedir. Bunlar İslam'ın klasik çağında görülen, mistik ve dini eğilimli düşünürleri anımsatmaktadırlar. Karakuş'un deyişiyle bu grubun içinde, geleneksel eski felsefe tasavvuruna sahip İsmail Hakkı İzmirli, Babanzade Ahmet Naim, Elmalı Hamdi Yazır, Mehmet Ali Ayni vb. düşünüler yer almaktadır.[978] Bu akımın, hâlâ varlığını geliştirerek devam ettiği bir gerçektir. Üçüncü tutum ise, felsefenin mantıksal uslamlamayla gerekçelendirilmiş bağımsız ve dizgesel bir etkinlik olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir; bunlar modern Batı felsefesini inşa etmeye yönelenlerdir. Baha Tevfik, Rıza Tevfik Bölükbaşı, M. Emin Erişirgil, Orhan Saadettin vb.'yi bu gruba dâhil edebiliriz. Bu tutumla, felsefe, edebi, dinsel ya da bilgece düşünme biçimlerinden mantıksal uslamlamaya dayanması ile ayrılmaya çalışılmaktadır.[979] Felsefe karşıtı tutuma sahip olanların, hem felsefe sözcüğüne hem de felsefenin eğitim programına girmesine karşı çıktıkları anlaşılmaktadır. Ancak başarılı olduklarını söylemek zordur. Nitekim Niyazi Berkes (öl. 1988), Hüseyin Rahmi'nin (öl. 1944)

976) Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s.276 vd.

977) Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s.378.

978) Rahmi Karakuş, *Felsefe Tasavvurumuz*, s.47 vd.

979) Arda Denkel, "Türkiye'de Felsefe", *Düşünceler ve Gerekçeler: Felsefe Yazıları-I*, Göçebe Yayınları, İstanbul 1997, Göçebe Yayınları, s.79-80.

Abdülhamit (öl. 1918) dönemindeki düşünce ve kitaplara uygulanan sansüre ilişkin görüşlerini değerlendirdiği bir bağlamda bu konuya ve çevrilen eserlere atıflar yaparak şöyle der:

> 1908 çoşkusu içerinde, Hüseyin Rahmi'nin abartmaya kaçtığını sanabiliriz. Fakat en yüksek iki öğretim çevresinde hikmet veya felsefe öğretimine karşı çıkış ile o dönem yazılarının taranmasından çıkardığımız Batı yazarlarının adlarının bir listesini verirsek yukarıdaki tanımlamanın abartma olmadığını görürüz. Ölü doğmuş Darü'l-fünun, Abdülhamit zamanında 1900 yılında diriltilmişti. Bunun tabiat bilimleri bölümünde o zaman Avrupa'da da kullanılmakta olan bir terimin karşılığı olarak hikmet-i tabiiyye adlı bir ders okutulacaktı. Hikmet sözcüğünün ürküntü yaratacağından korkan eğitim bakanı Zühtü Paşa, onun yerine Fransızcadaki terimi alarak fizik adı altında bu dersi koydurmak gibi kestirme bir yol buldu. Bugünkü bu sözcüğü o korkuya borçluyuz. Mülkiye okulunda felsefe dersi verilmesi kararına karşı, ubudiyet gösterisi olarak, öğrenciler "bizi gâvur edecekler" gerekçesiyle boykotta bulundular. Meşrutiyet zamanına kadar felsefe okutulmamıştır. Bir de o zamanın yayınlarından çıkardığımız Batılı yazar ve düşünürlerin adlarına bakalım: Haeckel, Schopenhauer, Büchner, Darwin, Draper, Renan, Taine, Spencer, Le Bon, Poincare, Ribot, Richet, Flammarion, J. S. Mill, Flaubert, Balzac, Zola ve ikinci, üçüncü derecede sayılabilecek daha birçok ad. Bunlar yalnız 1908 devriminden önceki yayınlarda rastlanan adlardır. Düzenli bir bilim ve felsefe eğitimi olmayan bir ortamda bu kişilerin gerçek anlamları, gereği gibi değerlendirilememiş olabilir; fakat bu adlar bize Avrupa'nın ne kadar materyalisti, natüralisti, dehrisi ve rouge'u varsa, Abdülhamit'in gümrük duvarlarını aşarak kafalara ulaştığını gösterir. Her baskı düzeni gibi, Abdülhamit rejimi de düşünceyle baş edememiştir.[980]

V.3. Darülfünun, üniversite reformu ve felsefe

Gelenekçi kesimlerin itirazlarına rağmen, Batılılaşma hareketlerine bağlı olarak medreselerin karşısına Darülfünun'un kurulduğu ve kurulan Darülfünun'da felsefe kürsüsünün oluşturulduğu görülür.[981] Bu kürsü oluşturulunca, felsefeyi bir tür mistisizm ya da bir tür teoloji (kelâm) olarak algılayıp onu dinin hizmetinde gören yaklaşımla, onu dinden bağımsız, sistemli ve mantıksal uslamlamaya dayalı rasyonel bir etkinlik olarak gören

---

980) Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s.378.

981) Osman Kafadar. "Felsefe Öğretiminin Türk Eğitim Sistemine Girişi", *AÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, cilt: 27, sayı: 1, s.279-288.

yaklaşım, yükseköğretimde akademik bir karşılık bulmuştur. Bu durumu, Darülfünun Felsefe Kürsüsünün ilk yıllarında okutulan derslerde de görmek olasıdır. Bu dersler, metafizik, İslam felsefesi, felsefe tarihi, din felsefesi, estetik ve ahlak dersleridir. Ayrıca Darülfünun'a bağlı İlahiyat Fakültesinde de, İslam felsefesi tarihi, felsefe tarihi, metafizik, din felsefesi, ahlak, kelâm tarihi ve tasavvuf tarihi dersleri okutulmuştur.[982] Darülfünun'da çalışan kimselerin farklı felsefi tutumlarının, yer yer kendi aralarında eleştirel değerlendirmelere de konu olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi W. James (öl. 1910) ve Bergson'un (öl. 1941) etkisinde felsefe yapan Mehmet Emin Erişirgil'in (öl. 1965) kendi döneminde dinle felsefeyi iç içe konumlandıran anlayışlara karşı durduğu, onların felsefe ile dini yanlış anladıklarını savunduğu görülmektedir. Onun bu konuda hem Ziya Gökalp'e hem de M. Hamdi Yazır'ın söylemlerine eleştirel yanıtlar verdiği görülür. Ona göre, felsefe dini kendisine konu edinebilir, ancak bunun yolu ulûhiyet ve nübüvvet bahisleri açmak değildir. Ulûhiyet ve nübüvvet konuları açılınca, bir filozofun başka bir filozofu ikna etmesi mümkün dediğildir. Dini, bir bilim gibi telakki etmek, felsefe ile onu desteklemeye ve müsbet hale getirmeye çalışmak doğru değildir. İnanmanın sebebi, varlığın nedenini isbat etmek değil, ruha güç ve emniyet vermesi ve eylemleri artırmasıdır.[983] Buna karşın, Mehmet İzzet (öl. 1930), felsefe çalışmalarının merkezinin İslam felsefesi olmasını talep eder. Onun felsefe tasavvuru, yaşam ve kâinatın nihai nedenlerini araştırma odaklıdır ve dini bir görünüm taşır.[984] Darulfünun hocalarının felsefe imgeleri arasındaki farklılığın yarattığı gerilim ile Kurtuluş Savaşı sonrası inşa edilen Cumhuriyetin yeni insan, yeni toplum projesi ve devrimlerin halka benimsetilmesi konusundaki Darülfünun hocalarının suskunlukları, 1933'de Üniversite Roformu'na yol açar. Reform sonrası üniversitenin açılış konuşmasını yapan dönemin Milli Eğitim Bakanı Reşit Galip (öl. 1934), Üniversite Reformu'nun gerekçelerine değinerek şöyle der:

> Memelekette siyasi, içtimai büyük inkılâplar oldu. Darulfünun bunlara karşı bîtaraf bir müşahid kaldı. İktisadi sahada esaslı hareketler oldu, Darulfünun bunlardan habersiz göründü. Hukukta radikal değişiklikler oldu, Darulfünun bunlardan habersiz göründü. Yalnız yeni kanunları tedrisat programına al-

982) Osman Kafadar, *Felsefe Öğretiminin Türk Eğitim Sistemine Girişi*, s.286; Ülker Öktem, "Dârü'l-Fünun'da Felsefe", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, sayı: 10, 999, s.159-174.

983) Rahmi Karakuş, *Felsefe Tasavvurumuz*, s.62-63.

984) Rahmi Karakuş. *Felsefe Tasavvurumuz*, s.69-73.

> makla iktifa etti. Harf inkılâbı oldu, özdil hareketi başladı, Darulfünun hiç tınmadı. Yeni bir tarih telakkisi, milli bir hareket halinde bütün bir ülkeyi sardı, Darulfunun'da buna bir alaka uyandırabilmek için üç yıl beklemek ve uğraşmak lazım geldi. İstanbul Darulfunun'u artık durmuştu, kendisine kapanmıştı, vüstai bir tecerrüd içinde harici âlemden elini ayağını çekmişti. (...) Tedrisat tarz ve usülünü mümasil garb müesseselerindeki tarz ve usüllerle uygun bir hale getiremedi. Türkiye gibi radikal bir inkılâb memleketinde vatanın müstakbel zimamdarlarının terbiyesi hayattan bu kadar uzak duran bir müesseseye artık daha uzun müddet tevdi edilemezdi.(985)

Rahmi Karakuş'un da belirttiği gibi, 1933'de Üniversite Reformu yapılmasının ardında, basında Darulfünun'a yöneltilen siyasal-toplumsal-bilimsel eleştirilerin payı büyüktür. Suçlamaların bir kısmı tek tek fakültelere yönelik olduğu gibi genele yönelik eleştiriler de vardır. Genele yönelik eleştirilerin yoğunluk kazandığı ana konular devrimler üzerinde odaklanmaktadır. Buna göre, Darülfünun devrimler doğrultusunda çalışmamakta, çağın niteliklerine uygun öğrenciler yetiştirmemektedir. Yine Darulfünun harf devrimi karşısında sessiz kalmış, on yıl boyunca devrim Türkiye'sini anlatacak nitelikte bir yapıt dahi ortaya koyamamıştır. Toplum hayatından kopmuş ve devrimin yaratıcı hayatına rehberlik edemez hale gelmiştir. Bilimsel bir anlayış yaratamadığı gibi bünyesinde lüzumsuz ve çağdaş olmayan kurumlar barındırarak medrese zihniyetini yaşatmaya devam etmiştir. Hocaların öğrencileri ile ilgilenmedikleri, memleketle ilgili yeterince çalışma yapmadıkları, yaşlı hocaların kurumun gelişimine engel oldukları vb. gibi birçok eleştiri, değişik kalemlerden basın yoluyla dile getirilmiştir. Hatta Darulfünun'un istenilen tarz ve seviyede bir kurum olması için yabancı hocalar getirilmesini isteyenler bile vardır.(986) Aslında, Darulfünun sadece devrimler karşısında değil, daha öncesinde Kurtuluş Savaşı karşısında da sessiz kalmış, hatta kimi hocalar Kurtuluş Savaşı'nı bir macera olarak görmüşlerdir. Darülfünun hocalarının söz konusu tutumlarının Üniversite Reformu'na giden yolda payının olduğu inkâr edilemez. Yapılan eleştirilerin siyasi çevrelerde kabul görmesi üzerine 1930'lardan itibaren kimi yabancı uzmanlara rapor hazırlatılmıştır. Son olarak incelemeler yapması için 1932'de Türkiye'ye çağrılan Albert Malche'ın (öl. 1956) raporu doğrultusunda yeni bir yapılanmaya karar verilmiştir.

---

985) *Cumhurbaşkanları, Başbakanlar ve Millî Eğitim Bakanlarının Milli Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçleri*, cilt: II, Millî Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara 1946, s.142-143.

986) Rahmi Karakuş, *Felsefe Tasavvurumuz*, s.91.

1933 yılında, Albert Malche'ın raporu uyarınca, 2252 sayılı kanunla kapatılan İstanbul Darülfünun'unun yerine İstanbul Üniversitesi kurulmuştur. Ancak sürecin sancılı geçtiği anlaşılmaktadır. Nitekim Üniversite Rektörü (emini) Neşet Ömer Bey (öl. 1948) ile Edebiyat Fakültesi reisi Fuat Köprülü Bey (öl. 1966), yapılan yenilikler karşısında istifa ederler. Bu istifaların ardından Reşid Galip, bedensel yorgunluğunu gerekçe göstererek görevinden çekilir. O, istifa edince Rektör Emin Bey ile Fen Edebiyat Fakültesi reisi Fuat Köprülü istifalarını geri alırlar.[987]

Reform, Atatürk'ün istek ve yönlendirmesiyle gerçekleşmiştir[988] ve eğitim tarihçisi Erdoğan Başar'ın saptamasıyla toplam 92 Darulfünun öğretim üyesi, yeni üniversitenin kadrosuna alınmamıştır. Tıp Fakültesinin 56 öğretim üyesinden 26'sı, Fen Fakültesinin 21 öğretim üyesinden 4'ü, İlahiyat Fakültesinin 11 öğretim üyesinden 6'sı, Edebiyat Fakültesinin 19 öğretim üyesinden 6'sı, Eczacılık Okulunun 12 öğretim üyesinden 5'i, Dişçilik Okulunun 6 öğretim üyesinden 1'i yeni üniversiteye atanır. Böylelikle 92 öğretim üyesinin ilişiğinin kesildiği, sadece 59 öğretim üyesinin yeni üniversitede kendisine yer bulduğu anlaşılmaktadır.[989] Reform sonrası kurulan yeni yapı içinde İlahiyat Fakültesi yer almadığından tasavvuf, din felsefesi, İslam mezhepleri tarihi, kelâm gibi belli ölçülerde eski tarz felsefi içeriği de bulunan dersler kaldırıldığı gibi, Edebiyat Fakültesi felsefe programında da, İslam felsefesi dersi yerine Türk tefekkür tarihi dersi konulur.[990] Yeni felsefe programında konulan dersler şu şekildedir:

Kant'tan zamanımıza kadar felsefe tarihi, Yunan felsefesi tarihi, mantık, zaman ve mekân felsefesi, umumi ruhiyat, tecrübi ruhiyat, zekâ tetkik ve muayeneleri, Avrupa'da mektep reformu, Türk tefekkür tarihi, sosyoloji. Ayrıca bunlara, felsefe tarihi, mantık, bilgi nazariyesi ve muassır Fransız ruhiyatı alanlarında seminer programları eklenir.[991] Böylelikle 1933 Üniversite Reformu'yla, felsefeyi dinin-teolojinin ve mistik dünya görüşlerinin destekçisi olarak gören yaklaşım üniversiteden saf dışı edilmiş olur; felsefe bölümünden pedagoji, metafizik ve İslam felsefesi gibi dersler müfredattan çıkarıldığı gibi, bu dersleri okutan öğretim üyeleri ile ideolojik olarak İslam-

---

987) Erdoğan Başar, *Milli Eğitim Bakanlarının Eğitim Faaliyetleri (1920-1960)*, MEB Yayınları, İstanbul 2004, s.280.

988) Erdoğan Başar, *Milli Eğitim Bakanlarının Eğitim Faaliyetleri (1920-1960)*, s.280.

989) Erdoğan Başar, *Milli Eğitim Bakanlarının Eğitim Faaliyetleri (1920-1960)*, s.279.

990) Osman Kafadar, *Felsefe Öğretiminin Türk Eğitim Sistemine Girişi*, s.286.

991) Rahmi Karakuş, *Felsefe Tsavvurumuz*, s.93-94.

cı olan mistik ve dinsel eğilimli öğretim üyelerinin ilişiği kesilir.[992] Reform sonrası felsefe bölümünde derslere giren hocalardan İ. H. Baltacıoğlu (eğitimci), Ahmet Naim (İslam felsefecisi), Ferid Kam (tasavvufçu) gibi isimler kadro dışı bırakılmış, Mehmet İzzet vefat etmiş, Orhan Saadettin kadrolu olmasına rağmen rahatsızlığı nedeniyle göreve devam etmemiştir. Orhan Saadettin Türkiye'nin ilk yurtdışında felsefe doktorası yapıp gelen öğretim üyesidir. M. E. Erişilgil reform öncesinde Darulfünun'dan ayrılmış, 1935'de sosyoloji bölümüne hoca olmuştur. İlahiyat fakültesi öğrenci yokluğu nedeniyle kapatıldığı için, burada görev yapan kimi hocalar İslam Tetkikleri Enstitüsü'ne aktarılmıştır. M. A. Ayni ve İ. H. İzmirli bu durum karşısında emekli olmuştur.[993]

Reform sonrası, Nazi Almanya'sından kaçarak Türkiye'ye sığınan Hans Reichenbach (öl. 1953), Gerhard Kessler (öl. 1963), Ernst von Aster (öl. 1948) ve Batı'da eğitim görmüş Orhan Sadettin, Mazhar Şevket İpşiroğlu (öl. 1985), Takiyettin Mengüşoğlu (öl. 1984), Macit Gökberk (öl. 1993), Nusret Şükrü Hızır (öl. 1981) vb. ile Batı felsefesi kökenli yeni anlayış Türkiye'de kökleşmeye başlar; daha Osmanlı'nın son döneminde gelişmeye bağlayan Fransız geleneğine ek olarak, Alman, İngiliz ve Amerikan felsefe gelenekleri Türkiye'de boy verir.[994] Bu yeni anlayışta, İslam felsefesi ve metafizik saf dışı edilmiş olmakla birlikte, buna karşılık felsefe bölümünde Türk medeniyeti tarihi kürsüsünün kurulduğu görülür; bu kürsüye atanan Hilmi Ziya Ülken (öl. 1974), Türk düşünce ve uygarlık tarihini ele alıp işlemeye yönelir. Bu duruma dikkat çeken Osman Kafadar, reformun metafizik kürsüsünün kaldırılması dışında felsefe bölümünde, birisi İslam felsefesi, metafizik, mantık ve terbiye kadrolarındaki öğretim elemanlarının kadro dışında kalması, diğeri ise reformdan önce bulunmayan Türk medeniyeti tarihi kadrosunun kurulması olduğunu söyler. Ona göre, reformun modern bir felsefe bölümünde İslam felsefesi ve metafizik gibi derslere sıcak bakması zordur. Ayrıca, ona göre, İslam felsefesi yerine Türk medeniyeti tarihi kürsüsünün kurulması oldukça önemlidir; çünkü reformun önemli amaçlarından birisi de, Türk bilimini ve kültürünü araştırma ve hatta yaratmadır. Bu durumda felsefe bölümü de kendisine düşün görevi üstlenmelidir; İslam felsefesi ve filozofları

---

992) Osman Kafadar, "1933 Üniversite Reformu'nun Felsefe Eğitimine Etkisi", *Felsefe Dünyası*, sayı: 31,2000, s.47-63.

993) Rahmi Karakuş, *Felsefe Tasavvurumuz*, s.94.

994) Arda Denkel, *Türkiye'de Felsefe*, s.85-92.

yerine, Türk düşüncesi ve varsa Türk filozoflar araştırılıp ortaya konmalı ve bunlar gençlere öğretilmelidir. Atatürk'ün bu konuya özel bir önem verdiği bilinmektedir ve hatta bu kürsüye Hilmi Ziya Ülken'in atanmasında da rolü bulunmaktadır. Yine onun aynı konuda araştırma yapmak için Almanya'ya gönderilmesinde de Atatürk'ün etkisi olduğu ileri sürülmektedir.[995]

V.4. İdeolojik bir çatışma alanı olarak felsefe

Böylelikle İstanbul Üniversitesi felsefe bölümünde, üniversite reformuyla, Cumhuriyetin laik, aydınlanmacı, ulusalcı ve bilim ve felsefede Batıcı anlayışı felsefi bir karşılık bulur. Aynı anlayış, 1935 yılında Ankara'da kurulan Atatürk'ün de hazır bulunduğu bir devlet töreniyle resmen açılan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi bünyesinde 1939'da kurulan felsefe bölümüyle pekiştirilir. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi bünyesinde, 1939-1940 öğretim yılında Prof. Dr. Olivier Lacombe'un başkanlığında "Felsefe Zümresi" olarak kurulan felsefe bölümü, Necati Akder (öl. 1986), Niyazi Berkes (öl. 1988), Behice Boran (öl. 1987), Muzaffer Şerif Başoğlu (öl. 1988), Hamdi Ragıp Atademir (öl. 1976) gibi öğretim üyelerinden oluşan kadrosuyla eğitim-öğretime başlar. Fakültenin akademik yapılanması içerisinde Felsefe Enstitüsü, öğretime dönük olarak ise Felsefe Zümresi olarak kurulan bölüm, sosyoloji, psikoloji ve pedagoji derslerini ve dolayısıyla bu kürsüleri de kapsamıştır. 1942 yılında Mehmet Karasan (öl. 1974) ve Nusret Hızır (öl. 1980), 1946 yılında Aydın Sayılı (öl. 1993) kadroya katılmıştır. Aydın Sayılı, seçkin bir bilim tarihçisidir ve onu bilim tarihine Atatürk yöneltmiş, Harvard Üniversitesi Bilim Tarihi bölümünde yükseköğrenimini yapmak üzre Amerika Birleşik Devletleri'ne gönderilmiştir. Aydın Sayılı'nın eğitimini tamamlayıp yurda dönüşüyle, felsefe bölümünde daha önce var olan sistematik felsefe, felsefe tarihi, sosyoloji, psikoloji ve pedagoji kürsülerine 1955 yılında, daha sonra bilim tarihi adını alacak "İlim Tarihi Kürsüsü" eklenmiştir.[996] Aydınlanmacı bir düşünür olan Aydın Sayılı'nın Türk bilim tarihi kapsamında ortaçağ İslam bilim tarihine eğildiği ve Necati Akder'in etkisiyle Mübahat Türker Küyel'in de İslam felsefesine yöneldiği görülmektedir.[997] Böylelikle, İstanbul Üniversitesi felsefe bölümünün Batıcı-aydınlanmacı tutumunun dışladığı İslam felsesi, Ankara Üniversitesi felsefe bölümünde bir karşılık

995) Osman Kafadar, *1933 Üniversite Reformu'nun Felsefe Eğitimine* Etkisi, s.52.

996) Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, s.310 vd.

997) Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, s.361.

bulmaya başlar. Mübahat Türker Küyel, İslam felsefesine yönelimini şöyle gerekçelendirir:

> Fakültenin felsefe bölümünde iken devam etmiş olduğumuz Umumi Felsefe ve Metafizik dersleriyle seminerlerinin ayrı bir husussiyeti vardı. Felsefe seminerlerinde Profösör Necati Akder talebenin tek tek ve saatlerce üzerinde durup her birinin fikir atmosferine girmek suretiyle onun sevk ve idaresini, hatta ondan daha heyecanlı olarak üzerine alır ve doğru düşünüp mazbut ifade ettirmek, fikirleri objektif bir esasa göre karşılaştırıp değerlendirmek hususunda çok ciddi ve titiz davranırdı. (...) Ders ve seminerlerde, sırası geldikçe, memeleketimizde felsefi faaliyetin gelişip, medeni âlem tarafından ilgiyle takip edilebilecek orijinal bir seviyeye ulaşması için iki türlü araştırma vasıtasına başvurularak iki istikamette çalışmanın lüzum ve faydası izhar edilirdi. Bu istikametlerden birisi felsefe tarihidir. Araştırma vasıtası İslam-Türk tefekkürü bahis konusu olduğu takdirde Arapça ve Farsçadır. Batı tefekkürü bahis konusu olduğu takdirde ise Yunanca ve Latincedir. İstikametlerden bir diğeri sistematik felsefedir. Araştırma vasıtası ise ilimlerle sıkı bir işbirliği yapmaktır. (...) Memeleketimizde felsefi bir uyanış ve faaliyetten bahsedebilmek gerekiyorsa, bizdeki felsefî düşünüşün gelişme imkân ve sınırları tayin edilip istitatları ortaya konulmalı, modern felsefe, felsefeler karşısındaki durumu belirtilmelidir. Bu ise bizi bir bakımdan fikir tarihi araştırmalarına götürür. Fikir miraslarını bilmek, ayrıca, Atatürk'ün dilediği şekilde modern çağın gidişine intibak ettirmek istediğimiz cemiyetimizi o istikamette değiştirmek ve değişmeyi kontrol etmekte bir fayda sağlar. Kültür tarihimizin fikri temellerine inilip ana cereyanlarının hakiki istikametleri tayin edilmedikçe, fikri mirasları tanımak bakımından tam verimli neticelere varılamayacağını gözönünde tutmakla beraber, konu seçmekte tereddüt ediyordum; hocamıza müracaat ederek yardım ve delaletini rica ettim. Tefekkür tarihimizin ana meselelerinin başında felsefe-din münasebetinin geldiğini belirtti.[998]

Ankara Üniversitesi'nin ardından, ODTÜ felsefe bölümünün temelini teşkil eden ve Hüseyin Batuhan (öl. 2003), Teo Grünberg ve Cemal Yıldırm'ın (öl. 2009) çabalarıyla 1963'de Mantık ve Bilim Felsefesi seksiyonu,[999] 1969'da İonna Kuçuradi tarafından Hacettepe Üniversitesi felsefe bölümü kurulur.[1000] Ardından gelişen süreçte Türkiye'de yeni kurulan üniversitelerin birçoğunda felsefe bölümü açılır. Ancak Türkiye'nin Atatürk'ten

---

998) Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Din-Felsefe Münasebeti*, s.IX-X.

999) Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, s.428.

1000) Osman Kafadar, Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi, s.400.

sonra yaşadığı gelişmeler, zaman içerisinde felsefe bölümlerinin sayısının artmasına yol açsa da, ideolojik çekişmeler, felsefe etkinliğinin gerek yapısı gerekse içeriğinde kimi dönüşümler yaşanmasına neden olur. Kuşkusuz bu dönüşüm, Türkiye'nin yaşadığı siyasal dönüşümlerden bağımsız düşünülemez. Bu dönüşüm, Arda Denkel'in (öl. 2000) deyişiyle 'felsefe bölümlerinde ideolojik kırılmalara yol açar.'[1001] Bu ideolojik kırılmaların, en temel dönüm noktalarından birisi, anlaşıldığı kadarıyla Dil-Tarih Çoğrafya fakültesinde gözlenen İslam bilim tarihi ve İslam felsefesine olan yönelim, diğeri ise Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak yeniden kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 1949 yılında sistematik felsefe ve mantık kürsüsünün kurulmasıdır.[1002] Bu kürsünün kurulmasında, Hilmi Ziya Ülken'in önemli katkıları olmuştur. Bu kürsü ile birlikte -bu kürsü daha sonra, din sosyolojisi, din psikolojisi, dinler tarihi gibi dinbilimi ağırlıklı disiplinlerin yanında felsefe tarihi, din felsefesi, İslam felsefesi, mantık anabilim dalları gibi felsefi içerikli disiplinleri de kapsayan felsefe ve din bilimleri bölümüne dönüşecektir- Türkiye'de hem ilahiyat fakülteleri hem de felsefe bölümleri akademik düzeyde -yüksek lisans ve doktora düzeyinde- felsefeci unvanı taşıyan diplomalar vermeye başlar. Buna, 1980 sonrası süreçte felsefe bölümlerinde kurulan Türk İslam felsefesi anabilim dalını da katmak gerekir. Anılan ideolojik kırılmada, felsefeyle ilgilenenlerin felsefe algıları da önemli bir işlev yüklenir, zira bir tarafta, Cumhuriyet'in Üniversite Reformu'yla felsefe bölümünün dışına ittiği, felsefeyi mistik ve dinsel dünya görüşünün destekçisi olarak görenler, diğer yanda ise Üniversite Reformu'nun desteklediği Batı tarzı felsefe yapma geleneğini ve felsefenin otonomluğunu korumaya çalışanlar yer almaktadır. Bu çatışma, 12 Eylül sonrası daha da şiddetlenerek artmıştır ve hâlâ güncelliğini korumaktadır.

V.5. Çatışmanın temellendirilmesi

Öncelikle belirtmek gerekir ki, şu an Türkiye'de fiilen akademik anlamda felsefeci unvanı veren ikili bir yapı söz konusudur. Bir tarafta, felsefe bölümlerinde yer alan anabilim dallarından yetişenler, diğer tarafta ise ilahiyat fakültelerinin felsefe ve din bilimleri bölümlerinde yer alan felsefe tarihi, İslam felsefesi, mantık ve din felsefesi anabilim dallarından yeti-

---

1001) Arda Denkel, *Türkiye'de Felsefe*, s.96-98.

1002) Osman Kafadar, *Felsefe Öğretiminin Türk Eğitim Sistemine Girişi*, s.286.

şenler yer almaktadır. Bu ikili yapının kökleri aslında 1950-1960'lı yıllara değin gerilere dayanmaktadır; ancak bu ikili yapının doğurduğu sorunların dillendirilişi daha çok 12 Eylül sonrası yıllara rastlar. Bu nedensiz değildir; zira yoğun olarak bu tarihten sonra İslamcı ideoloji etkin olmaya başlar ve buna bağlı olarak Türk-İslam sentezi ideolojisine inananlar ve bu arada ilahiyat kökenli felsefeciler, felsefe bölümlerinde yer bulmaya başlar. Bu süreci birebir yaşayan Arda Denkel, "Türkiye'de Felsefe" isimli bir yazısında hem çatışmaya hem de kimi felsefecilerin felsefe adına kaygılarına değinerek şöyle der:

> Kimi ilahiyat fakültelerinde felsefe tarihi anabilim dalları vardır. Bu örgütleniş yapısı, kendi öğrencilerine ilahiyat eğitimi için gerekli felsefe servis derslerini sağlamanın oldukça ötesine geçerek, tanrıbilim eğitimi temelli felsefe dereceleri veren bir mekanizma konumundadır. Bugün birçok felsefeci bu oluşumları, felsefe adı altında örgütlenişin felsefecilerin elinden kayıp ilahiyatçıların eline geçişi olarak algılıyor. Aynı nedenle, bu durum, konumuz olan meslek dünyası içinde belli bir tedirginlik kaynağı olmayı sürdürüyor.[1003]

Denkel'e göre, 1980 sonrası süreçte daha çok sayıda ilahiyat fakültesi, felsefe lisansınkine eşdeğer haklar sağlayan dereceler vermeye başlamıştır; ayrıca tanrıbilim eğitimi temelli olsun ya da olmasın felsefeyi İslam düşüncesine temel olarak yapmayı, felsefe eğitimi programlarını bu biçimde yeniden yapılandırmayı savunan öğretim üyelerinin sayılarında bir artış olmuştur. Onca, böylesi bir eğilim, ülkenin hemen tüm felsefe bölümlerinde kimi taraftarlar bulmaya başlamış durumdadır. Bunun temelinde, İslam düşüncesini Türk felsefesine ideoloji haline getirmek isteyenler yer almaktadır.[1004] Aynı sorunun, yani felsefenin İslamileştirilme sorununun Tüten Ang tarafından da dillendirildiği gözlenir. O, öncelikle Türkiye'de felsefenin, toplumun geniş bir kesimini olumlu açılardan etkileyen iki önemli kırılma noktasının olduğunu söyler. İlk kırılma nıktası, 1960 ve sonrası sol literatüre ilişkin yayınlarda görülen artıştır. Ancak sağlam bir felsefe kültürü olmayınca bu artış kimi yanlış değerlendirmeleri de beraberinde getirmiştir. İkinci kırılma noktası, Türkiye Felsefe Kurumu'nun kurulmasıdır. Kurulduğu 1974 yılından beri Felsefe Kurumu felsefenin toplumda yayılmasına katkı sağlamaktadır. Ancak Ang'a göre, felsefenin gelişmesinde bir diğer önemli nokta -ki bu kırılma noktası olumsuzluk içermektedir- 1950'li yıllardan günümüze siyasi

---

1003) Arda Denkel, *Türkiye'de Felsefe*, s.96.

1004) Arda Denkel, *Türkiye'de Felsefe*, s.96.

yapılanmada yer alan Türk-İslam sentezi anlayışının felsefe bölümlerinde etkili olaya başlamasıdır.[1005] Görüşlerini şöyle sürdürür:

> 1933 Üniversite Reformu'na, Cumhuriyet felsefesine karşıt bir görüşün temsilcisi olan Türk-İslam sentezi anlayışı, etnik ve dinsel bir temelden kalkarak felsefi soru ve sorunları değerlendirmek istemektedir. Felsefe günümüzde giderek artan bir şekilde bu sentezin İslam yanına dayandırılmaya çalışılmaktadır. Daha açık bir deyişle, felsefenin dinselleştirilmek gibi bir tehlikeyle karşı karşıya olduğunu düşünüyorum; yoksa ilahiyat fakültelerinin birçok bölümünde felsefe disiplinlerinin yer alması nasıl açıklanabilir? Bağımsız bir bilgi dalı olan felsefe, kimilerinin dediği gibi, "yükselen değer din"in hizmetinde mi olacaktır? Ülkenin içinde bulunduğu, belki daha doğrusu dünyanın içinde bulunduğu sağ politikaların hizmetinde bir bilgi dalı mı olacaktır felsefe? Egemen güçlerin, uluslararası güçlerin kendi çıkarlarına bir dayanak mı olacaktır felsefe? (...) Ülkemizde felsefe ve felsefecilerin tam da bu noktada bir yol ayrımında bulunduklarını düşünüyorum. Öyle görünüyor ki, felsefenin geleceğinin aydınlık mı, yoksa karanlık mı olacağı sorusunun yanıtı, bu yol ayrımındaki seçimimize bağlıdır. Disiplinlerarası bir temelden kalkan felsefenin bağımsızlığı bu yol ayrımındaki seçimimizle mümkün olacaktır. Felsefe, insanı ve insanlığı geliştiren, insanlaşma alanı mı olacaktır; yoksa Ortaçağın bir deyişiyle dinin hizmetinde mi olacaktır? Bekleyelim ve görelim...[1006]

Aynı sorunsalın, Uluğ Nutku'nun (öl. 2014) "Felsefe Bölümlerinde İlahiyatın Felsefe ile Karıştırılması" adlı makalesinde de ele alındığı ve tartışıldığı görülür. Nutku, sorunun başka boyutlarına da dikkatleri çeker ve ilahiyat kökenlilerin felsefe bölümlerindeki istihdamını ve kendi anlayışı doğrultusunda felsefe bölümlerinin yozlaşmasını ele alır. O, Türkiye'de ilahiyat fakültesi felsefe ilişkisi sorunsalına değinir ve şöyle der:

> İlahiyat fakültelerinin yeniden yapılandırılması ve sayılarının üçe indirilmesi şarttır. Uzman yetiştirilmesi en zor iki alandan birisi ilahiyattır, diğeri de bilim tarihidir. Bir ilahiyat fakültesinde doktora öğrencisinin sayısı altmıştır, diğerlerinde de rakam şişkindir. Bu durum ciddiyetten yoksunluğun bir ifadesidir. Olumsuzluğun arkasındaki siyasal amaçlar teşhir edilmelidir. Son yıllarda felsefe bölümlerine yığınla ilahiyatçı uydurma gerekçelerle sokuldu. Bunlar çabucak yükseltildi ve idari görevlere atandı. Bunun hesabı sorulmalıdır. Bir üst akademik kurul, bu "filozofları" sınavdan geçirmelidir ki, bu kurul

---

1005) Tüten Ang, Türkiye'de Felsefenin Dünü Bugünü", *Kimin İçin Felsefe*, ed.: B. Çotuksöken - S. İyi, Heyemola Yayınları, İstanbul 2006, s. 12-13.

1006) Tüten Ang, *Türkiye'de Felsefenin Dünü Bugünü*, s.13-14.

> YÖK'ün doğası gereği YÖK'ün içinden çıkamaz. Hemen hiçbirisinin sınavı başaramayacağı kestirilebilir. Felsefe bölümlerinden mezun olanlar veya doktorasını felsefeden yapmış olanlar da yeniden sınavdan geçirilmelidir. Bunların da çoğunun dökülecekğinden eminim. Bunlar da felsefe sorunlarını önce kendilerine sonra topluma mal edemeyen, vakitlerini "falancada filanca", veya "filancada falanca" tezleriyle boşuna harcamış, felsefi dedikoduyla sürüklenmiş kimselerdir. Madem ki bizde felsefi düşünce geleneği kurulamamakta ve hocalarımızın çabaları hiçe sayılmaktadır, tasfiyecileri tasfiye etmek görev olmalıdır.[1007]

Betül Çotuksöken ise, felsefi serüvenimiz bakımından 1970'li yılları bir dönüm noktası olarak kabul etmekte, daha o tarihlerde liselerde felsefe öğretimi bağlamında Türk-İslam sentezi doğrultusunda büyük değişiklikler yapıldığını belirtmektedir.[1008] O, bu gelişmeye ek olarak, özellikle kimi felsefe bölümlerinde 1980 sonrası süreçte açılan ve son dönemlerde kurulan tüm felsefe bölümlerinde yer alan Türk İslam düşüncesi tarihi anabilim dallarını ima ederek, kimi felsefe bölümlerinde Türk-İslam sentezinin kurumsallaştırılmaya çalışıldığını, hatta felsefe müfredatında Türk-İslam düşüncesine ait derslerin ağırlıklarının arttığını ileri sürmektedir.[1009] Betül Çotuksöken'in Teoman Duralı'nın 'dinin amir, bilim ve felsefenin onun memuru' olduğu söylemine yanıt verdiği, "Din Amir, Felsefe Memur mu?" adlı yazısı, onun Türkiye'de felsefenin dinselleştirilmesi söylemi karşısındaki argümanlarını görmek bakımından önem taşımakta ve felsefenin dinselleştirilme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu açıkça deklare ettiği görülmektedir.[1010] Mustafa Günay, felsefeyi bir tür kültür ya da bilim tarihine indirgeyen ve dinsel ya da milliyetçi unsurlarla temellendirmeye yönelen yaklaşımların, felsefe ile felsefe olmayanı birbirine karıştırdıklarını ileri sürmekte, ideolojik tutumların felsefeciler arasındaki diyaloğa da sekte vurduğunu söylemektedir. Ona göre, bazı felsefe bölümlerinde, bölünmeler ve kutuplaşmalar mevcuttur. En belirgin bölünme ve kutuplaşma, bir tarafta felsefeyi Batı felsefe geleneğine eklemlenerek sür-

---

1007) Uluğ Nutku, "Felsefe Bölümlerinde İlahiyatın Felsefe İle Karıştırılması", *Eğitim, Bilim, Toplum*, sayı: 34, s.49.

1008) Betül Çotuksöken, "Türkiye'de Türkiye'den Felsefeye Bakışlar", *Kimin İçin Felsefe*, ed.: B. Çotuksöken - S. İyi, Heyemola Yayınları, İstanbul 2006, s.33.

1009) Çotuksöken, Betül. (2004). "*Üniversitelerde Felsefe Bölümlerinde Felsefe Eğitimi*", http://www.betulcotuksoken.com/universitelerde-felsefe-bolumlerinde-felsefe-egitimi/

1010) Betül Çotuksöken, "Din Amir, Felsefe Memur mu?", *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İnsancıl Yayınları, İstanbul 1998, s.50-52.

dürmek isteyenlerle, diğer tarafta İslam felsefesi geleneğine eklemlenerek sürdürmek isteyenler arasındadır. Modernliği ve aydınlanmacı tutumu benimseyenlerin yanı sıra, aydınlanmacı tutumu eleştirenlerin, karşı çıkanların da bulunduğu bir gerçektir. Söz konusu kutuplaşmanın yansımaları, ona göre, gerek felsefe konusundaki örgütlenme-kurumsallaşma alanında gerekse üniversitelerdeki felsefe bölümlerinin yapısında açıkça görülmektedir. Ancak her iki kutbun dışına çıkan felsefeciler de yok değildir.[1011] Türkiye'de, özellikle Cumhuriyet'ten sonra, felsefede önemli gelişmeler olduğunu söyleyen Yusuf Çotuksöken, bu olumlu gelişmelerin son yıllarda yok edildiğine inanmaktadır. Ona göre, Türkiye'de felsefeciler, akademisyen felsefeciler - amatör felsefeciler olarak ayrılabilir. Akademisyen olan felsefeciler ise laik felsefeciler, dinci felsefeciler ve bazen laik bazen dinci geçinen (bunlar rüzgârgülü gibidirler ve en tehlikelileri bunlardır) biçiminde üçe ayrılmaktadır.[1012] Bu ayrımlamadan sonra sözlerini şöyle sürdürür:

> Bu arada bir gözlemimi de söylemekten çekinmeyeceğim: Son dönemlerde laik felsefecilerin sayıları giderek azalırken, dinci felsefecilerin sayısında belirgin bir artma görülüyor. Kimi felsefecilerimiz dinle buluşup/barışıp hidayete mi erdi dersiniz? Örnek istiyorsunuz galiba. Ben sadece anlama/bilme yolunu söyleyeceğim: Önce yaşayan felsefecilerin bir listesini hazırlayın. Kitaplarının içeriğine bir göz atın. Hangi dergi ve gazetelerde yazıyorlar? Hangi TV'lerde hangi programları düzenliyorlar, hangi programlara çıkıyorlar? Felsefeyi özerk bir alan olarak mı algılıyorlar, yoksa felsefeyi (özellikle etiği) dinle özdeşleştirmeye mi çalışıyorlar? Kutsal kitaplara (tektanrılı dinlerin kitaplarına) gönderme yapmalarının arkasında niyetleri ne ola ki? Bunlara dikkatlice bakın derim. Ha şunu da unutmayın, artık Türkiye'de dinbilim (ilahiyat) çıkışlılar da felsefeyle yakından ilgileniyorlar, dinsel kavramların felsefî içeriklerini araştırmaya, dine ve Tanrı'ya özel bir yer ayıran filozofların yapıtlarını çevirmeye çaba harcıyorlar. (Bu eğilimdeki felsefecilerin -bunlara felsefeci denilir mi, kuşkuluyum- üniversitelerde pazarlanmasına ve alanı ele geçirmesine göz yuman, olanak sağlayan, sonra da orada burada pişman olduğunu söyleyen laik felsefecilerimiz, günah çıkarmakla kendilerini bağışlatmış olacaklar mı dersiniz?)[1013]

1011) Mustafa Günay, "21. Yüzyılda Türkiye'de Felsefe Yapmak", *Kimin İçin Felsefe*, ed.: B. Çotuksöken - S. İyi, Heyemola Yayınları, İstanbul 2006, s.79.

1012) Yusuf Çotuksöken, "Felsefe Korkusundan Felsefe Sevgisine..." *Kimin İçin Felsefe*, ed.: B. Çotuksöken - S. İyi, Heyemola Yayınları, İstanbul 2006, s.43-44.

1013) Yusuf Çotuksöken, *Felsefe Korkusundan Felsefe Sevgisine...*, s.44.

Aynı kaygının son on yılda daha da yoğunlaştığı, hatta bu kaygıların yazılı basına bile taşındığı gözlenmektedir. Olayın yazılı basına taşınması, yaşanan durumu dışa vurma ve kamuyla paylaşma arzusunun bir uzantısı olsa gerekir.[1014]

1014) 4 Ocak 2010 tarihinde *Sol Haber Portal*'da konunun haberleştirilme biçimi oldukça ilgi çekicidir; zira ideolojik çatışmanın açık bir deklerasyonu gibidir. Haber şöyledir: AKP iktidarı üniversitelerin felsefe bölümlerini dönüştürüyor. Türk İslam düşüncesi kürsüleri felsefe bölümlerinde başat hale gelirken, yeni felsefe bölümleri ilahiyatçılara kurdurtuluyor. AKP'nin üniversitelerdeki kadrolaşma çalışmaları felsefe bölümlerinde dikkat çekici boyutlara ulaşmış durumda. Özellikle AKP iktidarı süresince kurulan yeni üniversiteler ve felsefe bölümlerinde İlahiyat Fakültesi ve Türk İslam Felsefesi kürsülerinden mezun öğretim görevlilerinin ezici ağırlığı hissediliyor. İstanbul Üniversitesi, Gazi Üniversitesi, Sakarya Üniversitesi gibi daha köklü üniversitelerde ise Türk İslam Felsefesi ve İlahiyat, akademik eğitim ve ders programlarına hâkim olmaya başladı. Felsefe bölümlerinde okuyan öğrenciler artık eleştirel, bilimsel ve mantık ilkelerine dayalı düşünme yerine, Türk-İslam sentezine dayalı, dayatmacı bir program ve atamalarla karşı karşıya olduklarını söylüyorlar. (...) Bir yüksek lisans öğrencisi, son yıllarda felsefe bölümlerini ilahiyatçıların açtığına ve var olan felsefe bölümlerinin başına ilahiyatçıların atandığına dikkat çekerken ders adları ve içeriklerine dönük ciddi bir müdahalenin söz konusu olduğunu söylüyor. Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans yapan bir diğer öğrenci de yine 12 Eylül sonrası felsefe bölümlerinde ağırlık kazanan Türk İslam Felsefesi kürsülerinin, 2010 Türkiye'sinde başta yeni açılan felsefe bölümlerinde olmak üzere tüm felsefe bölümlerine hâkim olmaya başladığına dikkat çekiyor ve şunları söylüyor: "Önce Türk İslam Felsefesi Anabilim Dalı'ndan zorunlu dersler öğrencilerin ders programlarına dâhil edilirken şimdi Türk İslam Felsefesi çalışmayan felsefeciler, felsefe kadrolarına dahil edilmiyor. Özellikle Anadolu'da yeni açılan üniversitelerdeki felsefe bölümleri İslam felsefesi dışında hiçbir alanda çalışma yapmamış kadrolardan oluşturuluyor" Öğrenciler özellikle, Türkiye'de felsefe eğitiminin giderek karanlığa bürünmesinden ve ilahiyat eğitimiyle arasındaki açının daralmasından kaygı duyduklarını ifade ediyorlar. Prof. Dr. Şafak Ural'ın Bölüm Başkanlığını yürüttüğü İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, köklü akademik geleneğine karşılık, bu eğilimin gözlenebileceği bölümlerin başında geliyor. Bölüme uzun süredir yeni araştırma görevlisi kadrosu açılmadığı görülürken, bölüme bu sene içerisinde alınan iki araştırma görevlisinin ikisinin de Türk-İslam Düşünce Tarihi kürsüsüne alındığı belirtiliyor. Bölüm tarafından 25 Aralık'ta duyurulan son kadro ilanı da yine bu kürsüye bir araştırma görevlisi alınması hakkında. Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü, Türk-İslam düşüncesinin felsefe bölümlerinde ağırlık kazanmasının en uç örneklerinden biri. Bölümün ders programına bakıldığında ağırlıklı olarak İslam Düşüncesinde Kelam, İslam Düşüncesinde Felsefe, Osmanlı Türkçesi ve Felsefe Metinleri, Türk Kültürü ve Tasavvuf, Osmanlı Sosyal Yapısı, Osmanlı Bilim-Felsefe Kaynakları gibi derslerin yer aldığı görülüyor. Akademik kadroda da Türk İslam Felsefesi kürsüsünden yetişmiş öğretim üyelerinin başı çektiğini görmek mümkün. Bölüm Başkanı Prof. Dr. Rahmi Karakuş, yüksek lisansını Türk İslam Düşüncesi, doktorasını ise Din Felsefesi üzerine yapmış. Karakuş'un özgeçmişinde 1986-1989 yılları arasında Oğuzeli İmam-Hatip Lisesi felsefe grubu öğretmenliği de var. Karakuş'un "Bilgi ile İman Arasındaki Problemlere Giriş", "Geleneksel İslamî Düşünce ve Pozitivizm Arasında Mukayese" başlıklı makaleleri çalışma alanları hakkında fikir verici nitelikte. Aynı bölümde öğretim üyesi olan Prof. Dr. Hakan Poyraz da benzer bir formasyona sahip. Türk İslam Düşüncesi kürsüsünde yüksek lisans yapmış. Poyraz da "iman sorunları" ile ilgileniyor, örneğin 1996 yılında yapılan Türkiye I. İslam Düşüncesi Sempozyumu'na sunduğu bildiri "Etik Açıdan Dini Emirlerin Anlamı" başlığını taşıyor. Poyraz

Felsefe bölümlerinde yaşanan, Arda Denkel, Tüten Ang, Betül Çotuksöken, Uluğ Nutku, Mustafa Günay gibi felsefecilerimizin kaygıyla karşıladığı söz konusu süreci, normalleşme olarak görüp olumlayanlar hiç de az değildir. Bunların deyişiyle söylersek, felsefe bölümünde yaşanan bu yeni süreç, Cumhuriyet'in baskıcı, aydınlanmacı, pozitivist ideolojisi karşında bir normalleşmedir; Türk kültürünün kendi köklerine dönüşüdür ve hatta özgün

---

2007'de Gazi Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanlığı'na getiriliyor. Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyelerinden Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay'ın da ilahiyat geçmişi göze çarpıyor. Bolay, 1982-1983 yıllarında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, 1984-1987 yılları arasında da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dekan Yardımcılığı görevinde bulunmuş. 1980 sonrası kurulan Kırıkkale ve Pamukkale Üniversiteleri'nde de benzer bir manzaranın hakim olduğu görülüyor. Bu iki üniversite de ilahiyat mezunu öğretim üyeleri ve ders programlarında Türk İslam düşüncesinin ağırlıklı olması ile dikkat çekiyor. Ancak ilahiyatlaşma yolunda en uç örnekler AKP döneminde kurulan üniversite ve bölümlerde görülüyor. Süleyman Demirel Üniversitesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Kastamonu Üniversitesi, Kırklareli Üniversitesi felsefe bölümleri bu açıdan dikkat çekiyor. Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü 2005 yılında kurulmuş. Bölümün, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Mevlüt Albayrak, İlahiyat Fakültesi mezunu, yüksek lisansını Temel İslam Bilimleri, doktorasını ise Felsefe ve Din Bilimleri alanında yapmış. Albayrak'ın, "Tanrı ve Süreç", "İbn Sina ve Whitehead Açısından Tanrı-Alem İlişkisi ve Kötülük Problemi", "Felsefe ve Din" adlı kitapları bulunuyor. Albayrak 2004 yılında SDÜ İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen Kutlu Doğum Sempozyumu'na, "Çoğulcu Bir Çağda Muhammedî İtikâd" başlıklı bir bildiri ile katılmış. Çankırı Karatekin Üniversitesi de AKP döneminde kurulan üniversiteler arasında. Bu üniversitenin 2007 yılında kurulan Fen-Edebiyat Fakültesi içerisindeki Felsefe Bölümü'nün başında "Türbana Özgürlük" imzacılarından Yrd. Doç. Ahmet Kavlak var. Kavlak'ın doktora tezi yine dini referanslarla dolu. Kavlak, doktora tezinde, felsefecilerin yanı sıra "Hıristiyanlık'ta ve İslamiyet'teki din otoritelerinin eserlerini, Hıristiyanlık'ta kilise babalarının görüşlerini İslamiyet'te ise tefsirleri" kullanıyor. Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı, felsefe bölümünde mevcut iki anabilim dalından biri. Yine yakın zamanda açılan Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü başkanlığına ise İstanbul Üniversitesi'nden Prof. Dr. Teoman Duralı getirildi. Duralı özel olarak biyoloji felsefesi, evrim gibi konularla ilgileniyor. Duralı'nın temel tezlerinden biri evrim teorisinin biyoloji bilimi içerisinde bir teori olarak kaldığı sürece "zararsız" olduğu ancak iş "tabiatı açıklamaya" geldiğinde haddini aştığı şeklinde. Duralı 2007 yılında İSAM'da verdiği seminerde şunları söylüyor: "Evrim, aynı zamanda tehlikeli bir alandır. Atom gibi bir şey. Atomla hem enerji üretiyorsunuz, enerji ihtiyacınızı karşılıyorsunuz hem de milyonlarca insanın hayatına mâl olabilecek bombaları imâl edebiliyorsunuz. Evrim de buna benzer. Hattâ ondan da tehlikelidir. Çünkü evrim dar bilim çerçevesinin dışına taşırılmağa yatkındır. Evrim, Ondokuzuncu yüzyıl sonları ile Yirmincide ideolojilere âlet kılınmıştır. Evrim Yeniçağ dindışı Avrupa medeniyetinde boy vermiş ideolojilerin her birinde kullanılmıştır" Bilim felsefesinde "canlı-cansız ayrımı"na sürekli vurgu yapan Duralı, ayetleri felsefi açıklamaların parçası haline getirenlerden. Duralı konuşmasında şu örneği veriyor: "Haddizâtında Yeniçağ dindışı Batı Avrupa medeniyetinden önceki bütün kültür çevrelerinde olduğu üzere, İslâmda dahî keskin bir canlı-cansız ayırımı yoktur. Bu hususu âyetlerde dahî görebiliriz: "Dağlara taşlara sorduk, siz bu sorumluluğu üstlenir misiniz?" şeklinde. Demek ki dağların taşların da belirli irâdesi, isteme gücü var ki, Allah onlara sorup onlardan olumlu yahut olumsuz cevap bekliyor" (haber.sol.org).

felsefi anlayışlar ortaya koyabilmek için bu zorunludur. Onlara göre, felsefe dinden tümüyle bağımsız bir etkinlik değildir; aksine din ve teoloji felsefeyi beslemektedir. Söz gelimi Cumhuriyet'in felsefe ve sosyal bilimlerden dini dışlamasına, İslam felsefesi ve din felsefesi gibi alanları felsefe dışında bırakmasına eleştirel yaklaşan ve bu dönemin felsefesini büyük ölçüde pozitivizmle ilişkilendiren Ferhat Akdemir, "Cumhuriyet Dönemi Türk Felsefesinde Din/İslam Algısı" adlı bildirisinde felsefeci Zeynep Direk'in söylemlerinden yola çıkarak şöyle demektedir:

> Bir sonuç cümlesi olarak ifade etmemiz gerekirse, bugünün Batı felsefesinde, Hıristiyanlığın İsa'sı ve Yahudiliğin yasası, o felsefi gelenek için bitmek tükenmek bilmez bir kaynak olmaya devam ediyorsa, Müslümanların mazisinin de, bu toprakların felsefesi için vazgeçilmez bir referans olması gerekmektedir. Çünkü Batı'nın tarihinden çok iyi biliyoruz ki, din-felsefe geriliminin aşılması felsefi düşüncenin laikleşmesi ve dini referansları dışlaması ile değil, dinsel motiflerin felsefî düşünce içinde yeniden üretilebilmeleri ve kendilerini serbestçe ifade edebilmeleriyle mümkündür[1015]

Felsefi düşüncenin Cumhuriyet'le ulus devlet eliyle yeniden kuruluşundan şikâyet eden Zeynep Direk de, Cumhuriyet'le Türk felsefesinin kendi köklerinden uzaklaştırıldığını, H. Reichenbach aracılığıyla pozitivizme entegre edilmeye çalışıldığını ifade etmekte, bu durumun Türk felsefesinde özgünlüğü baltaladığını söylemektedir. Ona göre, Atatürk'ün yaptığı Üniversite Reformu'yla felsefeyi devlet eliyle kurmaya girişmesi, 'görünür halde duran bir şiddet, aşırı bir şiddet olarak' nitelenmelidir. Bu şiddet, felsefe ediminin geçmişle, İslam felsefesiyle bağını koparmıştır.[1016] Aynı kaygının farklı bir dille, kendisine felsefe bölümünde İslam Felsefesi dersi okutulmadığı için içlenen Doğan Özlem tarafından da dillendirildiği görülmektedir. O daha ileriye giderek, 1933 Üniversite Reformu'nun Türk felsefesine yapılmış bir darbe olduğunu söylemekte ve şöyle demektedir:

> 1933'de Aydınlanmacı/Batıcı düşünüş tarzı ve o düşünüş tarzı altında siyaset yapanların dayatmaları, o ana kadar İslami köklerden de beslenen bir felsefe yapma tarzının - ki iyi kötü kendini ortaya çıkarmaya başlamış olan bir tarzın baltalanmasına yol açmıştır ve bu önemli bir darbe olmuştur tabiî ki. Tarihte geriye dönüş olmadığını biliyoruz hepimiz. Dolayısıyla, tarihle hesaplaşalım

---

1015) Ferhat Akdemir, "Cumhuriyet Dönemi Türk Felsefesinde Din/İslam Algısı", *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Sempozyumu*, 26-28 Kasım 2010. Samsun, s.309.

1016) Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul 2008, s.69-77.

ama tarihi geri döndüremeyeceğimize göre, bundan sonrası için ne yapabiliriz, bunu düşünmek zorundayız. Babanzâde aslında İslam felsefesi savunucusu olmakla birlikte Batı felsefesini de bilen biriydi. Hem de iyi bilen biriydi. Dolayısıyla ben meseleyi bir ikilik içinde ele almak istemiyorum. Bu insanlar Batı felsefesini de İslam felsefesini de bilirlerdi. Ama Babanzâdeler her ikisinin birlikte yürütülmesi gerektiği görüşündeydiler. Belki biraz meşrebleri gereği İslam felsefesine daha fazla ağırlık verilmesini arzu ediyorlardı. Oysa Aydınlanmacılar, benim hocalarım da dâhil, bunun tersini yaptılar. Kendi Aydınlanmacı görüşlerini dayattılar ve "İslam'da felsefe mi olurmuş?" İslam, işte Arap kültüründe ortaya çıkmış bir şey olarak, Grek felsefesinin İslam'a uyarlanmış şeklinden ibarettir. Yaratıcı olmayan, nakli bir felsefedir, dediler.[1017]

Akdemir'e göre, Özlem'in söz konusu ettiği bu darbe, felsefenin tarihimizle, geleneğimizle, geleneksel felsefemizle bağımızı büyük oranda koparmış, geçmişin üzerine bir ölü toprağı serpmiş ve bizleri bir hafıza kaybına, bir psikoloji deyimiyle söylersek amneziye mahkûm etmiştir.[1018] Akdemir'in amnezi olarak nitelendirdiği bu durum, yani kendi köklerimizi saf dışı ederek Batı tarzı felsefe yapmaya çalışan yaklaşım, Süleyman Hayri Bolay'a göre 1980'den sonra saf dışı edilmeye başlanmış, felsefe eğitiminde bir normalleşme yaşanmaya başlanmıştır. Ona göre, dindar ve inançlı olanların felsefe yapamayacağı düşüncesinde olanlar, bu gelişmelerden rahatsız olsalar da buna zamanla alışacaklardır; çünkü Batı'da da durum böyledir.[1019]

V.6. Çatışma alanları

Öyle sanıyorum ki, yukarıda sunduğum örnek tartışmalar, Türk felsefe yaşantısında, kimi akademik yönleri olsa da, ideolojik yönü daha ağır basan ve giderek artan bir gerilim ve çatışmanın göstergeleri olarak yorumlanabilir. Bir yanda, Cumhuriyet aydınlamasıyla gelen Batı tarzı seküler temelde mantıksal gerekçelendirmeye dayalı felsefe yapmayı, dinle felsefeyi birbirinden ayırmak gerektiğini savunanlar, diğer yanda ise Cumhuriyet'in aydınlanma felsefesi ve Batı yönelimiyle bizleri köklerimizden kopardığı, İslami felsefe ya da din ve İslam kültürüne dayalı felsefe yapma tarzını saf dışı ettiğini savunanlar yer almaktadır. Birinciler anlaşıldığı kadarıyla ideolojik

1017) Doğan Özlem, *Türkiye'de/Türkçe Felsefe Üzerine Düşünceler*, Yay. Haz.: Cüneyit Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2009, s.93-94.

1018) Ferhat Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Türk Felsefesinde Din/İslam Algısı*, s.304-305.

1019) S. H. Bolay, (2009) "*Türkiye'de Felsefenin Konumu*", http://www.dostyakasi.com/felsefe/1426-turkiye-de-felsefenin-konumu.html

olarak daha çok Kemalist ya da sol kanatta yer almakta, ikinciler ise, daha çok liberal ve İslamcı kanatta yer almaktadırlar. İkinci grupta yer alanlar, anlaşıldığı kadarıyla son dönemlerde Türkiye'de daha etkilidirler ve pozisyonlarını savunurken yerele gönderme yapan postmodern savlardan da güçlü bir destek almaktadırlar.

İdeolojik çatışmanın gerisinde ne yatmaktadır? Sorun kimi düşünürlerin ileri sürdüğü gibi sadece ilahiyat fakültelerinin verdiği felsefecilere eş diplomalar, ilahiyatçıların felsefe bölümlerinde çalışmaya başlamaları, felsefe bölümlerinde açılan ve son on yılda yaygınlaşan Türk İslam Düşüncesi Anabilim Dalları mıdır? Yoksa derinlerde yatan başka nedenler mi vardır? Tanrıbilim eğitimi almış, teoloji, İslam felsefesi ve genel felsefe tarihiyle akademik olarak uğraşan birisi olarak, sorunun kökeninde ilahiyat kökenli olup olmamanın ya da Türk-İslam düşüncesi çalışıp çalışmamanın yatmadığını itiraf etmek isterim. Sorunu bu biçimde koymak, sorunu anlamamak olur. Sorun daha derinlere inen kökenlere sahiptir. Sorun, Türkiye'nin kendine özgü tarihsel serüveni, İslamcı ideoloji ve farklı felsefe algılarıyla yakından ilişkilidir. Daha da önemlisi, sorun, dünyada gittikçe yaygınlaşan küreselleşmeye bağlı olarak beliren, yerelliklerin ön plana çıkarılmasıyla da ilişkilendirilebilir. Bunda, postmodern felsefi yaklaşımların rolü ve etkisi ile ABD ve Avrupa ülkelerinin, Ortadoğu kökenli bir İslam ülkesi olarak Türk bilim ve felsefesine biçtikleri siyasal rollerin etkileri inkâr edilemez. Çatışmanın kökenlerini görmek için tartışmayı biraz açmak ve tarafların argümanlarını ortaya koymak gerekmektedir. Bu zorunludur; çünkü taraflar arasında ideolojik kırılmaların belirginleştiği, belli başlı çatışma alanları vardır.

V.6.a. Bir çatışma alanı olarak laiklik

Türkiye Atatürk'le birlikte bir aydınlanma devrimi yaşamış, laik dünya görüşünü yasallaştırmış, laik dünya görüşü gereği, gerek felsefe gerekse sosyal bilimlerden din ve dinsel görüşleri dışlamıştır. Bu durum daha Atatürk'ten itibaren, kimi çevrelerin, özellikle de İslamcıların buna eleştirel yaklaşmasına neden olmuştur. İslamcı ideoloji, Osmanlıların son dönemlerine değin gerilere gider; laik Batı kültürü karşısında konumlanır; bu açıdan tepkisel bir ideolojidir ve Batı kültüründe İslam'ın ruhuna ters düşmeyen öğeleri İslamileştirir; uymadığını düşündüklerini ise yadsır. O, farklı görünümlerle ortaya çıksa da, özde her türden bilginin İslamileştirlmesini hedef-

ler.[1020] Bu anlamda İslamcı ideolojinin referans çerçevesi, İslami dünya görüşüyle belirlenmiştir. İslamcılara göre, din-dünya ayrımı, din-bilim-felsefe ayrımı söz konusu değildir. Ayrımlamalara giden tutum, Batılıdır; İslama yabancıdır ve onun tevhit ilkesine terstir. Bu ideoloji, Atatürk döneminde nispeten etkisiz kalmışsa da, Atatürk'ün ölümünün ardından belirmeye, 1950'li yıllardan itibaren siyasal bakımdan örgütlenmeye, siyasi karşılıklar bulmaya başlamış, 1980'li yıllardan itibaren, yani 12 Eylül askeri darbesiyle, Türkiye'de siyasal alanda etkili olmaya başlamıştır. Bu etki, hâlâ artarak devam etmektedir. Bu ideoloji, bilgi, değerler ve eğitimi İslamileştirmeyi amaçlamaktadır.[1021] İslamileştirme projesi, bir bütün olarak evrene, topluma ve insana İslami-dini referanslarla bakmayı temel almaktadır ve İslami çerçeveye uymayan bilgi ve değerleri reddetmektedir. Bu anlamda İslami bir eğitim, İslami bir bilim, İslami bir felsefe anlayışı önerir. Bu ideoloji, özellikle Amerika'da eğitim almış Müslüman duyarlılığı olan düşünürler tarafından geliştirilmiştir ve etki alanı son on yıllarda gittikçe artmıştır.[1022] Hatta bu konuda 1984 yılında Türkiye'de İslami İlimler Araştırma Vakfı'nın düzenlediği, bilimlerin ve felsefenin İslamileştirilmesine dönük "Bilgi, Bi-

---

1020) Bilginin, İslamileştirilmesi projesi, modern bilimin İslam dünyasında kavranılışına gönderme yapmaktadır. Söz gelimi İlhan Kutluer, İslam ülkelerinde modern bilimin kavranılışını, çeşitli grupları ayrıştırarak betimlemeye çalışmıştır. Ona göre, İslam dünyasında modern bilim karşısında ortaya çıkan temel akımlar ve gruplar, 'batıcılar, bürokratlar-teknokratlar, uzlaştırmacı Müslüman aydınlar ve bilginin İslamileştirilmesi hareketi yanlılarıdır. Uzlaştırmacı Müslüman aydınlar ise, meslekten bilimadamları, meslekten din bilginlerini içine almaktadır.' Kutluer, bu grupları ayrıştırdıktan sonra bir değerlendirmeyle, kendisinin bilginin İslamileştirilmesini savunan gruba daha yakın durduğunu ima etmektedir. İlhan Kutluer, *İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar*, Bilgi, Bilim ve İslam II içinde, İslam İlimleri Araştırma Vakfı, İstanbul 1992, ss.21 vdd. Bizce anılan ayrım özde yapaydır; Kutluer'in söz konusu ettiği laiklik yanlıları bir kenara bırakılırsa, diğer grupların hepsi özde bilginin İslamileştirilmesi tezi ekseninde bir araya getirilebilir. Aradaki nüanslar, onları bir çatı altında toplamaya engel değildir. Bu durumda, din ve bilimin ayrılmasını savunan laik kesimin teziyle, din ve bilimin ayrılmasına karşı çıkan ve bilime dinsel bir metafizik arka plan örmeye çalışan bilginin İslamileştirilmesi yanlılarının tezi karşı karşıya getirilebilir. Böylece İslam dünyasında bilim algısı ikili bir perspektife indirgenebilir.

1021) Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur 1978, s.162 vd.; Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, International Institute of Islamic Thought, Washington, D.C., 1982, s.43 vd.; S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, New American Library, Inc., New York, 1968, s.184-229; İlyas Ba-Yunus, "Faruki ve Ötesi: Bilginin İslamileştirilmesinde Müstakbel Eğilimler", çev.: Mevlüt Uyanık ve Mehmet Paçacı, *İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu* içinde, Fecr Yayınları, Ankara 1991, s.153 vd.; Mehmet Dağ, "ABD Kaynaklı Bir İdeoloji: İslamileştirme", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, sayı: 4, İstanbul 2004, s.8-9; Hasan Aydın, *Postmodern Çağda İslam ve Bilim*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2008, s.65 vd.

1022) Mehmet Dağ, *ABD Kaynaklı Bir İdeoloji: İslamileştirme*, s.8-9.

lim ve İslam" adı altında seminerler düzenlendiği görülmektedir.[1023] Etkinlikler bunlarla sınırlı kalmamış, ilk sayısı 1995'de çıkan İslami Sosyal Bilimler Dergisi yayın hayatına başlamıştır. Dergi incelendiğinde, felsefe, sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi alanların İslamileştirilme örneklerinin sunulduğu görülür.[1024] Bu etkinliklerde katılanlara bakıldığında, ilahiyat alanından fizik, felsefe, sosyoloji vb. pek çok alana ait öğretim üyesiyle karşılaşılır. Buradan da çıkarsanacağı gibi, tümüyle ilahiyatçıların ve ilahiyat kökenli felsefecilerin, Türk-İslam düşüncesi hakkında araştırma yapanların İslamileştime projesine taraftar olduğunu ileri sürmek büyük haksızlık olur. Arda Denkel'in de haklı olarak belirttiği gibi, Türk-İslam düşünce tarihi, İslam Felsefesi Tarihi gibi alanlar, felsefe tarihi içinde saygın yeri olan bilimsel dallardır; bu dallarda uzmanlaşmış olup değerli çalışmalar yapan öğretim üyelerini İslamcılardan, İslamileştirme ideolojisinden yana olanlardan, İslam düşüncesini Türk felsefesine temel yapmak isteyenlerden ayırmak gerekir.[1025] O, söylemini şöyle sürdür:

> İslam düşüncesini (ve İslamileştirme ideolojisini) günümüz Türk felsefesinin temeline yerleştirmek, düşünce tarihindeki eski bir dönemin tanrıbilimsel ağırlıklı söylemini bugünkü felsefeye temel öğreti haline getirmek demektir. İslamcı diye adlandırdıklarımız da bunlardır. Kaldı ki, bunların birçoğu, kendilerine uzmanlık alanı olarak İslam düşüncesi ya da tanrıbilimi dışındaki alanları seçmektedirler. Bu alanların başlıcaları, özdekçilik, pozitivizm ve bilim tarihi gibi alanlardır.[1026]

Dolayısıyla İslamileştirme misyonunu üstlenenler içinde kimilerinin sandığı gibi sadece ilahiyat kökenliler yer almamakta, ilahiyat dışından, hatta felsefecilerden, psikologlardan, sosyologlardan bu ideolojiyi destekleyen hatırı sayılır kimseler bulunmaktadır. Belki de İslamileştirme ideolojisini

---

1023) Katılanlar arasında, Şafak Ural, A. Yüksel Özemre, Mehmet Aydın, Süleyman Sarıgülle, Ahmet Tabakoğlu, Bekir Topaloğlu, Emin Işık, Mustafa Tahralı, Hayrettin Karaman, İlhan Kutluer, Salih Tuğ, Sabri Orman gibi akademisyenler yer almaktadır. Bilgi, Bilim ve İslam I-II, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992.

1024) Derginin İnkılâb Yayınları adına sahibi ve yazı işleri müdürü Hasan Güneş;genel yayın danışmanı, akademisyen Yusuf Balcı olarak görünmektedir. Danışma Kurulunda ise son dönemlerde Türk siyasal yaşamında da etkili olan şu isimler yer almaktadır: Prof. Dr. Sabahaddin Zaim, Prof. Dr. Nevzat Yalçıntaş, Prof. Dr. Suat Yıldırım, Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Prof. Dr. Necmettin Tozlu, Prof. Dr. Mahmut Kaya, Prof. Dr. Ahmet Tabakoğlu, Doç. Dr. Sami Şener, Doç. Dr. Abdullah Gül. İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi, sayı: I, İnkılâb Yayınları, İstanbul 1995, s.1.

1025) Arda Denkel, *Türkiye'de Felsefe*, s.97.

1026) Arda Denkel, *Türkiye'de Felsefe*, s.97.

benimseyenler arasında ilahiyat kökenliler, diğer alanlarla kıyaslandığında daha azdır. İslamileştirme misyonunun yayılmasında, postmodernizmin yerele vurgusunu önemseyen kimi liberal çevrelerin bile etkili olduğu söylenebilir. İslamcıların temel derdi, eğitim, bilim ve felsefenin salt laik temele dayandırılmasıdır. Onlara göre bu tutum, İslami çerçeveye terstir. Liberallerin bu İslamcı söyleme, daha çok demokrasi, çoğulculuk, özgürlük ve özgünlük, yerellik vb. adına destek çıktıkları anlaşılmaktadır.

V.6.b. Bir çatışma alanı olarak din-felsefe ilişkisi

Bu çatışma alanı aslında birincisiyle, yani laikliğe yönelik tartışmalarla yakından ilişkilidir. Öyle görünüyor ki, Türk felsefesinde gerilim ve çatışmanın kökleşmesinde, ideolojik farklılıklara bağlı olarak felsefe-din ilişkilerine yönelik farklı yaklaşımların da köklü katkısı vardır. Kimilerine göre, din ve teoloji, felsefe için bitmez tükenmez bir ilham kaynağıdır; din felsefesiz, felsefe de dinsiz olmaz. Bu tutumda olanlara göre, felsefe dinsel düşüncenin destekçisidir. Bu türden bir felsefe tasarımının savunuculuğunu yapan Ekrem Sarıkçıoğlu şöyle demektedir:

> Evet, felsefenin gayesi insanları bir noktada birleştirmek değil, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, teolojik konuları ve verileri, en doğru, en makul biçimde değerlendirmek, en doğru yoruma ulaşmak, sonuçta hataya düşme oranını minimuma indirmektir. (...) Kısaca felsefesiz din ve ilahiyat olmadığı gibi teolojisiz felsefe de olmaz. (...) Felsefesiz din olmadığı gibi, dinsiz felsefeler de kör ve topal felsefelerdir[1027]

Sarıkçıoğlu, hem felsefe adına dine karşı çıkanlara hem de din adına felsefeyi inkâr edenlere cephe alır.[1028] Onun gibi düşünenlerin, kendi düşüncelerine referans olmak üzere sık sık Batı felsefesini örnek olarak gösterdikleri gözlenir. Onlara göre, Batı felsefesi daha eski Yunan'dan itibaren, dinsel ve teolojik görüşlere sırt çevirmemiş, ondan beslenmişlerdir. Nitekim Sarıkçıoğlu'nun adından saygıyla söz ettiği[1029] Süleyman Hayri Bolay şöyle der:

> Bir grup insan felsefeye ideolojik yönden baktıkları için, mesela Marksist felsefeyi kabul edip onun dışındakileri kabul etmiyorlar. Bir grup insan ateist düşünceyi, natüralist düşünceyi, materyalist düşünceyi temel alıyorsa,

---

1027) Ekrem Sarıkçıoğlu, "Felsefe ve İlahiyat", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 5, 2008, s.120-121.

1028) Ekrem Sarıkçıoğlu, *Felsefe ve İlahiyat*, s.121-122.

1029) Ekrem Sarıkçıoğlu, *Felsefe ve İlahiyat*, s.119.

onlar için de felsefenin dışına çıkılması doğru değil, yani felsefe doğayla da uğraşsa aklın sınırlarını zorlamamalı, onu aşmamalıdır ve değer sahasıyla bilhassa dinle uğraşmaması lazım, dinden, dini anlayışlardan uzak durması lazım gibi düşünenler ve yazanlar var. Ve bu görüşler gittikçe kuvvetleniyorlar. Dolayısıyla böyle düşünenler inançlı olarak felsefe yapmaya çalışanları saf dışı etmeye çalışıyorlar. Siz felsefeci olamazsınız, felsefede bu yok gibi... Bunlar tabi, tarihi seyre de uygun değildir. İlkçağda Yunan'da da dini duygular olduğunu görüyoruz, Sokrates'te, Sokrates'ten öncekilerde, Platon'da, Aristo'da teolojik esaslar var. Ortaçağ Hıristiyan dünyasını bir tarafa bıraksak bile, bazılarının dediği gibi bilhassa bizim Hacettepe'de denirdi bu, teolojik meseleler ortaçağda kalmış, Descartes modern felsefenin babası sayılan bir adam. İşte 17. yüzyıl filozofu ve 17. yüzyılın ortalarında ölmüş. Bu adam Hıristiyan vahyine bağlı olduğunu söylüyor. Tanrının varlığını ispatlayan deliller ortaya koyuyor. Bunu yaptıktan sonra onu mükemmel olduğunu, bundan dolayı yanılmaz ve yanıltmaz olduğunu, bunun için onun bildirdiği bilginin doğru olduğunu ve kendisinin bilgisinin de doğru olduğunu yani doğru ve kesin bilgiyi Tanrı'nın yanılmaz ve yanıltmazlığına dayandırıyor. Bazıları da diyor ki, bilhassa Batı dünyasında, Descartes da zaten ortaçağ filozofu, ortaçağda yaşamamakla beraber, ortaçağdaki Hıristiyan kilise babalarının etkisindedir, diyorlar. Hatta Leibniz için de bunu diyorlar. Ondan sonrakiler ortaçağın etkisinden kurtulmaya çalıştı filan diyorlar. Malbranche var, papaz zaten, mesleği öyle; efendim, Pascal var. Pascal zaten ömrünü manastırda geçirmiş, Düşünceler adlı kitabını orada yazmış, bir keşiş gibi ya da bir mutasavvıf gibi diyelim, orada bir mistik olarak yaşamış, öyle düşünmüştür ama Batı dünyasında, meselâ J. P. Sartre gibi ateistler de dâhil olmak üzere, Pascal üzerine yazı yazmayan yok gibidir. Sokrates üzerine yazı yazmayan yok gibidir. Herkes kendine göre ondan bir şey çıkarıyor. Spinoza var, Leibniz var. Spinoza'nın sistemi tümüyle teolojik bir sistem. Bizim Müslüman filozofların çözemediği meseleleri çözmüş gibi görünüyor. Bizde Farabi, İbn Sina gibi filozofların Allah cüzileri bilmez dediği söyleniyor, ama bu Allah cüzileri bilir diyor. Batı'da yazılmış felsefe tarihleri de yanlış naklediyorlar Spinoza'yı. Sadece Etika'sına dayalı olarak. Kant zaten fidesit bir ortamda, annesi Protestan, yetişmiş. Müslümanlığı da tetkik etmiş. Ömrünün son yıllarında yazmış olduğu *Aklın Sınırları İçinde Din* kocaman bir kitaptır. Hıristiyanlığa adeta teslim olmuş. Müslümanlık hakkında da güzel fikirleri var. İslam Peygamberi hakkında, zekat hakkında vs. fikirleri olan bir adam. Ondan sonrakiler de, işte Hegel, dindar bir adam. Protestanlığın esaslarından, Hıristiyanlığın esaslarına göre hatta onun sistemini felsefe sistemi haline getirmiş. Üçlü Tanrı inancının (Teslis akidesini) Hegel'in sisteminde

yer almadığı bir yer yok ki. Adeta, o yoksa Hegel yok gibi. Ondan sonra bu böyle gidiyor. Günümüzde de bu böyle. Teolojik meseleler ortaçağda kalmış falan demek yanlış, tarihi seyre aykırı. Dindar da felsefe yapabilir, dinsiz de felsefe yapabilir. Gücü yeten, kafasına güvenenler felsefe yapabilir. Kabul görür görmez o ayrı mesele. Sen şöyle düşünüyorsun, sen bunu diyemezsin, sen saf dışı olmalısın, senin düşüncelerin felsefî düşünceye aykırı. Dolayısıyla Türkiye'de felsefe anlayışı bakımından böyle farklılıklar var. Ama buna rağmen iki taraf da çalışıyor, kendine göre. Tercümeler yapıyor, tezler hazırlanıyor, araştırma makaleleri, araştırma kitapları yayınlanıyor. Bunlar aslında bazı noktalarda buluşuyorlar, birbirlerinden faydalanıyorlar, görüşüyorlar. Zahirde de olsa ortak noktaları var, o da felsefî düşüncenin gelişmesine neden oluyor. Bu dindar ya da inançlı olanların felsefe yapmasını istemeyen insanlar da buna alışacaklardır. Batı'da gördükleri gibi alışacaklardır. Takiyettin Mengüşoğlu gibi bazı kimselerin, "Felsefeye Giriş"te, dini yönü olan filozofların bu yönlerinin çıkarılması gerektiğini söylüyor. Yani Descartes'ın böyle Tanrının ispatı gibi görüşlerinin çıkarılması gerektiğini söylüyor. Bunu sistemden çıkarırsanız, sistem çöker. Adam, bilgi teorisini buna dayandırıyor. Bu temelde olan görüştür. Dolayısıyla dindar olan Batı'daki filozofların bizde tanıtımı da eksik ve yanlış, kasıtlı suretle yapılıyor. Onların o yönleri görülmezden geliniyor ve onların o yönü üzerinde durmak isteyenler de görülmezden geliniyor ya da önlenmeye çalışılıyor. Tabi bu da hem felsefî düşünceyi hem onu tanımayı hem de düşünceyi sınırlandırıyor, dogmatik bir davranış. Felsefenin tanımlarına da uygun olmayan bir davranış bu. Ama tabi, Cumhuriyet'in başındaki gibi değil, 1950'li 60'lı yıllardaki gibi değil. 1980'den sonra yayınlarda büyük bir gelişme var. Bu hızla giderse daha da iyi olur.[1030]

Alparslan Açıkgenç, söylemini S. H. Bolay'ın getirdiği yerde bırakmamakta daha da ileriye götürmektedir. O, gerek Bilgi Felsefesi[1031] adlı kitabında, gerekse "Kur'an Bağlamında Felsefe Kavramı"[1032] adlı makalesinde, İslami düşünsel çerçeveye gönderme yapmakta ve açıkça felsefenin İslamileştirilmesi tezini savunmaktadır. Bilgi Felsefesi, bilginin İslamileştirilme koşullarını, "Ku'ran Bağlamında Felsefe" ise, felsefenin bir bütün olarak

---

1030) S. H. Bolay, (2009) "*Türkiye'de Felsefenin Konumu*", http://www.dostyakasi.com/felsefe/1426-turkiye-de-felsefenin-konumu.html

1031) Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi (İslam Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s.1 vd.

1032) Alparsalan Açıkgenç, "Kur'an Bağlamında Felsefe Kavramı", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 1, İnkılâb Yayınları, 1995, s.9-37.

dayandırılması gereken İslami temelini ortaya koymaya çalışmaktadır. O makalesinin daha başında, 'İslamileştirme gayretlerine bir katkı olarak görülebilicek Kuranî bakış açısınca da kabul edilebilecek bir felsefe kavramına ulaşmayı hedeflediğini söylemektedir.'[1033] Ona göre, *Kuran* tümel olarak felsefeye karşı değildir; sadece karşı olduğu, hoş görmediği, kabullenmediği, hikmet kavramına uymayan bazı felsefe anlayışları vardır.[1034] Anlaşıldığı kadarıyla, ona göre İslam seküler bir tarzda, sırf akla dayanan bir felsefeyi hoş görmemektedir. O müslüman dünya görüşünde felsefeye biçtiği konumu belirlerken şöyle der:

> Felsefenin hem birey, hem de toplum için gerekli olduğunu gösterdiğimizden Müslüman düşünür, hikmet olarak felsefeyle, vahiy olarak Kur'an arasındaki sınırı çok dikkatlice belirleme noktasındadır. Diğer taraftan, metafizik konularda Kur'an'ın rehberliğine güvenmek zorundayız. Metafizik konularla gayb âlemini kastediyoruz. Yine daha başka metafizik sorunların da olduğunu anlıyoruz (yani bilgi, sebeplilik, cüz'i ihtiyar ve hakikat gibi). Bu ve benzeri sorunları sadece vahiy vasıtasıyla gayb hakkında bildiklerimizle cevaplayabiliriz. Böyle bir çerçevede felsefenin (İslami) rolü ise, açıkça Kur'an'î bir terim olan hikmetle tanımladığımız, bir dünya görüşünü ortaya koymak -bir sistem inşa etmektir. Bunun Müslüman dünyasının en acil ihtiyacı olduğuna inanıyoruz.[1035]

Teoman Duralı, Alparslan Açıkgenç'ten çok da farklı düşünmemekte, kendisiyle yapılan bir söyleşide, felsefeci olarak bütün amacını, İslam medeniyetinin felsefesini yapmak olarak belirlemektedir. Ona göre Gazzâlî, geçmişte bunu yapmıştır; ama onun bakışı bugün yetmemektedir. Hume'lar, Marx'lar, İngiliz-Yahudi medeniyetini analiz ederken, önlerinde artık iyice biçimlenmiş bir yapı vardı. Ona göre, Müslüman düşünürlerin önünde böyle bir yapı yoktur. Bu yapının kurulması gerekir ki, analizler ortaya çıksın. Çünkü filozoflar taşeron değil, mimardır. Fakat yapıyı belirleyebilmek için ona bir şeyler ısmarlanması gerekir. Dünyada en ağır sorumluluğun sırtına vurulduğu kişi filozoftur. İslam bize her şeyden önce haddimizi bilmeyi aşılar. Din duyuşunun temelinde edeb vardır; edeb ise haddini bilmektir. Haddin başında aklın yeri gelir. Aklı, Tanrı ile karıştırmak, hadsizliğin en feci tezahürüdür. Aklı Tanrı'yla karıştırma korkusundan dolayı aklı reddetmek

---

1033) Alparslan Açıkgenç, *Kur'an Bağlamında Felsefe Kavramı*, s.9.

1034) Alparslan Açıkgenç, *Kur'an Bağlamında Felsefe Kavramı*, s.10.

1035) Alparslan Açıkgenç, *Kur'an Bağlamında Felsefe Kavramı*, s.34.

de, Tanrı'nın talep ettiği görevi yerine getirmemektir. Bu durumun muvazenesi, 'dinin her zaman amir, emredici durumda olmasıdır, memurun ise felsefe-bilim olmasıdır. Amiri iyi anlamak, memuru da iyi anlamak anlamına gelir.'[1036]

Öyle anlaşılıyor ki, İslamcı gelenekten yana olanlara göre, bilim ve felsefe dinin hizmetindedir; bu durum doğal olarak, din-bilim ve felsefenin ayrılamayacağı imasını içerdiği gibi, tüm insan düşüncesini dinin hizmetine koşmaktadır. Bu ise, dinin caiz görmediği bir felsefe ve bilim anlayışına baştan karşı durmak anlamına gelmektedir. Böylece, her türden düşüncenin meşruiyeti, dinden temel almış olmaktadır. Bu düşünce, açıkçası Eski Yunan tarzı felsefe yapan Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi fiozofların düşünce tarzından çok, ortaçağda egemen olan kelâmcı zihniyetinin bir benzeridir. Duralı'nın da ima ettiği gibi, bu bakış açısı kelâmcı Gazzâlî'nin zihniyetini yeniden canlandırma gayretinden başka bir şey değildir. Bu zihniyet, daha önce de gösterdiğimiz gibi geçmişte İslam dünyasında felsefenin otonom varlığının yok olmasına neden olmuştur.

Aydınlanma geleneğine yaslananlara göre, felsefe ile dini birbirine karıştırmak felsefeyi ve dini alanı dışına çekmekten başka bir anlama gelmemektedir. Felsefe hiçbir düşüncenin, ne dinin ne de bilimin memurudur. O otonom bir disiplindir. Felsefeyi tıpkı ortaçağdaki gibi dinin ya da bir başka düşüncenin hizmetine sokmak, onu yok etmek, ya da en hafif deyişle otonomluğuna zarar vermektir.[1037] Bu aslında farkına varmadan dine de zarar vermek anlamına gelmektedir. Söz gelimi aydınlama felsefesinden yana olan Necla Arat şöyle der:

> Biz normal olarak Batı felsefesi yapıyoruz felsefe bölümlerinde, çağdaş anlamında ele alıyoruz felsefeyi. Felsefe dinle ilişki içerisinde ele alınan bir konu olarak verilmiyor öğrencilere. Dolayısıyla bizim alanımıza başka alanların girmemesi, bizim onlara müdahale etmeyişimiz gibi, onların da bize müdahale etmemeleridir ideal olan.[1038]

Benzer bir anlayışı savunan Selahattin Hilav (öl. 2005) ise din ve dinsel düşünüşün felsefeyi kapsayamayacağını ileri sürer. Ona göre, din felsefeye karşı sadece belli bir tavır takınır. Felsefenin dinsizlik olduğunu, insan ak-

---

1036) *Yeni Şafak* gazetesi, 3 Haziran 1997. Aktaran Betül Çotuksöken, *Din Amir, Felsefe Memur mu?*, s.50.

1037) Betül Çotuksöken, *Din Amir, Felsefe Memur mu?*, s.50-52.

1038) Necla Arat,. "Felsefe Formu", *Felsefe Dergisi*, sayı: 1, 1986, s.8.

lının Tanrı ve evren hakkında bilgi edinemeyeceğini, felsefe ile uğraşmanın beyhude ve gereksiz bir çaba olduğunu söyler.[1039]

V.6.c. Bir çatışma alanı olarak Türk felsefesinin kökeni sorunu

Çatışmanın kökleşmesinde, Türk felsefesinin kökenine ilişkin tartışmaların da rolüne değinmek gerekir. Gerçekten de, Türk felsefesinin kökeni sorunsalı ciddi tartışmalarla doludur. Cumhuriyet'in aydınlanmacı felsefe anlayışından yana olanlar, genelde felsefi geleneğimizin başlangıcını Cumhuriyet ve Üniversite Reformu'na ya da en çok Tanzimat'a değin geriye götürmektedirler. Örneğin Çotuksöken'e göre, Türk felsefesi, 20. yüzyılın başı, özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarına, A. Kadir Cücen ve Soykan'a göre, 1933 Üniversite Reformu'na değin geriye gitmektedir.[1040] Ancak Cumhuriyet aydınlamasına eleştirel yaklaşanlara göre, köken çok daha gerilerdedir. Türk felsefesini Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlere değin geriye götürmek mümkündür.[1041] Kimi düşünürlerin daha kompleks yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir. Söz gelimi Hakan Poyraz, Türkiye'de felsefenin başlangıcını hangi tarihsel döneme götürmek mümkündür sorusuna, bu konudaki ideolojik çatışmaların farkında olarak şu yanıtı vermektedir:

> Eğer Türkiye ile bugünkü coğrafi sınırlarımız kastediliyorsa, felsefenin başlangıcı antikçağlara (Milet, Efes gibi); felsefi geleneğimiz açısından ele alınıyorsa, 10-14. yüzyıla (Farabi'den Mevlana'ya); bugünkü felsefe formatı açısından, Tanzimat ve Batılılaşma hareketine; Cumhuriyet dönemi kastediliyorsa, Darülfünun'dan üniversiteye geçiş ve İstanbul Üniversitesi felsefe bölümüne (1933 ve sonrası) götürülebilir.[1042]

Bu farklılaşmanın altında, ideolojik tutumlar kadar farklı felsefe algılarının da yattığı açıktır. Felsefeyi dini ve mistik dünya görüşüne pozitif yaklaşan bir disiplin olarak görenler, onu daha çok İslam'ın klasik çağına değin geriye götürmekte, Türk kültüründeki hikmet geleneğine gönderme yapmakta, hatta 13. yüzyıldan sonra İslam dünyasında felsefe gerilemeye yüz tutmuş olsa da, teoloji, edebiyat, mistisizm vb. içerisinde Türk düşüncesinde daima felsefenin öz olarak var olduğunu ileri sürmektedirler. Felsefeyi, dinden bağımsız man-

---

1039) Selahattin Hilav, *100 Soruda Felsefe*, Gerçek Yayınları, İstanbul 1970, s.8.

1040) Hakan Erdem, *Felsefenin Işığında Tartışmalar*, Arma 1 Yayınları, Ankara 2007, s.25-32.

1041) Ferhat Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Türk Felsefesinde Din/İslam Algısı*, s.302.

1042) Hakan Erdem, *Felsefenin Işığında Tartışmalar*, s.29.

tıksal uslamlamaya dayalı bir etkinlik olarak görenler ise, daha çok Tanzimat, Atatürk dönemi ve özellikle 1933 Üniversite Reformu'na işaret etmektedirler.

V.6.d. Bir çatışma alanı olarak orijinallik ve yaratıcılık sorunu

İdeolojik çatışmada, Türk felsefesinde orijinallik ve yaratıcılık sorununun da kimi izdüşümlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Kimi düşünürlere göre, Türkiye'de orijinal bir felsefi gelenek kurulamamasının temel nedeni, Türk felsefesinin kendi İslami köklerine, yerel tarihsel unsurlarına sırt çevirmesidir. Akdemir bu tezi şöyle formüle etmektedir:

> Artık bugün, dünden daha fazla felsefeci tarafından savunulmaktadır ki, felsefe kültürel coğrafyadan büsbütün soyutlanarak yapılabilecek, saf ve spekülatif bir uğraş alanı değildir. Her filozofun, çağının çocuğu olduğu gerçeği göz önüne alınacak olursa, her felsefenin ancak içinde doğduğu kültürel ve tarihsel bağlamda bir anlam taşıyacağı daha iyi anlaşılır. İçerisinde bütün farklılıkların eridiği nötr, evrensel ve akılsal bir söylemle yapılan felsefenin kişiyi kendi tarihsel ve kültürel gerçekliğine yabancılaştıracağı aşikardır. Bu nedenle, insanlığın genel felsefi birikimini bilmeden düşünce dünyasında yol alamayacağımızı bilmekle birlikte, bu dünyaya katkıda bulunmak ve insanlık adına bir şeyler söylemek isteyen her ulusun ona kendi rengini vereceğini, kendi tarihsel ve kültürel gerçekliğinden kaynaklanan unsurlarla felsefi düşünceye yenilik ve özgünlük kazandıracağını bilmek durumundayız. Felsefe tarihi ona katılan her düşünce adamı ve topluluğu ile yeni boyutlar kazanmaktadır. Bu gerçeği, birçok ulusun felsefesini karakterize eden özelliklerden, örneğin Almanların idealizminden, Fransızların romantizminden, İngilizlerin empirisizminden ve Amerikalıların pragmatizminden anlayabiliriz. (...) Din, bu topraklardaki kültürü anlamada kesinlikle anlaşılması, yorumlanması gereken bir kültürel öğedir. Ondan gelen ilmi anlamadıkça, bugünkü Türkiyeli insanı, o insanın bilimle, teknoloji ile olan bağını anlayamazsınız. Bu münasebetle bu topraklarda otantik ve özgül bir felsefe yapılacaksa onun bu toprakların geçmişi ve bugünüyle ilişkili olması kaçınılmazdır.[1043]

Bu argümanın, kimi farklılıklarla, Zeynep Direk,[1044] Mustafa Günay,[1045] Enis Batur[1046] ve Ahmet İnam[1047] gibi düşünürler tarafından da savunul-

---

1043) Ferhat Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Türk Felsefesinde Din/İslam Algısı*, s.308-309.

1044) Zeynep Direk, *Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu*, s.72.

1045) Mustafa Günay, *21. Yüzyılda Felsefe Yapmak*, s.79.

1046) Enis Batur, (1985). *Alternatif: Aydın*, Hil Yayınları, İstanbul 1985, s.114.

1047) İnam, Ahmet. (2003). "*Türkiye'de Felsefeyi Değerlendirme Konuşmalarından Biri*". http://www.phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/degerlendirme.htm

duğu görülür. Ahmet İnam'ın düşüncesi, özgünlük için İslami köklere vurgu açısından oldukça ilgi çekicidir. Ona göre, her kültürde felsefe yoktur; ancak ön-felsefe olarak görülebilecek hikmet geleneği, ön felsefe geleneği söz konusudur. O, hikmet kaynaklı felsefeyle, din kaynaklı felsefeyi kastetmediğini söylemekte, ancak bir kimsenin dinden kendi anlayışı doğrultusunda bir anlam çıkarma özgürlüğünün olduğunu ima etmektedir.[1048] Bu nedenle özgün bir Türk felsefesi yaratılacaksa, Türk hikmet geleneğinden, İslam gelenek ve göreneğinden, fıkıh çalışmalarından, kelâm çalışmalarından yararlanmak gerekir. O şöyle der:

> Bizde olana, İslam gelenek ve göreneklerine, onları çok iyi bilmememiz yüzünden dudak büktüğümüz için, oradaki örneğin, fıkıh çalışmalarında, kelâm çalışmalarında taşınan, felsefeye kaynak olabilecek, deyim yerindeyse ön-felsefe çalışmalarını değerlendiremiyoruz. Öyle bir gelenek var, ama o gelenek bilgelik içerisinde ve dini bir yoğunlukla yapılagelmiştir.[1049]

İnam'a göre, kendi köklerimizden yola çıkarak, kendi kültürel sorunlarımız ve bu kültürdeki bilgelik öykülerini ve hikâyeleri felsefileştiremezsek, özgün bir felsefe, özgün bir Türk felsefesi yaratamayız. Bu durumda ise, sadece Batı felsefesinin ve Batı kültürünün bayiliğini kurarız. Batı felsefesinin bayiliğini yaparız; kimiz Heidegger başbayiliği, kimisi Nietzsche bayiliği, bir diğeri Hegel bayiliği, öteki ise Postmodern bayiliği yapar ve onları satar.[1050]

Felsefede özgünlük sorununa, felsefenin yerel kültürel unsurlardan tümüyle soyutlanmayacağını vurgulamakla birlikte, farklı yanıtlar verenlerin de olduğu görülmektedir. Söz gelimi Batı tarzı felsefe geleneğini savunan aydınlamacı Gökberk'e göre, felsefede özgünlük ve yaratıcılık, felsefi geleneğe bağlıdır; bizde köklü bir felsefi gelenek oluşmamıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar bizde, Aristoteles'e dayalı İslam iskolastiği egemen olmuştur. O, özgün felsefe derken, çağdaş anlamda özgünlüğü kastettiğini belirtmekte ve bunun ise ancak felsefenin demirbaş sorunları üzerinde uğraşı, bu sorunlara ışık tutmayı, felsefi güçlükleri çözme uğraşını kastetmektedir.[1051] Şöyle demektedir:

1048) Ahmet İnam, "Ülkemizde Cumhuriyet Döneminde Felsefenin Yaşama Dünyasından Beslenmesi Üzerine", *Türkiye'de Felsefenin Geleceği ve Geleneği*, İstanbul 2012, s.3.

1049) Ahmet İnam, (2003). *"Türkiye'de Felsefeyi Değerlendirme Konuşmalarından Biri"*. http://www.phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/degerlendirme.htm

1050) Ahmet İnam,. (2003). *"Türkiye'de Felsefeyi Değerlendirme Konuşmalarından Biri"*. http://www.phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/degerlendirme.htm

1051) Macit Gökberk, "Macit Gökberk'le Konuşma", *Felsefe Yazıları*, 1. Kitap, Yazko, 1982, s.21-22.

> Eğer özgün felsefenin koşulları burada söz konusu ise, bir defa kaynaklar gereklidir; Batı felsefesi içinde erimek, onunla birleşmek, kaynaklarına inmek, yani kısaca onun okuluna gitmek, okulunda iyi yetişmek ve ondan sonra da, böyle bir çalışmayı tutacak bir çevre, bir düşünce özgürlüğü olan çevre gereklidir.[1052]

Felsefede özgünlük sorununda Gökberk'e benzer bir anlayış savunan Denkel ise, 'Türk felsefesine çağdaş Batı düşüncesi temel olamaz' savını ileri süren İslamcı tezi özetleyip eleştiri süzgecinden geçirerek kendi tezini belirginleştirmeye yönelir. Ona göre İslamcılar, çağdaş Batı felsefesine, sorunları, konuları ve birçok verisi bakımından, Türk kültürü ve geleneklerine aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkmaktadırlar. Yine onlara göre aynı nedenlerle, birçok Batı kaynaklı düşünceyi kavramak bizler için oldukça güçtür. Başlangıcı yeni olan felsefe olarak onların zeminlerini benimsersek, bu taban üzerinde önderlik edecek değerde özgün felsefi düşünceler üretme olanağı bulamayız. Onları hep geriden izlemek zorunda kalır, hiçbir zaman yakalayamayız. Türk düşünürlerinin bu doğrultuda en iyimser beklentisi, geçmişte Avrupalıların daha iyi biçimde dile getirdiği düşünceleri yeniden keşfetmek, söylemek olur. Demek ki Türkler, Batı'yı taklit etmek yerine, çıkış noktası olarak kendi entelektüel geleneklerini almalılar. Bu gelenekse, İslam düşüncesi, tanrıbilimi ve kimi yöresel düşünürlerin hikmetleridir. Eski Yunan ve Avrupa düşüncesine başvurmak, ancak betimlenen bu çıkış noktasına katkıda bulunduğu ölçüde onaylanabilecek bir şeydir. Türk felsefesinin kendine özgü bir biçem kazanarak özgünlük yaratabilmesi ve geri kalmış bir Batı taklidi olmaktan korunabilmesi, işte ancak bu yolla olanak bulabilir.[1053] Denkel'in bu teze yönelik eleştirisi, kendi tezini görmek için oldukça ilgi çekici verilerle doludur. Bu nedenle sözü Denkel'e bırakalım:

> Bu düşüncenin dayandırıldığı varsayımlar, kimi yanlış anlamalardan kaynaklanıyor. İlk olarak, felsefenin bir kültür öğesi olduğu halde, yerel kültürle sınırlı olmadığını saptamak gerek. Dolayısıyla felsefe, ulusal geleneklerle benzese de, bu gelenek içinde kalan, bunlara göreceli olan bir şey değil. Felsefe, tıpkı bilim gibi, evrensel bir düşün alanı. Uygun bir eğitimin kazanılmış olması koşuluyla, felsefenin evrenselliği, onu herkese ulaşılabilir kılıyor. Bir felsefenin içinde üretildiği kültürün yerel renklerini taşıyabileceğini yadsımıyorum. Önemli olan, söz konusu renklerin, onu o kültürün dışında anlamaya bir engel oluş-

---

1052) Macit Gökberk, *Macit Gökberk'le Konuşma*, s.22.

1053) Arda Denkel, *Türkiye'de Felsefe*, s.98.

turmayışıdır. Örneğin nasıl ki Alman deneycileri varsa, İngiliz Hegelcileri de vardır. Ayrıca ortaçağda Araplar nasıl Yunan felsefesini en ince noktalarına değin kavrayabilmiş ve buna katkıda bulunabilmişlerse, Avrupalı skolastikler de, Arapların yaptıklarını izleyebilmişler ve örneğin Albertus Magnus'da olduğu gibi, bunların bir bölümünü özümsemişlerdir. Avrupa felsefesinin aşırı güç, yabancı ve erişilmez bir şey olduğu izleniminin nedeni, bizimle onlar arasında var olan kültür farklılığı değildir; böyle düşünmek tanıyı yanlış koymak olur. Bu tür sıkıntıları çekenleri etkileyen gerçek neden, yeterli bir kavrayış için gereken felsefi eğitimin, birikimin eksikliğidir. Yeterli bir donanımla felsefenin açmayacağı bir kapı yoktur, ne var ki, hiçbir bilimsel başarı da kendiliğinden gelmez. Bilimsel yetkinlik, uzun dönemde, sabırlı ve kararlı çabalar sonucunda kazanılır. Son bir nokta daha: Yukarıda özetlediğimiz görüşte, Türk felsefesi için önerilen temel ya da başlangıç noktası, çağdaş felsefenin ulaştığı anlayış ve incelik düzeyinin pek altlarındaki bir yere rastlıyor. Dolayısıyla bu kadar gerilerden başlatılacak bir felsefenin ne ile yarışacağı, özgünlüğü nasıl yaratabileceği, anlaşılması güç noktalar. İslamcılar bir şeyin almaşığı (ya da dışında) olmak ile onun gerilerinde olmak kavramlarını birbiriyle karıştırıyorlarmış gibi duruyorlar. Avrupa felsefesinin dışından dolaşacağız diye, 9. ve 10. yy'ın İslam felsefesi tabanından yola çıkma programı, aynı felsefi gelişimin on yüzyıl öncesinden başlamayı içerdiği için, kendi amacıyla çelişen bir şeydir. İslam felsefesinin kendi zamanı içinde özgünlüğü bir yana, onun bugünkü düşüncesinin eriştiği noktanın on yüzyıl kadar gerisinde olması da kaçınılmaz bir durumdur. Benzer şeyler bir Platon, bir Kant için de geçerlidir. Tarihsel değer büyüklükleri ne olursa olsun, çağdaş bir felsefe salt bu düşüncelerle yetinemez. Çünkü bunlar, aradan geçen yüzyıllarda derinine tartılmış, geliştirilmiş ve kısacası aşılmış görüşlerdir. İslam ve Avrupa felsefeleri de, aynı felsefe gelişiminin farklı aşamaları olduklarına göre, İslamcı görüş, arada geçen bin yıllık birikimi göz ardı etmiş oluyor. Sonuç olarak, özgünlük uğruna bu görüşçe önerilen şey, kanımca açık ve derin bir yanılgıdır. Bu, bir tür skolastiğe dönüş çağrısı, ya da felsefe yerine tanrıbilimini yerleştirmek girişimi olmaktan pek de farklı bir kapıya çıkmıyor. İslamcı reçete, Türkiye'de henüz emekleyen felsefeyi, daha ayakları üzerinde doğrulmadan öldürebilir. Bu durumun açıkça görülmesi ve gösterilmesi gerekir. Yapılabilecek en olumlu şeylerden biri, Türk felsefesine ilişkin İslamcı savı olabildiğince netleştirmeye çalışarak komuoyu önünde tartışmaya açmaktır. Zaten felsefenin temel işlevlerinden biri de, konuları tartışmaktır.[1054]

1054) Arda Denkel, *Türkiye'de Felsefe*, s.99-100.

V.6.e. Bir çatışma alanı olarak Türkçenin yeterliliği sorunu

Düşünce tarihimiz boyunca tartışılan en önemli konulardan biri de, Türk dilinin felsefi düşünceleri anlatabilecek soyutlukta bir dil olup olmadığıdır. Bazı felsefecilere göre, -ki bunlar daha çok İslamcı kanatta yer alırlar-, Türk dili felsefeyi kuşatacak yetkinlikten yoksundur. Onlara göre Cumhuriyet'in yaptığı dil devrimi, dilde özleşme harketi, dili kavramsal bakımdan yoksun bırakmış ve Osmanlıcadaki ince ayrımların Türkçede yitirilmesine neden olmuştur. Aslında Türkçenin felsefe için yetersiz olduğu düşüncesi, çok eskilere gider. Örneğin Bedia Akarsu, Rıza Tevfik'in şöyle dediği aktarır:

> Bu kaba dille felsefe yapılabilir mi? Arapçayı alalım.[1055]

"Türkçeyle felsefe yapılamaz, ancak felsefe sorunları tartışılabilir; Türkçeyle felsefe yapabilmek için iki bin yüzlü yılların ortalarını beklemek gerekir" türünden yaklaşımları ortaya koyup analiz eden Ömer Naci Soykan'a göre, kâhince yaklaşımların felsefeyle bağdaşır yanı yoktur. Ayrıca felsefe sorunlarını tartışmak felsefenin ta kendisidir. O, bu konuda daha incelikli kavramları ifade gücü olmadığı için Almancayı çoban dili olarak değerlendiren ve bu nedenle de Latince ve Fransızca yazan Leibniz'i değil, felsefeyi zirveye çıkaran, buna karşılık çok az felsefi terim kullanan Kant'ı örnek almak gerektiğini söyler. Soykan'a göre Kant, kavramları günlük dilin sözlüklerinden devşirir. Bu tutum onun algısız kavramlar boştur ifadesinde özetlenen bilgi kuramını da imlemektedir. Dolayısıyla Türkçe ile felsefe yapılmaz yargısı boş bir yargıdır.[1056]

Türkçe ile felsefe yapılıp yapılamayacağı yer yer politik bir malzeme olarak da kullanılmaktadır. Bu türden politik çıkışlarla ilgili olarak İonna Kuçuradi kendisi ile yapılan bir söyleşide şöyle demektedir:

> Biz Türkçeyle felsefe yapıyoruz. Bir yerden aktarmıyoruz, kendi düşüncelerimizi yazıyoruz. Bu yapılabiliyor demek istiyorum. İnsanlar kendileri bilgi üretemeyip başka dillerden düşünceler aktarınca bazen sıkıntı oluyor tabii ama ben Türkçeden başka bir dile çevirirken de sorunla karşılaşıyorum. Her dilin özelliği var. Türkiye Felsefe Kurumu olarak Türkçe eserlerin bibliyografyasını hazırladık, devam ediyoruz; sayısı söylenemeyecek kadar çok kitap var. Benim de Türkçe yayınlanmış 9-10 kitabım bulunuyor. Makalelerimin de çoğunu

---

1055) Bedia Akarsu, *Felsefe, Eğitim ve Toplum Üzerine*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2014, s.42.

1056) Ömer Naci Soykan, *Türkiye'den Felsefe Manzaraları II*, Küyerel Yayınları, İstanbul 1998, s.199-201.

Türkçe yazıyorum ve başka dillere Türkçeden çevriliyor.[1057]

Ahmet İnam ise Osmanlıca ile Türkçeyi karşı karşıya getirip, Türkçe ile felsefe yapılmaz argümanını savunanlar karşısında şöyle der:

> Osmanlıcayla Türkçeyi karşı karşıya getirmek yanlıştır çünkü Osmanlıca da Türkçedir. Türkçeyle bilim veya felsefe yapılamaz demek yanlıştır; çünkü bu yapılmaktadır ve yapılacaktır. Nermi Uygur Hocam, etnik kökeni Türk olmamakla birlikte Teo Grünberg Hocam pırıl pırıl bir Türkçeyle yazmıştır. İoanna Kuçuradi Hocam yine Türk kökenli olmamakla birlikte Türkçeyi çok iyi kullanan bir büyüğümüzdür. Dolayısıyla Türkçe felsefe yapılamaz demek, Türk kültürü ölmüş demektir. Böyle konuşmalara bizim vereceğimiz cevap sadece Türkçeyle bilim ve felsefe yapmaktır. Türkçe bilim ve felsefe yapacak gençlerimize bu söylenir mi? Türkiye'nin geleceği bu şekilde kapatılabilir mi; çok yanlıştır. Yanlış olduğu da çıkacaktır. Felsefeyi felsefecilere, bilimi de bilim insanlarına bırakınsınlar. Bunlar siyasetçilerin top koşturacakları alanlar değildir, doğru da değildir.[1058]

V.7. Çatışma alanlarının eleştirel analizi

Yukarıda, tarafları konuşturarak ortaya koyduğumuz farklı söylemler, Türk felsefesinde belli konularda bir gerilim hattının ve hatta kölü bir çatışmanın olduğunun açık bir kanıtı olsa gerektir. Bu gerilim ve çatışma hattında, Türk felsefesinin geleceği için soğukkanlı davranmak, çatışma alanlarını analitik olarak irdelemek, eski deyişle söylersek akl-ı selim ile düşünmek ve yeni sorular sormak gerekmektedir. Ben nispeten bunu yapmaya çalışacağım, ama yanıtlarımı ayrıntılı bir biçimde temellendirmek yerine -bu ayrı bir tartışmayı gerektirmektedir- ilkesel yanıtlar vermeye çalışacağım. Sorduğum sorular ve verdiğim yanıtlarla yeni tartışmalar açmayı umuyorum.

Türk felsefesi, İslamcıların iddia ettikleri gibi laik yapısından vazgeçebilir mi? Buna evet demek kanımca olanaksızdır; bu felsefenin doğasına aykırıdır. Aksi takdirde, felsefe teolojinin bir alt dalına ya da destekçisine dönüşür. Bu durumda, din ya da teoloji, neyin tartışılıp tartışılamayacağını belirleyen bir konuma yükselir ki, bu skolastik düşünceye, ortaçağa dönüş anlamına gelir. Bu ise özgür felsefi aklın, kendi celladını baş tacı etmesi de-

---

1057) İonna Kuçuradi, "*Türkçe ile Felsefe Yapılabilir.*" http://www.hurriyet.com.tr/turkce-felsefe-yapilir-27844167

1058) Ahmet İnam, "*Türkçe Felsefe Yapılır.*" http://www.hurriyet.com.tr/turkce-felsefe-yapilir-27844167

mektir. Türkiye'de felsefe dâhil pek çok alanda bunun izleri açıkça görülmektedir. Tarihsel deneyimler, skolastik düşüncenin özgür akılla yapılan felsefenin yararına olmadığını kanıtlamıştır; ortaçağ bunun örnekleriyle doludur. Burada doçentlik jürimde bulunan kimi İslam felsefesi uzmanlarının[1059] benim felsefi çözümlemelerimi, laik ve seküler düşünceye vurgum nedeniyle, 'bilim ve felsefe yapmayı laik ve seküler düşünceyle özdeşleştirdiğim, bunun bir ideolojik saplantı olduğu' yönündeki düşüncelerine eleştirel bir gönderme yapmak isterim. Evet, laik ve seküler olmak felsefe ve bilim yapmak değildir; ancak bilim ve felsefe yapmak için laik ve seküler düşünmek zorunludur. Aksi tutum, yaptığımız şeyi, bilim ve felsefe olmaktan çıkarıp teolojiye dönüştürür. Çünkü laik ve seküler bakmanın karşıtı/almaşığı teosetrik/tanrı ya da din odaklı bakmaktır. Kaldı ki, bugün Doğu'da (İslam dünyası) ve Batı'da tanrıbilimin/teolojinin olanaksız olduğunu söyleyen pek çok düşünür bulunmaktadır; çünkü tanrıbilim/teoloji yapmak için ya Tanrı olmak ya da en hafif deyişle Tanrı'yı deney ve gözlem nesnesi yapmak gerekir. Oysa bunlar imkânsızdır; kutsal metinler bile tanrısal bir dil ve düşünce değil, insansal bir dil ve insansal argümanlar kullanmaktadır. Hatta kullandıkları dil ve argümanlar, kimilerinin yaptığı gibi çevirtilerle/teville ne denli modernize edilmeye çalışırsa çalışılsın, pek çok yönüyle tarihsel ve yereldir. Bu kaçınılmazdır; insan antropo-epistemoloji ve antropo-ontolojiyi aşamamaktadır.[1060] Bu açıdan insan olarak bizler tanrıbilim/teoloji değil, L. Feuerbach'ın[1061] ve H. Hanefi'nin[1062] dediği gibi, olsa olsa antropoloji yapabiliriz. Tanrı gözüyle bakamayacağımıza göre, doğal olarak dünyevi, laik bir göz ile bakacağız. Bunun aksini düşünmek haddini bilmemek olur.

Din ve felsefe uzlaşır mı? Kimi felsefi anlayışların dinsel argümanlarla örtüşmesi felsefe tarihinde karşılaşılan bir durumdur. İdealist felsefe geleneğinde bunun örnekleri hiç de az değildir. Ancak bir filozof düşüncelerini dinle uzlaşmak için geliştiriyorsa, bu, dini desteklemek için üretilmiş bir

---

1059) İslam felsefesinden iki kez doçent olmak için başvurdum; ama maalesef, eleştirel bakışım, İslamcı argümanları sorgulamam nedeniyle başarısız sayıldım. Jüri üyelerinin pek çoğu, kullandığım Türkçeyi (eski sözcükleri kullanmamam yüzünden) ve laik ve seküler bakışımı katı bir biçimde eleştirdiler. Sonunda doçent olabilmek için alan değiştirmek zorunda kaldım.

1060) Hasan Aydın, *Felsefi Antropolojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran*, s.1 vd.

1061) Ludwing Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, çeviren: Devrim Bulut, Öteki Yayınları, Ankara 2004, s.35 vd.

1062) H. Hanefi, "Teoloji mi, Antropoloji mi?", çeviren: M. S. Yazıcıoğlu, *AÜİF Dergisi*, cilt: 23, Ankara 1979, s.504 vd.

düşünce demektir; bu türden düşünceler, felsefe değil olsa olsa dinsel argümanları akılla temellendirmeyi amaçlayan teolojinin alanına ait olabilir. Din ve felsefe birbirini besler mi? Buna hayır demek mümkün değildir; dinle ile felsefe arasında bir gerilim söz konusudur ve kanımca bu gerilim ikisinin de yararınadır ve birbirini beslemektedir. Bu gerilim kaçınılmazdır, çünkü Uluğ Nutku'nun da sık sık yinelediği gibi, 'felsefe bir karşıt kültürdür; felsefenin karşıt kültürü, doğası gereği, hiçbir kutsallığı olduğu gibi kabul etmez'; sürekli sorgular ve kutsayan insanı inceleme konusu yaparak onun bu özelliğini çözümlemeye çalışır. Vahye inancın tarihselliğini inceleyerek toplumu aydınlatmak felsefenin ana sorumluluğudur. Bu gerçekleşmedikçe, felsefi düşünce topluma mal edilemez, benimsenemez.[1063] Dinle felsefenin uzlaşması ikisini de dondurur; gerilim daima tetikleyici ve ilerleticidir. Nitekim İslam dünyasında kelâm-felsefe gerilimi bitince kelâm da cılızlaşmış, kendisini yenileyememiş ve akaide dönüşmüştür. Felsefe dini ve inanma fenomenini tartışma konusu etmeli midir? Buna da hayır demek mümkün değildir, çünkü inanç fenomeni felsefenin en temel konularından birisidir. Belki de en önemlisidir. Bir filozofun, din felsefeye felsefe de dine karışmasın demesi, olsa olsa safdil bir tutum olabilir. Çünkü gerçeği yansıtmamaktadır. Zira felsefe tarihi daima dini ve inanma fenomenini tartışma konusu yapmıştır. Ancak felsefenin din ve inanma fenomenini tartışması, ortaçağdaki kimi düşünürler bir kenara bırakılırsa daima, dinsel argümanlarla hesaplaşmaya, onları analiz etmeye dönüktür. Felsefi yöntemlerle dinsel argümanlar analiz edilip, felsefi değerler tartışma konusu edilmiştir. Ancak bir metnin dinsel argümanları tartışması onun felsefi olup olmaması için yeterli değildir; metnin felsefi olmasının temel koşulu çözümlemelerde mantıksal temellendirmelerin ve uslamlamaların kullanılmış olmasıdır. Eğer felsefi yöntemler kullanılıyorsa, felsefe her türden insansal fenomenini tartışma konusu edinebilir. Buna din ve inanma da dâhildir.

Türk felsefesi özgün olmak için sadece kendi kültürel köklerine mi dayanmalıdır? Bu soru ilginç bir sorudur ve İslamcıların sık sık bu soru çerçevesinde dönüp dolaştıkları gözlenir. Kanımca bu soruya da felsefe tarihini bilen, akl-ı selim düşünen hiç kimse evet yanıtı veremez; çünkü özgünlük sorunu salt kültürellik ve yerellik sorunuyla bağlantılı değildir. Özgünlük farklı düşünce gelenekleriyle bir etkileşim sorunu olduğu gibi, temel felsefe problemlerine yeni çözümler önermek ve yeni felsefi sorunlar ileri sürmek-

1063) Uluğ Nutku, *Felsefe Bölümlerinde İlahiyatın Felsefe İle Karıştırılması*, s.48.

le olasıdır. Çözümlerin ve özgün sorunların kültürlerle bağı çok da önemli değildir; önemli olan nereden esinlenilirse esinlenilsin, sorunlara evrensel anlamda önemsenen yanıtlar verilmesi ve evrensel düzeyde tartışılabilecek sorular gündeme getirilmesidir. Bu anlamda, Türk felsefesinde özgünlük için İslami çerçeveyi ve İslami düşünce geleneğini önerenler, kanımca gelişmekte olan Türk felsefesini bilerek ya da bilmeyerek yok etmektedirler, ya da en hafif deyişle kısıtlamaya ve daraltmaya çalışmaktadırlar.

Türkçe ile felsefe yapılamaz mı? Buna da evet demek olanaklı değildir; her dil, geliştirlebilir; bilim ve felsefe dili haline getirlebilir. Bunun olması için dilin, biliminsanları, felsefeci ve edebiyatçılarla işlenmesi gerekir. Dil işlendikçe anlatım olanağı genişler. Türkçenin bilim ve felsefe dili olarak uzun süredir işlendiğini ve geliştiğini açıkça belirtmek gerekir. Öte yandan özgün felsefi söylemler geliştirmek için, ana dil, insanın önüne yeni ufuklar açar.

Felsefe bölümlerinde, Türk İslam düşüncesinin ve İslam felsefesinin okutulması ve programlarda yer alması ve bu dersleri okutmak için ilahiyat kökenlilerin istihdam edilmesi Türk felsefesi için tehlike midir? Buna da, ihtiyat payını elden bırakmamakla birlikte, evet demek mümkün değildir; felsefe öğrencilerinin Türk-İslam düşüncesini öğrenmeleri en doğal haklarıdır. Aslında Cumhuriyet'in de bu alanlarla bir alıp veremediğinin olduğunu sanmıyorum. Eğer öyle olsaydı, Hilmi Ziya Ülken, Şerafettin Yaltkaya ve Rıfat Börekçi gibi isimler Atatürk tarafından desteklenmezdi. Yine, Macit Gökberk'in 'felsefe bölümlerinde İslam felsefesi yapılmaması büyük bir eksikliktir' diyerek, İslam felsefesi yapacak ve yabancı dil de bilen Nihat Keklik'i felsefe bölümüne alması[1064] üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Bedia Akarsu kendisiyle Mukadder Özgeç'in yaptığı söyleşide şöyle der:

> (Macit) Gökberk, kabul edelim etmeyelim İslam felsefesi içinde 1000 yıl bulunmuşuz, felsefe bölümünde bir İslam felsefesi kürsüsü olmalı derdi. Nermi (Uygur) de ben de karşı koyardık.[1065]

Burada önemli olan, İslam felsefesi çalışıp çalışmamak değil, bir biliminsanı duyarlılığıyla, ideolojik bir tutum takınmadan bu alanlarda bilimsel çalışmalar yapmak ve nesnel davranmaktır. Sorun oluşturan İslamcı ideolojiye sahip kimi insanların bu alanları kullanarak, bu anlayışı Türk felsefesine

---

1064) Bedia Akarsu, Felsefe, *Eğitim ve Toplum Üzerine*, s.80.

1065) Bedia Akarsu, Felsefe, *Eğitim ve Toplum Üzerine*, s.80.

temel yapma çabalarıdır. Kaldı ki, İslam felsefesi, adındaki İslam'a bakılarak -aslında İslam felsefesi diye bir şey yoktur; İslam kültüründe ortaya çıkmış ve felsefe yapmış insanlar vardır- salt bir din felsefesi olarak da algılanmamalıdır; Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar eski Yunan tarzı felsefe yapmaktadırlar; bu nedenle, yani temel düşünceleri İslami dünya görüşüyle çeliştiği için Gazzâlî onları dinsizlikle suçlamıştır. Yine 12-13. yüzyıllardan sonra Batı'nın İslam filozoflarına sahip çıkması, İslamî oldukları için değil, Yunan tarzı felsefe yaptıkları içindir. Ancak, bu bağlamda bir noktanın altını çizmek gerekir: İlahiyat fakültelerinde yer alan, mantık, felsefe tarihi, İslam felsefesi, din felsefesi gibi felsefi disiplinlerde doktora, doçentlik ve profesörlük unvanlarının verilmesinde oluşturulan jürilerde, ağırlığın felsefe bölümlerine verilmesi bir zorunluluktur. Bu, felsefeci yetiştirmede karşılaşılan ikili yapıyı da nispeten ortadan kaldıracaktır. Görebildiğim kadarıyla, ilahiyat fakültelerinde bu alanlarda İslamcı bir hegomanya oluşmuş gibidir ve İslamcı olmayanların bu alanda ilerlemeleri neredeyse imkânsızdır.[1066]

İlahiyat ya da teoloji eğitimi almış olanlar felsefeci ya da filozof olmaz mı? Felsefeci ya da filozof olmak için illa felsefe mezunu olmak ya da felsefe doktorasına sahip olmak mı gerekir? Bu soru, felsefeyi bir uzmanlık alanı olarak gören akademisyenlerin ortaya attığı bir sorudur. Oysa felsefe tarihi, felsefe bölümü mezunlarının tarihi değildir. Arthur Schopenhauer gibi kimi filozoflara balkırsa felsefe bölümleri ve akademik felsefe, aslında felsefeyi kısırlaştırmaktadır. Öte yandan Batı ve Doğu felsefesinin en ünlü temsilcileri Bacon, Descartes, Kant, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd köklü teoloji eğitimi almışlardır. Kanımca, iyi bir felsefeci olmak için teoloji bilmek ve onu düşünsel açıdan analiz etmek gerekmektedir. Türk felsefesinin gürleşememesinin nedenlerinden birisi de, felsefeye ikide bir müdahale eden teolojik ve dinsel argümanlarla hesaplaşamaması, onları ve inanma fenomenini analiz etmeye yanaşmamasıdır. Oysa Batı felsefesinde Rönesanstan beri din ve inanma fenomeni filozoflar tarafından eleştirel olarak sürekli analiz edilmiştir. Analiz etmek ve hesaplaşmak için, teolojik ve dinsel argümanları bilmek ve kavramak gerekmekte, bu da yetmemekte felsefi düşünme yöntemlerini içselleştirmek gerekmektedir. Felsefe bölümü öğrencilerinin gerçek biliminsanlarından teoloji ve İslam felsefesi gibi dersler almaları kanımca, onlara felsefi düşünme yöntemleri ve eleştirel bakma becerileri kazandırılabilirse, Türk felsefesinde köklü açılımlara da neden olabilir. Ancak kendilerine felsefeci

1066) Buna kendi akademik yaşamım bir kanıttır.

ya da filozof unvanı verenlerin, din ve felsefe ayrı etkinliklerdir, birbirine karışmamalıdır deyip, sorundan kaçmamaları dinsel ve teolojik argümanları felsefenin yöntemleri ışığında mantıksal temellendirme ve uslamlamalarla eleştirme cesareti göstermeleri gerekir. Türk felsefesinin gelişimi için bu artık zorunludur; bu hesaplaşma hem Türk siyaseti, hem Türk felsefesi hem de Türk dinsel yaşantısı için kaçınılmazdır. Çünkü din her alana müdahale eder hale getirilmiştir.

Sonuç olarak şunu açıkça deklare etmek gerekir: Türkiye'de İslamcı ideolojinin egemen olmaya başladığı, felsefe bölümlerinin ilahiyata dönüştürüldüğü yakınması gittikçe artmaktadır. Sadece bu da değil, pek çok sosyal bilimler bölümünün İslamcı ideolojiye teslim olduğu, hatta bu durumdan pek çok doğa bilimleriyle ilgilenen bölümlerin nasiplendiği ileri sürülmektedir. Bunun nedeni, salt siyaset ve ilahiyat fakülteleri değil, kökleri Tanzimat'a değin geriye giden aydınlama mücadelesinde beklenen başarının sık sık kesintiye uğraması, köklü bir eleştiri kültürü ve hümanizma ruhu yaratamamamızdır. Türkiye sadece felsefe alanında değil, pek çok alanda, laik/seküler dünya görüşüyle din odaklı dünya görüşü arasında köklü bir tartışma yaşamaktadır. Hatta Türk üniversiteleri, YÖK yapısı ve gittikçe artan özel cemaat üniversiteleriyle çok farklı bir görünüme bürünmektedir. İslam'ı bir ideoloji olarak görmenin dışında hiçbir akademik meziyetleri olmayan tanrı odaklı kişiler, tanrı odaklı olmayan, seküler olan her şeye karşı çıkmakta, Batı felsefesinden yararlansak bile, bunun İslami düşünsel çerçeveyle uyumlu olmasını, İslam'a uymayanların reddedilmesini talep etmektedirler. Bu anlamda, İslamcı çevrelerde, aydınlanmacı, naturalist, pozitivist, marksist vb. felsefi anlayışların ciddi bir reddi söz konusudur.[1067] Daha doğrusu

---

1067) Mesela Şerafettin Gölcük şöyle demektedir: "İnkârcı değişik isimler altında, değişik gerekçelerle sürekli şu temayı işlemiştir: İnanmanın gereksizliği, dinin lüzumsuzluğu (...) İnkârcı kâfir olsun, müşrik olsun, münafık olsun, son devirlerde aldığı isimlerle ilimci olsun (Auguste Comte ve yandaşları), evrimci olsun (Charles Darwin ve yandaşları), tarihi maddeci (Karl Marx ve yoldaşları), psikanaliz (Sigmund Freud ve yandaşları) hangi isim altında faaliyetini yürütürse yürütsün, ilk inkarcı ve isyancı şeytandan itibaren felsefenin değişik perdeleri arkasına gizlenerek hep aynı tezi savunmuştur: Maddenin ezeliliği (...) Materyalizm (...) Ezeli maddenin yanında Allah'ın varlığı ve birliği bazen kabul edilmiştir. Peygamberlik ve peygamberlere itiraz edilmiştir. Melek ve cinlerin bulunduğu bir âlemin varlığı aklî görülmemiştir. Ahiretin ve dirilişin vuku bulacağına çeşitli yönlerden karşı çıkılmış, bazıları ahireti toptan inkâr ederken, bazıları onun ruhaniliğini benimseyip cismaniliğini reddetmiştir. Aklın ve ilmin her şeyi halledebileceği ileri sürülmüş, ruhun varlığını açıkça kabul etmeyenler çıkmıştır. Gerçekte inanmayan ve dine karşı çıkanlar, bir inanç sistemi ve din oluşturmak istediklerinin farkında değillerdir." Şerafettin Gölcük, *İslâm Akaidi*, Esra Yayınları, Konya 1994, s.40-41

onlar, İslamcı olmayan her şeyi, pozitivist ve materyalist olarak nitelendirmektedirler. Onlara göre bu türden bilimsel ve felsefi anlayışlar din dışıdır; din dışı olan ise gelenek ve göreneklerimize aykırıdır. Bu anlamda İslamcı ideolojiyi benimseyip felsefe ya da bilim yapan düşünürlerde, falanca görüş İslami düşünceye uygundur ya da filanca görüş İslami düşünceye aykırıdır türünden yargılarla karşılaşmak olasıdır. Bir tür fetvayı anımsatan düşüncelere akademik nitelikli olması gereken doktora tezlerinde bile rastlanılmaktadır. Kuşkusuz bu tutum, dogmatik kalıplarla felsefe ve bilim yapmaya kalkmak demektir ki, bu bilim ve felsefi düşüncenin doğasına aykırıdır. Bilim ve felsefe doğaları gereği özgür ve eleştirel akılla yapılan etkinliklerdir. Bu İslamileştirme etkinliğinin en zor olduğu alanları İslamileştirmeye kalkışmaktır.

Felsefedeki bu İslamileştirme etkinliğini ve temel argümanlarını gün ışığına çıkartmak, onların ideolojik amaçlarını deşifre etmek, temel argümanlarını felsefi yöntemlerle tartışmak ve kamuoyuna sunmak gerekmektedir. Bu artık Türkiye'de felsefe yapmanın temel koşullarından birisi haline gelmiştir ve kendisini felsefeci ya da filozof olarak gören hiç kimse bu ödevden kaçamaz ve kaçmamalıdır. Aksi takdirde, Türk üniversitelerinde otonom bir disiplin olarak felsefenin geleceği, hiç de parlak değildir; İslamcılar postmodernizmin argümanlarından da yararlanarak Türk felsefesinde yeni bir skolastik dönem başlatabilirler. Bunun gözle görünür emareleri vardır. Tıpkı, 9-13. yüzyıllarda İslam dünyasında boy gösteren felsefenin 13. yüzyıldan sonra teoloji ve mistisizm tarafından yutulması gibi, Türk üniversitelerinde felsefe, adı kalsa da içeriği ile hikmete dönüştürülerek yok edilebilir. Ardından, bin yıl gerilerden başlayarak belli tarz felsefeleri dinsizlik olarak Gazzâlî karşında felsefeyi savunmaya çalışan İbn Rüşd'de gözlendiği gibi, tekrar felsefe yapmanın ya da hangi tarz felsefenin caiz olup olmadığını tartışmak zorunda kalabiliriz. Bu olasılık, tümüyle göz ardı edilemez.

GENEL SONUÇ YERİNE: TÜRKİYE'DE FELSEFENİN GELECEĞİ ÜZERİNE

Bu röportajda[1068] Türkiye'nin düşünce evreninin istenmesine rağmen genellikle kapalı tutulan penceresinden, felsefeden, felsefeye bakmak istedik. Görüştüğüm kişi çağı kavrayışı, ayrıntıları fark etmedeki yeteneği, bilimsel yaklaşımı, birikimi ve üretkenliğiyle Türkiye'nin düşünsel geleceğinde önemli bir paya sahip olacağına inandığım OMÜ Fen Edebiyat Fakültesinden felsefeci-ilahiyatçı Doç. Dr. Hasan Aydın'dır. Aydın'ı kitap ve makalelerinden tanıyor ve yıllardır ilgiyle izliyorum. Onunla felsefe ve felsefi sorunlarımızın bir kısmı üzerine konuştuk, daha doğrusu benim sorularıma cevap verme nezaketi gösterdi. Okuyunca göreceğiniz gibi, ülkemizin hatta genişleterek, İslam dünyasının birçok sorununun altında aslında felsefi-düşünsel sorunlarımızın olduğunu görecek, dahası bu sorunların yüzlerce yıllık olduğunu, adeta çözülemesin diye kilitlenmiş olduğunu düşüneceksiniz. İlgiyle okuyacağınıza inanıyorum.

İkram Çınar: Felsefe nedir?

Hasan Aydın: "Felsefe nedir?" sorusu, bir çırpıda yanıtlanamayacak kadar köklü bir felsefi sorundur. Ancak kimilerinin savladığı gibi yanıtlanamaz bir soru da değildir. En azından, etimolojik çözümlemelerden, felsefe

---

1068) *Eğitişim* dergisi editörü Dr. İkram Çınar'ın, benimle yaptığı söyleşi metnidir. Söyleşi metni, Sayı 41, Ocak 2014 sayısında yayınlanmıştır.

tarihinden ve bireysel algılarımızdan, yani felsefe yapış tarzımızdan yola çıkılarak bir şeyler söylenebilir diye düşünüyorum. Etimolojik olarak baktığımızda, felsefe, Grekçede philia ve sophia sözcüklerinin birleşiminden türetilmiştir. Philia, sevmek anlamına gelmektedir, ancak, buradaki sevmek, eros (cinsel sevgi) ve agape (tanrısal sevgi) gibi sevgi için kullanılan diğer sözcüklerden farklıdır. Philia insanları sevmeyi, dostları, arkadaşları ve sevilen şeyleri takdir etmeyi ifade ettiği gibi, köpek, şarap, beden eğitimi, bıldırcın vb. sevmek ve yüksek değeri olan kavram, idea ve düşüncelere yönelik bağlılığı ifade etmek için de kullanılır. Söz gelimi, bilgeliğe ve bilgiye olan bağlılığa gönderme yapması buna güçlü bir örnek oluşturur. Eski Yunan felsefi yazınında, philosophia (φιλοσοφία) bilgeliği sevmek; philosophos (Φιλοσόφους) bilgelik sever, philosophein (φιλοσοφειν), felsefe yapmak olarak güçlü bir biçimde ifade bulur. Bu sözcüklere, Hadot'un saptamasıyla söylersek, MÖ 5. yüzyılda rastlanır. Philosophia'da durum bu biçimde olsa da, philia ön ekli sözcükler, oldukça gerilere gider; söz gelimi Plutarkhos'a bakılırsa, MÖ 9. yüzyılda yaşamış Lykurgos için phlospartain (Spartalıları seven) ve philopolitas (kendi yurttaşlarını seven) nitelemeleri kullanılmaktadır ve Homeros'a ait metinlerde de philia önekli sözcüklere rastlanır. Bu türden sözcükler, yaşam sevgisini, yaşam hazzını, yaşam nedenini; kendini şu ya da bu etkinliğe adayarak bulan kişinin konumunu belirlemek için de kullanılır. Örneğin, philoposasia, içkiye duyulan ilgi ve sevgiyi, içkiden alına hazzı belirtir, philotimia onur kazanmaya duyulan ilgi ve sevgiyi, philosophia da, bilgeliğe duyulan ilgi ve sevgiyi ifade eder. Anlaşıldığı kadarıyla bilgeliğe duyulan sevgi anlamında sözcüğü ilk kullanan kişi Pythagoras'tır. Aristoteles, Pythagorascılarca sözcüğe yüklenen dinsel ve ahlaksal anlamı bir parça öteleyerek, onu nedenleri araştıran entelektüel bir disiplin olarak epistemeyle ilişkilendirmiş ve philosophos'un başlangıçtaki bir güçlükten (aporia), çatışan argümanlardan dolayı deneyimlenen bir sıkıntıdan doğduğunu belirterek, temeline doğup büyüyen bir hayret ve merak (thauma) duygusunu yerleştirmiştir. O, philosophia kavramlaştırmasına koşut olarak bir kelime oyunu yaparak, philomythos kavramsallaştırmasına da yer verir. Onca, philomythos olan doğal olarak philosophos'tur. Akıl yürütmesi şöyledir: Efsane (mythos), hayranlık verici olaylarla doludur; hayran olan bilgisiz olduğunu bilir; bilgisiz olduğuna inanan bilmeyi arzular; o halde, efsaneyi seven (philomythos), felsefeyi de sever (philosophos). Sophia ise, kök itibarıyla herhangi bir zanaattaki akıllığı, becerikliliği ve bilgeliği ifade eder. Grek felsefe literatürüne bakıldığında, sophia'nın, pratik yaşam karşısında,

içgörü, yargılama yetisi ve eylemsel beceri için kullanıldığı gibi, yaşamın ve bütün olarak varlığın kuramsal bilgisi için de kullanıldığı gözlenir. Şu halde philosophia'nın, Antik Yunancada, teorik ve pratik bilgeliği sevmek, ona düşkün ve bağlı olmak anlamına geldiği söylenebilir. Burada teorik ve pratik bilgeliğin yanyana anılması oldukça anlamlıdır; çünkü philosophia'da salt teorik bilgelik yetmemekte, ona bağlı olarak eylem de gerekli olmaktadır. Ayrıca teorik ve pratik bilgeliği sevmek, ona düşkün olmak, Yunancada sevginin genelde "endeia" olarak nitelendiği düşünülürse, daha da ilginç bir görünüme bürünmektedir. Endeia, insan doğasındaki bir eksikliğin, bir yoksunluğun ve bir gereksinimin giderilmeye çalışılması anlamına gelmektedir. Bu anlamda philosophia, olmuş bitmiş bir şeyi değil, sürekli arayış içerisinde olmayı, bünyede hissedilen eksikliği giderme çabasını ifade eder. Kuşkusuz, philosophia sözcüğünün etimolojisi, felsefe hakkında bir sezgi oluşturabilir ancak, felsefenin neliği sorunsalı hâlâ ortada kalır. Felsefeyi bilgelik sevgisi, bilgeliğe düşkünlük olarak tanımlamak, matematiği sayı ve şekiller bilimi olarak tanımlamaya benzer. Nasıl sayı ve şekiller bilimi demek matematiğin neliğini açıklamıyorsa, bilgelik sevgisi demek de felsefenin neliğini açıklamıyor.

O halde ikinci bir yol olarak, 2500 yıllık felsefe tarihine bakarak, onun neliğini ortaya koyabilir miyiz? Evet, bir yaklaşım olarak bu hiç de yabana atılamayacak bir faaliyettir. Felsefe tarihi açısından bakıldığında, Eski Yunan'dan günümüze felsefenin, varlık, bilgi ve değer sorunlarına, dış dünya, düşünce ve dil ilişkileri bağlamında yaklaşan üst düzey bir etkinlik olduğu söylenebilir. Ancak felsefe tarihinde ilginç bir durumla karşı karşıya olduğumuzu belirtmemiz gerekir. Bu durum varlık, bilgi ve değere, dış dünya, düşünce ve dil ilişkileri bağlamında yaklaşan filozofların yaklaşım tarzlarında ortaya çıkar. Kimi filozoflar anılan sorunlara rasyonel ve çıkarımsal bir tarzda yaklaşırken -felsefe tarihinde bu daha yaygın bir yaklaşımdır-, kimisi anılan sorunlara yaklaşımın çıkarımsal olmayan, mistik ve içgörüsel bir tarzda olabileceğini savunur. Kimileri ise, septiklerde olduğu gibi, felsefeyi, hiçbir şeyin kanıtlanamayacağını, temellendirilemeyeceğini gösteren bir etkinlik olarak görürler. Felsefe tarihinin bize gösterdiği şey, felsefenin değil felsefelerin bulunduğudur. Bu felsefeler ise temel aldıkları yaklaşımlara göre köklü farklılıklar gösterirler. Ancak burada dikkatimizi çeken önemli bir husus vardır; felsefeye ne denli farklı yaklaşımlar olursa olsun, yaklaşımların daima diyalektik içerisinde olduğudur. Bu da gösteriyor ki, felsefe doğası gereği, düşünce üzerinde eleştirel düşünmeyi gerekli kılan bir etkinliktir.

Felsefe nedir sorunsalına benim felsefeye yaklaşımımla bir yanıt verecek olursam, şunları söyleyebilirim. Felsefe, dış dünya (buna nesneler dünyası ve kültür dünyası dâhildir), düşünce (özne) ve dil ilişkileri ile bu ilişkilerin doğurduğu sorunsallara, bu sorunsallar üzerine oluşturulmuş düşüncelere, ileri sürülmüş savlara rasyonel, rekfleksif, çözümsel, eleştirel ve diyalektik biçimde yaklaşmaktır. Bu yaklaşımların her birisi kanımca, temellendirme ve gerekçelendirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu durumda felsefe, karşıt savlarla diyalektik içerisinde, rasyonel uslamlamayla yeni savlar ileri sürmek ve bu savları gerekçelendirmektir.

İkram Çınar: Oldukça kapsamlı bir açıklama oldu, teşekkür ederim. Peki, felsefe gerekli bir bilgi türü müdür? Kime, neden gereklidir?

Hasan Aydın: Felsefe elbette gerekli bir bilgi türüdür; kanımca sadece filozoflara ve felsefe öğrencilerine değil, hemen herkese gereklidir. Çünkü diğer bilgi türlerinin, yani bilimsel, dinsel, sanatsal vb. insanın sorunlarına tüketircesine yanıt verebildiklerini sanmıyorum. Örneğin, yaşamın anlamı nedir, iyi nedir, güzel nedir, bilgi nedir, hakikat nedir gibi pek çok nedirli soru ile insan zihni gerçekliği olduğu gibi bilebilir mi, dil gerçekliği olduğu gibi yansıtır mı, x'e inanmak için ne türden gerekçelerim var, varlık, bilgi ve değere ilişkin görüşlerim tutarlı mı, oluşturduğum uslamlamanın temelleri neler, uslamlamamda mantıksal bir hata var mı, uslamlamada kavramları yerli yerinde kullanıyor muyum vb. sorulara, kanımca felsefeden başka yanıt verecek bir etkinlik bulunmamaktadır. Bu tür sorular, inançlarımıza, düşüncelerimize, refleksif ve eleştirel bakma olanağı sağladığı gibi, kavramsal dünyamızı ve farkındalıklarımızı zenginleştirir, hoşgörümüzü artırır, dili kullanma becerimizi yetkinleştirir, farklılıkların farkında olmamızı sağlar ve demokratik tutumu içselleştirmemize zemin hazırlar. Bize kafasını omuzlarının üzerinde taşıyan birey olma, kişi olma, insan olma yolunu açar. Bu nedenle birey olma, kişi olma ve insan olma yolundaki herkes için felsefe kaçınılmazdır.

İkram Çınar: Felsefi akımları bilmek gerekir mi? Herkes bir felsefi akıma bağlı olmak zorunda mıdır?

Hasan Aydın: Felsefeyi kanımca felsefe tarihinden soyutlayarak ele almak oldukça güçtür. Bu nedenle, felsefeye yönelenlerin doğal olarak felsefe tarihinde çeşitli felsefi sorunlarla ilgili ileri sürülmüş savları, argümanları, bu savlar ekseninde oluşmuş akımları az ya da çok bilmeleri gerekir. Bilim tarihi bilmeden bilim yapılabilir; ama felsefe tarihi bilmeden felsefe yapılamaz. Felsefe tarihi süreci, entelektüel zenginliği yakalamak, sorunlara farklı

yaklaşımları görmek açısından da önemlidir. Fakat felsefe "izm"lere sadık kalınarak yapılabilecek bir etkinlik değildir. "İzm"ler sorunlara farklı yaklaşımları göstermesi açısından önemlidir; ancak "izm"ler dogmalaşınca felsefe denilen etkinlik, dogmatik bir etkinliğe dönüşür. Felsefede, özne ve kişi olmanın önemli olduğunu düşünüyorum; özne ve kişi, savlarının, çözümlemelerinin, argümanlarının, yaklaşımlarının ve davranışlarının hesabını verebilecek kişidir.

İkram Çınar: "Felsefe sorun çözmez, sadece kafa karıştırır, bu yüzden zararlıdır" önermesi doğru mudur?

Hasan Aydın: Felsefe dilimizde, hem esnek hem de yer yer kötü kullanımları olan bir sözcüktür. "Felsefe yapma" denildiği gibi, "felsefe yaparsan dinden çıkarsın", "benim hayat felsefem şudur", "felsefe kafa karıştırır" vb. deyişlerle sık sık karşılaşılır. "Felsefe sorun çözmez sadece kafa karıştırır" deyişi de bunlardan birisidir. Aslında dilde var olan kültürde var olanın bir tür dışa vurumudur. Bizim kültürümüzde, kanımca felsefeye ilişkin üç temel yaklaşım var; birincisi felsefeyi çok yüceltir; "felsefe çalışıyorum" dediğinizde sizi yere göğe sığdıramaz; büyük, zor ve yüce bir iş yaptığınızı düşünür. İkincisi, felsefeyi aşağılar, dinsizliğin aracı olarak görür, felsefeyi küfürle iç içe sokar. Sanırım bu tutumun temelinde İslam filozoflarını dinsizlikle suçlayan Gazzâlî'ci geleneğin büyük rolü vardır. Üçüncüsü ise, felsefeyi boş ve yararsız bir uğraş olarak görür. Kanımca bu yaklaşımların hiçbirisi felsefeyi doğru yansıtmamaktadır. Felsefe bir düşünce biçimidir ve daha önce de dile getirdiğim gibi, bilim, din, sanat vb. etkinliklerin ele almadığı farklı soruları ele alır, temel inançlarımızı sorgular, düşünce berraklığına ulaştırmayı hedefler. Felsefenin ele aldığı sorular üst düzey sorular olduğu ve yaklaşımı olabildiğince kavramsal ve çözümsel olduğu için, ilk bakışta zor görünebilir. Ancak dıştan bakılınca matematik de zor görünür, içine girince anlaşılır ve pek çok sorun çözülür. Felsefe de böyledir; içine girilince görülür ki, ileri sürülen kimi sorunları çözer, kimilerini ise çözemez. Matematik de her matematik problemini çözemeyebilir. Bunda garipsenecek bir şey yoktur; ama çözmeye çalışır. Felsefenin sorun çözemediğini söyleyenler ile her şeyin çözümünü felsefeden bekleyenler, felsefe etkinliğinin içine girmeyenlerdir. Felsefenin pek çok sorunu çözdüğünün en temel kanıtı, felsefe ve bilimin iç içeliğinde aranmalıdır. Felsefe kültürü gelişkinse bilim de gelişiyor, gözlemler bunu gösteriyor. Yine felsefe algısı yüksek olan toplumlarda, insan hakları, demokrasi ve özgürlükler vb. gelişiyor. Eğer felsefe sorun çözmeyip salt sorun yaratıyorsa, bu gözlemleri nasıl açıklayacağız? Felsefe, elbette büyülü

bir değnek değildir; her sorunun çözümünü ondan beklememek gerekir, öte yandan sorun çözmez sorun yaratır ve kafa karıştırır deyip onu bir kenara da itmemek gerekir. Felsefe kafa karıştırır diyenlerin kafalarını düzenlemek için herkesten daha çok felsefeye gereksinimleri olduğunu düşünüyorum.

İkram Çınar: Müslüman toplumlar 9. ile 13. yüzyıllar arasında bilim, felsefe ve uygarlığa önemli katkılar yapmış, dünyanın en ileri toplumlarıydı. Aynı toplumlar neredeyse 900 yıldır duraklama ve gerileme yaşamışlar, şimdi ise dünyanın en geri kısımlarını oluşturuyor. İç savaşlar, yoksulluk, adaletsizlik, baskı rejimleri, bilimsizlik vb. Bunun sebebini neye bağlıyorsunuz?

Hasan Aydın: İslam toplumlarının tarihini, İslam toplumlarında felsefenin yazgısıyla birlikte ele almak gerektiğini düşünüyorum. Bir gerçeklik olarak, İslam dünyasında felsefe etkinliği olduğunda, bilim de gelişmiş, o durakladığında bilim de duraklamış gibi görünüyor. 9-13. yüzyıllar arasında gelişip filizlenen bilim ve felsefe kültürü, ne oldu da aydınlanma yaratamadı ve gelişimini sürdüremedi? Bu soru, enine boyuna araştırılması gereken bir sorudur. Benim İslam düşünce geleneğinden çıkarsadığım bazı saptamalarım var, ama dediğim gibi, bu konunun derinlikli bir araştırmaya gereksinimi var. Bana göre, söz konusu duraklamada hem altyapısal hem de üstyapısal kimi belirleyiciler etkin gibi. Altyapısal olarak, feodal yapı ve merkeziyetçilik, durağan toplumsal yapı ve gereksinimlerde sınırlılık, iktidar odaklılık, Moğol istilası ve haçlı seferleri, üstyapısal olarak ise, hoşgörüsüzlük, erekselcilik, tanrı odaklılık, tarihsizlik, geçmişi kutsama, ezbercilik, vb. gibi pek çok neden var.

İkram Çınar: Bunu biraz açıklayabilir misiniz?

Hasan Aydın: Önce altyapısal olanlardan başlayalım. Feodal toplumların, durağan bir yapıya sahip oldukları bilinir. İslam dünyasında bu yapı, mutlak olduğuna inanılan şeriat ilkeleriyle pekiştirilmiştir. Zira şeriata göre, mutlak olan Tanrı, kutsal kitap aracılığıyla, öncesiz ve sonrasız, değişmez siyasal düzenin ilkelerini ortaya koymuştur. Kuşkusuz bu durağan yapı, insan ihtiyaçlarındaki çeşitlenmeyi engellemekte; var olanla yetinen, kanaatçi ve şükürcü bir zihniyete yol açmaktadır. Çöl koşullarının zorluklarının bir yansıması olarak İslam dinine etki eden kaderci zihniyeti, durağan toplumsal yapının bir destekçisi olarak düşünmek olasıdır. Durağanlık, dini bilimlere de egemen olmuştur, önceki bilginlerin aşılamayacağı, onların her şeyi halletmiş oldukları inancı iyice pekiştirilmiştir. Moğol istilası ve Haçlı Seferlerinin İslam dünyasındaki bilimsel gelişmeleri kısmen de olsa engellediği doğrudur. Fakat bu etkiyi, en azından ortaçağ İslam dünyası için abartma-

mak gerekiyor. Çünkü İslam toplumunda savaşın, iç ayaklanmaların eksik olduğu dönem neredeyse yok gibi. Bu olgu, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular hatta Osmanlılar için de geçerlidir. Bir adım daha ileriye giderek, İslam dünyasında bilim ve felsefenin yükseldiği dönemlerde de, savaşların eksik olmadığının altını çizebiliriz. Fakat o dönemlerde İslam devleti güçlüdür; savaşlarda başarı elde etmekte ve hazineyi ganimetlerle doldurmaktadır. Tüm bunlara rağmen, Hulagu'nun, Abbasilerin bilim merkezi olan Bağdat'ı ele geçirmesi ve kütüphanelerdeki kitapları Dicle nehrine döktürmesi tarihsel açıdan oldukça önemli bir olaydır. Fakat bu bağlamda, aynı Hulagu'nun Azerbaycan'daki Maraga sehrinde Nâsır ed-Dîn et-Tûsî'ye rasathane kurdurması ve bir biliminsanı olarak onu koruması olgusunun altı çizilmelidir. Burada, iki zıt tutumun bir yöneticide bir araya gelmesi gibi bir durum söz konusudur ki, bu türden zıt tutumlar İslam dünyasındaki yöneticilerde, neredeyse hiç eksik olmamıştır.

Üstyapısal olarak bakıldığında, daha komplike nedenler olduğunu düşünüyorum. Bunların ilki tanrı odaklı ve erekselci düşüncedir. Bu yüzden, ilk yaratıcı Arap filozofu sayılan Kindî felsefe ve felsefi bilimlerle ilgilenmenin dinen meşru/caiz olup olmadığını tartışma gereği duymuştur. Aynı tartışma İhvân es-Safa, Âmirî, Fârâbî gibi düşünürlerde, hatta felsefenin İslam dünyasına girişinden itibaren 300 yıl geçmiş olmasına rağmen İbn Rüşd'de bile devam etmektedir. Gazzâlî'yi *Tehâfüt el-Felâsife*'yi kaleme aldıran da, kelâmcı, fıkıhçı ve hadisçilerce dillendirilen bu dinsel meşruluk sorunudur.

İkincisi, pragmatizm ve iktidar eksenliliktir. Eski Yunan, Hint ve Fars kültüründen İslam dünyasına Beyt el-Hikme'de yürütülen çeviri etkinliklerinin ve felsefi çalışmaların en yaygın olduğu dönem, imparatorluklaşma dönemidir ve bu dönem toplumsal gereksinimlerin çeşitlendiği dönemdir. Tıp hastalıklarla mücadelede, astronomi ibadet zamanlarını belirleme ve iklimsel değişimleri saptamada, matematik arazi ölçümü, mirasın hesaplanması, bina inşası, kanal yapımı vb. işe yarıyor. Coğrafya ise fetihlerin yönlendirilmesinde ve ticarette işlevseldir. Yine astroloji kehanette, kentlerin, savaşların ne zaman ve nerede yapılacağını belirlemede kullanılıyor vb.. Bu pratik gereksinimler, hem çevirileri hem de çevirilerle gelen malzemeyi işleyip geliştirmeyi tetikliyor. Bu pragmatik tutumun, olumlu yanı olduğu gibi olumsuz yanları da bulunmaktadır. Eğer toplum statik bir toplumsa, gereksinimleri çeşitlendirecek bir rekabet de bulunmuyorsa gereksinimleri karşılayan birikim oluşunca doğal olarak duraklama yaşanıyor.

Üçüncüsü, aşılmazlık duygusu ve her şeyin çözüldüğü anlayışıdır. Bu bütüncül yapının oluşması ve dogmatikleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Felsefede aşılamazlığı İbn Sînâ, teolojide ise Gazzâlî simgelemektedir. Nitekim İbn Sînâ'dan sonra Şiî çevrelerde varlığını sürdüren felsefe onun hikmet'ül meşrikiyye (Doğu felsefesi) anlayışı doğrultusunda tanrısal aydınlanma odaklı işrakiliğe dönüşmüştür. Nitekim sonraki döneme ait Sühreverdî, el-Muhakkik et-Tusî, Şehrezurî, Şirâzî, Molla Sadrâ gibi düşünürler, İbn Sînâ'yı bütünüyle aşan yeni söylemler ortaya koyamamışlardır; aynı paradigmada felsefe yapmışlardır. Teolojide ise, özellikle Sünnî dünyada Gazzâlî egemenliğini hissettirmiş ve onun teolojik örgüsü inanç nesnesi haline gelmiştir.

Dördüncüsü, hoşgörüsüzlük ve dinsizlikle suçlamadır. Gelenekçi çevrelerde bugün de süren bu tutum, ortaçağlarda, bir cedel (tartışma, çekişme) yöntemidir ve Gazzâlî'de zirveye ulaşır. Onun filozofları dinsizlikle suçlaması, hatta bilimi ve felsefeyi dinsizliğe yol açıyor diye mahkûm etmesi oldukça önemli etki uyandırmıştır. Dinsizlikle suçlanmanın ve hoşgörüsüzlüğün bedelini canlarıyla ödeyen, kütüphaneleri yakılan ve zindanlara atılan İslam düşünürlerini anımsamak gerekir.

Beşincisi, medreseleşme ve statükolaşmadır. Bu ilginç bir durumdur; çünkü İslam dünyasında yetişmiş önemli biliminsanları medresede yetişmemiştir. Medrese geleneği önce Şiilerde görünmüş, sonra 10. yüzyılda Şiiliğin egemenliğini kırmak için Sünnîlerde işlevsellik kazanmıştır. Sünnî medreseler Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî ile birlikte Eş'arî teolojiye yönelmiş ve felsefeyi dolayısıyla da bilimi dışlamıştır.

Altıncısı, bilginin tanrısal aydınlanmaya indirgenmesidir. Bu durumda, Aristoteles'in etkin aklının yeni Platoncularca insanın dışına yerleştirilmesinin ve İslam filozoflarınca bir melek olan Cebrail'le ilişkilendirilmesinin köklü bir rolü olmuştur. Böylelikle din ve felsefe aynı kökene bağlanmış, etkin akıl bireyin muhayyile yetisini aydınlattığında simgesel nitelikli dinsel bilginin, aklını aydınlattığında dolayımsız olan felsefi bilginin ortaya çıktığı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla her türden bilgi bir biçimde tanrısal sezgi ve ilhama indirgenmiştir. Bu yapı daha sonraları tasavvuf ve tasavvufu Sünnileştiren Gazzâlî tarafından yaygınlaştırılmış gibi görünmektedir.

Yedincisi, doğal nedenselliğin teolojik gerekçelerle yadsınması ve bunun Gazzâlî tarafından dinsel bir inanç hailine getirilmesidir. Buna göre sürekliliği olan bir evren imgesi, Tanrı'nın anlık yaratıcılığı, kudreti, iradesi

ve mucizevî olguların olurluluğu ile örtüşmemektedir. Yağmuru yağdıran, güneşi doğuran, depreme neden olan Tanrı'dır. Tanrı dilediğinde âdetini değiştirebileceğine göre, evrende belli bir düzen ve bu düzene dayalı değişmez doğa yasaları da yok demektir. Doğal neden-sonuç ilişkisini dışlayan bir anlayışın, insan ile eylemleri ve bu eylemlerden doğan diğer zincirleme eylemler arasındaki ilişkileri askıya alıp, kaderci bir öğretiyi benimsemeye iteceği ortadadır. Bilgiyi tanrısal aydınlanmaya bağlayan, doğal nedenselliği, yani neden-sonuç ilişkisini yadsıyan ve kaderciliği benimseyen bir felsefi anlayış, kuskusuz üreticiliği dışlayan, insanın kendine güvenini yok eden, itaati, boyun eğmeyi talep eden bir sosyal yapının ürünüdür ve bu yapı da, krallık yönetimleriyle oldukça uyumludur. Bu yapı, Abbasilerle birlikte sistemleştirilmiş; Selçuklular ve Osmanlılar tarafından da aynen sürdürülmüş gibi gözükmektedir.

Sekizincisi, eski Yunanlı filozofların görüşlerini tanrısallaştırma ve ezberci eğitim olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre büyük düşünürler ya peygamber ya da peygamberlerden etkilenmiş, onlardan ders almış düşünürlerdir. Bunun en ilginç örneğini Fârâbî'nin *Kitâb el-Cem Beyn Re'yeyy el-Hakîmeyn el-Eflâtun el-İlahî ve Aristutâlîs* adlı yapıtının anılan adından çıkarsamak olasıdır. Yapıt açıkça Eflatun'u tanrısallaştırmaktadır. Tanrısallaştırmaların olduğu bir ortamda eleştiriden söz etmek anlamsızlaşmakta ve eskiler bir dogma gibi izlenmektedir. Çünkü kutsanan eleştirilemez ve yadsınamaz; sadece şerh edilir; bilgi de yorum ve şerhe indirgenir. Eğitim ise kutsanan bilgilerin ezberlenmesi olarak görülür. İslam dünyasında yazılan yapıtların, çoğunun kısmi farklılarla birbirinin benzeri oluşunun temelinde bu kutsallaştırıcı ve ezberci mantık yatmaktadır. Buna maddeyi kötü sayan, ruhsallığı önemseyen Yeni Platoncu anlayışın etkisini de eklemek gerekmektedir. Maddenin kötülendiği, küçümsendiği bir ortamda bilime ve felsefeye ne ölçüde olanak kalır? Varın siz karar verin.

İkram Çınar: İslam toplumlarındaki altın çağın neden sürmediğini anladım. Kırılma noktası hangi gelişmeydi?

Hasan Aydın: Kırılma noktası olarak göstereceğim, şu olaydır diyebileceğim bir şey yok; ancak Gazzâlî'den sonra, duraklama kronik bir hal almaya başlıyor gibi. Ondan sonra İbn Rüşd, İbn Haldun gibi yaratıcı yazarlar yetişse de ilgi görmüyorlar. Felsefe ve felsefi bilimler medrese programına alınmıyor ve statüko sürdürülüyor. Teoloji, fıkıh ve tasavvuf her şeyi egemenliği altına alıyor, bilimi ve felsefeyi yutuyor.

İkram Çınar: Din ile felsefe ilişkilerini nasıl açıklamalıyız?

Hasan Aydın: Bu kompleks bir soru; bu konuda pek çok yaklaşım var. "Din ve felsefe ayrıdır" diyeninden tutun da, "din ve felsefe çatışır", "din ve felsefe birbirini tümler" gibi pek çok alternatif görüş var. Ben olağan koşullarda, dinin ve felsefenin otonom alanlar olarak kalması ve birbirine karıştırılmaması gerektiğini düşünenlerdenim. Tabi diyeceksiniz ki, din felsefesi diye bir alan var, hem dini hem de felsefeyi bir araya getiriyor. Evet, bu doğrudur, ama din felsefesi, felsefenin yöntemleriyle dini analiz etmeye çalışıyor, dinsel argümanları, savları, kavramları felsefi bir yöntemle inceliyor. Burada kritik nokta şu: Felsefe her şeyi kendisine konu edinebilir, inanma ve din de buna dâhildir. Ancak felsefi yöntemlerle bunu yapar. Felsefi yöntemleri dine ve dinsele uygular. Bir de bunun aksi bir yaklaşım var, dinsel felsefe denilen şey. Burada dinin ilkeleri ve kuralları felsefeye uygulanmak istenmektedir. Bu felsefe değil, olsa olsa teoloji olabilir ve felsefe içinde yerinin olmadığını düşünüyorum. İslam dünyasında Gazzâlî bunu yaptı ve felsefe yok olup gitti, ya da daha doğru bir deyişle din tarafından yutuldu ve teolojiye dönüştü. Eğer dinsel felsefe yapanlar çıkarsa, -Türkiye'de böyle bir akım vardır ve felsefeyi İslamileştirmek istemektedir- felsefeci, din ve felsefe ayrı ayrı etkinliklerdir deyip, bunu görmezden mi gelecektir? Hayır, gelmemelidir, felsefeyi dinselleştirenlerin argümanlarıyla felsefi yöntemlerle hesaplaşmalıdır, yaptıklarının felsefe olmadığı gösterilmelidir diye düşünüyorum.

İkram Çınar: Bir toplumun bilim ve felsefede ilerleyebilmesi için nasıl bir siyasal, kültürel ve entelektüel ortam gerekir?

Hasan Aydın: Benim temel kanım şu: Aydınlanmacılık ve hümanizmacılık olmayınca ne bilim, ne felsefe, ne sanat, ne de teoloji vb. gelişiyor. Dünyaya bakın, nerede aydınlanmacılık ve hümanizma varsa orada bilim ve felsefe gelişiyor, teosentizm ve totalitarizmin olduğu yerlerde, bunların esamesi bile okunmuyor. Siyasal ve kültürel ortamın sürekli aydınlanmayı ve hümanizmayı desteklemesi gerekiyor. Tabi siyasal kültürün eğitimin odağına, dogmalar yerine, aklı, bilimi, felsefeyi, evrensel insani değerleri oturması gerekiyor ki, aydınlanma ve hümanizma filizlensin ve gelişsin.

İkram Çınar: Hümanizmadan sosyal düzenlemelerin devlet ve din için değil, insanı merkeze alarak kurgulamayı anlıyorum ki, bu da laiklik ve demokrasiyle ilgili bir durum. Totaliter anlayıştan neyi kastediyorsunuz ve aydınlanmaya kısaca değinebilir misiniz?

Hasan Aydın: Hümanizmanın özü, insan odaklı bakmaktır; bunun almaşığı/karşıtı kanımca tanrı odaklı bakıştır. Biz insan olarak sınırlılıklarımızı bilmek zorundayız; insani bir ontoloji (antropo-ontoloji) ve insani bir

epistemolojiden (antropo-epistemoloji) kurtulmamız mümkün değil. Tanrı değiliz ki teosentrik/tanrı-odaklı bakalım. Kaldı ki, teosentik/tanrı-odaklı diye önümüze sunulan şeyler de, buram buram insanî yaklaşım, insanî düşünce ve insanî argümanlar kokmaktadır. Ancak tanrısallaştırılmış bir kılıkta sunulmaktadır. Bunun, insanın haddini bilmemesi olduğununu düşünüyorum. Yani insani olanı, kendi üretimini ve kendisini tanrısallaştırmak olarak niteliyorum. Bu büyük bir yanılgıdır. İnsanın kendisine ve üretimine yabancılaşmasıdır. Ölümsüz olmayı arzulamanın yarattığı bir yabancılaşma. Hümanizma, insani temelde bilgi ve değer üretmeyi gerektiriyor. Bu ise laik ve demokratik bir düzeni zorunlu kılıyor. Totaliter anlayışlar, kanımca insanı araçsallaştıran, dogmatik, eleştiriye kapalı yapılardır. Bu yapıların seküler biçimleri olduğu gibi, dinsel biçimleri de var. İslam dünyasında dinsel biçime bürünmüş, baskıcı, ceberrut, insanı araçsallaştıran, kul haline getiren, onu cendereye alan, farklılığa tahammül edemeyen totaliter yapılar hâlâ etkin gibi görünüyor. Bu yapı nedeniyle her gün insanlar öldürülüyor, ilkellik bitmiyor. Bu yüzden de ne hümanizma ne de aydınlanma gerçekleşiyor. Aydınlanma, özne olmayı, kişi olmayı, insanî bir epistemoloji ve ontoloji ile bakmayı, eleştirel olmayı, bilim, sanat ve felsefeyi öncelemeyi gerektiriyor. İslam dünyası bunu başarmak zorunda diye düşünüyorum. İslam dünyasında seküler, aydınlanmacı ve hümanist bakışa yönelik müthiş bir korku ve endişe var. Bizim ülkemizde bile benzer sorunlar yok değil. Bu sorunları aşmak zorundayız ve entelektüellerimize çok iş düşüyor.

İkram Çınar: Türkiye'de felsefenin durumu nedir?

Hasan Aydın: Türkiye'de Cumhuriyet sonrası felsefe alanında atılan tohumların filizlendiğini ve yeşerdiğini düşünüyorum. Diğer İslam ülkeleriyle kıyaslandığında bence çok ilerideyiz. Hatta kanımca Batı felsefecileriyle boy ölçüşecek düzeyde filozoflarımızın da olduğunu düşünüyorum. Yine de alınacak çok yolumuzun olduğu açıktır. Ayrıca, tam bu bağlamda Türkiye'de felsefeye yönelik (buna bilimler, özellikle sosyal bilimler de dâhildir) üç tehlikeye işaret etmeden geçemeyeceğim:

İlk tehlike vefasızlıktır. Felsefi geleneklerin inşası için, filozoflarımızın, yer yer kendi geçmişlerine yönelmeleri, onları ortaya koymaları gerekiyor; oysa bu konuda vefasız olduğumuzu düşünüyorum. Genç felsefecilerimiz ve filozoflarımıza, kendi felsefe geleneklerimizi bulup ortaya çıkarmada büyük bir görev düşüyor. Felsefe tarihiyle var olan bir etkinlik ve tarihsel tutamakların güncellenmesi, yeniden inşa edilmesi, onlarla eleştirel de olsa sık sık diyalogların kurulması gerekiyor.

İkinci tehlike, İslamileştirme ya da çeşitli inanç gruplarının egemenliği sorunudur. Ben bu tehlikeye sık sık değiniyorum; biliyorum ki, geçmişte İslam dünyasında din felsefeyi yuttu ve teolojiye dönüştürdü. Bu İslamileştirme akımı, bugün de Türkiye'de etkin olarak işliyor. Hatta yeni açılan felsefe bölümlerini deyim yerindeyse kuşatıyor diye gözlemliyorum. Umarım yanılıyorumdur.

Üçüncü tehlike ise, postmodernizmdir. Postmodernizmin her şey giderci tutumunun, Türkiye'de hem sosyal bilimlerin hem de felsefenin altını oyduğunu düşünüyorum. Bunda aktarmacılığın da köklü bir rolünün olduğuna inanıyorum.

İkram Çınar: Postmodernizme şimdilik girmeyelim. Felsefe eğitiminde durumumuz nasıldır, aksayan yönler var mı?

Hasan Aydın: Elbette var; Türkiye'de eğitim sistemi tam bir yozlaşma içerisinde ve 4+4+4 ile daha da yozlaşıyor. 2012 PISA sonuçlarına göre yaklaşık 15 yaşındaki çocuklarımızın % 55'i okuduğunu anlayamadığı gibi bir sonuç çıkmış durumda. Bu vahim bir sonuçtur. Bu sonucun bize gösterdiği en temel şey şu olmalı diye düşünüyorum: Son yıllarda eğitimde yapılan reformlar durumu daha da yozlaştırmıştır; bir an önce eğitimde köklü reformlara gidilmelidir. Alan uzmanı olmayan öğretmenler, alanlarına çekilmelidir. Felsefe dersleri, düşünce becerilerini kazandırmaya dönük olarak yeniden yapılandırılmalı ve ilkokul ikinci sınıflara değin geriye çekilmelidir. Ortaöğretimdeki felsefe dersleri felsefe tarihi ve dinsel-mistik ağırlıklı olmaktan kurtarılmalıdır ve fen, edebiyat, yabancı dil ağırlıklı okul ayrımı gözetilmeksizin, felsefi içerikli dersler zorunlu olmalıdır. Yine yükseköğretimde, tüm alanlarda felsefi içerikli dersler konulmalıdır. Felsefi eğitimin, eğitimimize ve toplumumuzun gelişmesine büyük katkısının olacağını düşünüyorum.

İkram Çınar: Çok teşekkür ederim. Kendi adıma çok yararlandım. Eğitişim Dergisi okuyucularının aydınlıklarına aydınlık da kattınız. Minnettarız. Derler ki, "yiğit düştüğü yerden kalkarmış". Müslüman toplumlar içine düşürüldüğü ve çıkamadığı felsefesizlikten felsefî bilinçle yoğrulmuş sizin gibi aydınlarımızın yol göstericiliğinde yollarını bulsun artık, diyorum.

KAYNAKÇA

Abrahamov, B.; "*Bila Keyfe Doktrini ve İslam Kelamındaki Temelleri*", çeviren: Orhan Ş. Koloğlu, UÜ-İFD, cilt: XI, Sayı: 2, Bursa, 2002.

Açıkgenç, A.; "Kur'an Bağlamında Felsefe Kavramı", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 1, İnkılâb Yayınları, İstanbul 1995.

Açıkgenç, A.; "Takdim", *İslam Felsefesi ve Problemleri*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Açıkgenç, A.; *Bilgi Felsefesi (İslam Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

Adıgüzel H. Ö.; "Rönesans-Reform", *Uygarlık Tarihi*, ed.:İsmail Güven: PegemA Yayıncılık, Ankara 2006.

Afifi, A. E.; *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, çeviren: Mehmet Dağ, AÜ Basımevi, Ankara 1975.

Akarsu, B.; *Felsefe, Eğitim ve Toplum Üzerine*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2014.

Akdemir, F.; "Cumhuriyet Dönemi Türk Felsefesinde Din/İslam Algısı", *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları Sempozyumu*, 26-28 Kasım 2010. Samsun.

Akgün, M.; *Materyalizmin Türkiyeye Girişi ve Etkileri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

Akyüz, Y.; "Avrupa ve Türk Uygarlıklarının Gelişmesinde Etken Olarak Eğitim", *Uygarlık Tarihi*, ed.: İsmail Güven, PegemA Yayınları, Ankara 2006.

al-Attas, N.; *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur 1978.

Alper, Ö. M.; "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi: el-Fark Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn", *Divan: İlmi Araştırmalar*, cilt: IV, sayı: 10, 2001.

Âmirî, *Kitâbü'l-İ'lâm bi Menâkibi'l-İslâm*, neşr: A. A. Gurâb, Kahire 1967.

Anawati, G. C.; "Kalâm", trs.: R. J. Scotts, *The Encyclopedia of Religion* içinde, cilt: VIII, London, 1987.

Ang, T.; "Türkiye'de Felsefenin Dünü Bugünü", *Kimin İçin Felsefe*, ed.: B. Çotuksöken-S. İyi, Heyemola Yayınları, İstanbul 2006.

Arat, N.; "Felsefe Formu", *Felsefe Dergisi*, sayı: 1, 1986.

Arnaldez, R.; "İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", çeviren: Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İBÜ Yayınları, İstanbul 2013.

Ateş, S.; *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1992.

Aydın, H.; "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefi Bilimleri Meşruluğu Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 33, Erzurum 2007.

Aydın, H.; "Doğu ve Batı Felsefesinde Altın Çağ Mitleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 17, 2006.

Aydın, H.; "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelâm Araştırmaları*, 6: 2, 2008.

Aydın, H.; "İbn Rüşd'de Nedensel Zorunluluk Bağlamında İrade Özgürlüğü Sorunu", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, sayı: 51, İstanbul 2008.

Aydın, H.; "İhvân es-Sâfâ'da Bilim Eğitimi, Amacı ve Bilim Sınıflaması, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 6, sayı: 21, 2007.

Aydın, H.; "İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, sayı: 143, İstanbul 2016.

Aydın, H.; "İslam Ortaçağında Sudûrcu ve Atomcu Evren Tasarımları", Bilim ve Ütopya Dergisi, sayı: 206, İstanbul 2011.

Aydın, H.; "Kozmolojik Temelleri İhvân es-Safâ'da Astroloji ve Astrolojinin Meşruluğu Sorunu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 9: 1, 2011.

Aydın, H.; "Ölüm Korkusu Karşısında Felsefenin Tesellisi: Marcus Tullius Cicero ve Ebû Bekr er-Râzî", *Felsefe Dünyası*, sayı: 54, 201 1/2.

Aydın, H.; "Sicistânî ve Harirî'nin Eleştirileri Işığında İhvân es-Safâ'da Din-Felsefe İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 7:1, 2009.

Aydın, H.; "Tanrısal Adalet ve Kötülük Sorunu Bağlamında İbn Rüşd'ün Eş'arîlere ve Gazzâlî'ye Yönelttiği Eleştiriler", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 173, İstanbul 2008.

Aydın, H.;"İskenderiye Yahudiliğindeki Kökleri Işığında Ortaçağ Hıristiyan ve İslam Düşüncesinde Felsefenin Kökeni Sorunu", *Felsefe Dünyası*, sayı: 60, 2014.

Aydın, H.; *Dinî-Felsefî Temelleri Işığında Fârâbî'nin Eğitim Ütopyası*, Kelam Araştırmaları, 8:1, 2010.

Aydın, H.; *Felsefi Antroplojinin Işığında Hz. Muhammed ve Kuran*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2014.

Aydın, H.; Gazzâlî, *Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Yayınları, İstanbul 2012.

Aydın, H.; *İslam Ortaçağında Akıl Kavramı Ve Akılcılık*, İnsancıl Dergisi içinde, İstanbul, Şubat 1999.

Aydın, H.; *Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, Bilim ve Gelecek Yayınları, İstanbul 2009.

Aydın, H.; *Postmodern Çağda İslam ve Bilim*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2008.

Aydın, M.; "Geleneksel Felsefenin Temelleri", *Felsefe Konuşmaları*, haz.: Sadettin Elibol, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

Aydınlı, Y.; *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, MÜİV Yayınları, İstanbul 1997.

Bakar, O.; *Classification of Knowledge in Islam*, Islamic Texts Society, Cambridge 1997.

Bâkillânî, *el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâduhû ve lâ Yecûzu el-Cehl bihî*, tah.: İmâd ed Dîn Haydar, Kâhire 1986.

Bâkillânî, *et-Temhîd ve fî er-Red alâ el-Mulhide el-Mu'attıla ve e-Râfıza ve el-Havârîç ve el-Mu'tezile*, neşr.: Mahmûd Muhammed el-Hudayrî ve Muhammed Abd el-Hâdî Ebû Rîde, Kâhire 1947.

Bammate, H.; *İslam'ın İnsanlık Kültürüne Katkıları*, çeviren: Sadık Usta, Kaynak Yayınları, İstanbul 2008.

Başar, E.; *Milli Eğitim Bakanlarının Eğitim Faaliyetleri (1920-1960)*, MEB Yayınları, İstanbul 2004.

Batur, E.; *Alternatif: Aydın*, Hil Yayınları, İstanbul 1985.

Bayrakdar, M.; *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara 2009.

Ba-Yunus, İ.; "Faruki ve Ötesi: Bilginin İslamileştirilmesinde Müstakbel Eğilimler", çev.: Mevlüt Uyanık ve Mehmet Paçacı, *İslamî Bilimde Metodoloji Sorunu* içinde, Fecr Yayınları, Ankara 1991.

Bedevî, A.; "Muhammed İbn Zekeriyyâ el-Râzî", çeviren: Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, cilt: II, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

Bedevi, A.; *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, çeviren: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.

Belazurî, *Fütûhü'l-Buldan*, cilt: I, çeviren: Zâkir K. Ugan, Maarif Basımevi, İstanbul 1955.

Berkes, N.; *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, YKY, İstanbul 2015.

Berki, A. H. - Keskioğlu, O.; *Hatemül'l Enbiyâ Hzareti Muhammed ve Hayatı*, DİB Yayınları, Ankara 1992.

Bilgi, Bilim ve İslam I-II, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1992.

Birgül, M.; "İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine", *UÜİF Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 1, 2010.

Bolay, S. H.; "*Türkiye'de Felsefenin Konumu*", http://www.dostyakasi.com/felsefe/1426-turkiye-de-felsefenin-konumu.html (2009)

Bolay, S. H.; *Türkiye'de Ruhcu ve Maddeci Görüşlerin Mücadelesi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.

Brockelmann, C.; *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çeviren: Neşet Çağatay, TTK Yayınları, Ankara 1992.

Burnett, C.; "Arapça'dan Latince'ye: Arapça Felsefe Geleneğinin Batı Avrupa'da Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş*, ed.: P. Adamson-R. C. Taylor, çeviren: M. C. Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2007.

Cabbâr, K. A.; *el-Mugnî fî Ebvâb el-Tevhîd ve el-Adl (en-Nazar ve el-Maârif)*, tahkik: İbrahim Medkûr ve Tâhâ Huseyn, cilt XII, Kâhire, tarihsiz.

Cabbar, K. A.; *Mu'tezile'de Din Usulü (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*, çeviren: Murat Memiş, İz yaınları, İstanbul 2011.

Cabbâr, K. A.; *Şerh el-Usûl el-Hamse*, tahkik: Ahmed el-Huseyn b. Ebû Hâşim, tahkik: Abd el-Kerim Osmân, Kâhire 1988.

Campion, N.; The Concept of Destiny in Islamic Astrology and its Impact on Medieval European Thought, *ARAM (The Journal for Syro-Mesopotamian Culture)*, Vol. 1 no 2, Summer 1989.

Cerrahoğlu, İ.; "Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler", *AÜİF Dergisi*, cilt: XI, Ankara 1963.

Cerrahoğlu, İ.; "Kur'an-ı Kerim ve Sabiiler", *AÜİF Dergisi*, cilt: X, Ankara 1962.

Cerrahoğlu, İ.; *Tefsir Usulü*, TDV Yayınları, Ankara 1989.

Cobb, S.; *İslam'ın Medeniyete Katkıları*, çeviren: C. Küçük, Profil Yayınları, İstanbul 2006.

Corbin, H.; *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, çeviren: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.

Cumhurbaşkanları, Başbakanlar ve Millî Eğitim Bakanlarının Millî Eğitimle İlgili Söylev ve Demeçleri, cilt: II, Millî Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara 1946.

Cürcânî, S. Ş.; *Ta'rifât (Tasavvuf Istılahları)*, çev.: A. M. Torun, Litera Yayınları, İstanbul 2014.

Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti el-Edille fî Usûl el-İ'tikâd*, tah.: Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Alî Abd el-Mun'im Abd el-Hâmîd, Mısır 1950.

Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûl ed-Dîn*, tah.: Alî Sâmî en-Neşşâr ve diğerleri, İskenderiye 1969.

Çağatay, N.; *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Tarihi*, Ankara 1957.

Çelebi, K.; *Mizanu'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehak (islamda tenkid ve Araştırma Usulü)*, yay. haz.: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1990.

Çetinkaya, B. A.; *İhân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Anklara 20303.

Çilingir, L.; *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

Çotuksöken, B.; "*Üniversitelerde Felsefe Bölümlerinde Felsefe Eğitimi*", http://www.betulcotuksoken.com/universitelerde-felsefe-bolumlerinde-felsefe-egitimi (2004).

Çotuksöken, B.; "Din Amir, Felsefe Memur mu?", *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İnsancıl Yayınları, İstanbul 1998.

Çotuksöken, B.; "Türkiye'de Türkiye'den Felsefeye Bakışlar", *Kimin İçin Felsefe*, ed.: B. Çotuksöken-S. İyi, Heyemola Yayınları, İstanbul 2006.

Çotuksöken, Y.; "Felsefe Korkusundan Felsefe Sevgisine..." *Kimin İçin Felsefe*, ed.: B. Çotuksöken-S. İyi, Heyemola Yayınları, İstanbul 2006.

Dağ, A.; *İslam Düşüncesinde Dil-Mantık Sorunu*, Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı: 4, Eylül 2015.

Dağ, M., "ABD Kaynaklı Bir İdeoloji: İslamileştirme", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, sayı: 4, İstanbul 2004.

Dağ, M.; "*Fârâbînin İki Yapıtı*", OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 14-15, Samsun 2003.

Dağ, M.; "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler", *OMÜİF Dergisi*, Sayı: 5, Samsun 1991.

Dağ, M.; "*Kuran*'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 42, İstanbul 1992.

Dağ, M.; Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi, *AÜİF İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları*, cilt: 4, Ankara 1980.

Dağ, M.; *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, İbn Sînâ'nın Ölümünün Birinci Yılı Armağanı, TTK Basımevi, Ankara 1984.

Dağ, M.; Sanal ve Gerçek Üzerine Düşünceler, *OMÜİF Dergisi*, sayı: 16, Samsun 2003.

Dağ, M.; *Some Notes on Avıcenna's Epistemology*, Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History, Atatürk Culture Center Publications no: 41, Series of Acts of Congresses and Symposiums, no: 1, Acts of the International Symposium on İbn Turk, Khwarezmî, Fârâbî, Beyrûnî and İbn Sînâ (Ankara 9-12 September 1985) Ankara 1990.

Dağ, M. ve Öymen, H. R.; *İslam Eğitim Tarihi*, MEB Yayınları, Ankara 1974.

Danişmend, İ. H.; *Garb Medeniyetinin Menbaı Olarak İslam Medeniyeti*, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1972.

De O'lery, L.; *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çeviren: H Yurdaydın - Y. Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1959.

Demir, R.; *Nerede Hata Yaptık? (Doğu'da Bilimin Gerileyişinin Harici ve Dahili Nedenleri Üzerine Bir Taştışma)*, Lotus Yayınevi, Ankara 2015

Demir, R.; *Osmanlılar'da Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Epos Yayınları, Ankara 2001.

Demir, R.; *Philosophia Ottomanica (Eski Felsefe)*, cilt: I, Lotus yayınları, Ankara 2005.

Demir, R.; *Philosophia Ottomanica (Eski ile Yeni Felsefe Arasında)*, cilt: II, Lotus Yayınları, Ankara 2005.

Demir, R.; *Philosophia Ottomanica (Yeni Felsefe)*, cilt: III, Lotus Yayınları, Ankara 2007.

Demirci, M.; *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

Denkel, A.; "Türkiye'de Felsefe", *Düşünceler ve Gerekçeler: Felsefe Yazıları-I*, Göçebe Yayınları,

Direk, Z.; "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul 2008.

ed-Dânî, E. O.; *el-Muhkem fî Nakd el-Masâhif*, Dımeşk 1960.

el-Bağdadî, A. K.; *el-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çeviren: E. Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991.

el-Bağdâdi, A. K.; *Usûl ed-Dîn*, İstanbul 1346/1928.

el-Cabirî, M. A.; *Arap Aklının Oluşumu*, çeviren: İbrahim Akbaba, İz yayıncılık, İstanbul 1997.

el-Ehwany, A. F.; "*Kindî*", çeviren: Emrullah Yüksel, AÜİF Dergisi, sayı: 9, Erzurum 1990.

el-Endülüsî, E. S.; *Tabakât el-Ümem*, Beyrut 1916.

el-Eş'arî, E. H.; "Kitâb el-Luma' fî er-Red alâ Ehl ez-Zeyg ve el-Bid'a", *The Theology of al-Ash'arî* içinde, neşr. ve trs.: R.J. McCarthy, Beyrut 1952.

el-Eş'ari, E. H.; "Risâle fî İstihsân el-Havz fî ilm Kelâm", *Theology of al-Aşari*, neşr.: R. J. McCarthy, Beyrut 1952.

el-Eş'arî, E. H.; *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çeviren: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.

el-Eş'arî, E. H.; *el-İbâne an Usul ed-Diyane*, tah.: M. H. El-Huseyn, Beyrut 1991.

el-Eşarî, E. H.; *el-İbane ve Usulü Ehli's Sünnet*, çeviren: Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010.

el-Hayyât, E. H.; *Kitâb el-İntisâr ve er-Red alâ İbn er-Râvendî el-Mulhid*, tahkik: Muhammed Hicâzî, Kâhire 1988.

el-Merrâkuşî, A. V.; *el-Mu'cib fî Telhîs Ahbâr el-Mağrib*, Kahire 1324.

en-Nesefî, E. M.; *Tabsîra el-Edille fî Usûl ed-Dîn*, cilt: I, tahkik: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1993.

en-Nîsâbûrî, E. R.; el-Mu'tezilî, *el-Mesâ'il fî el-Hilâf beyn el-Basriyyîn ve el-Bağdadiyyîn*, tahkik: Rızvân Seyyid ve diğeri, Beyrût 1979.

Erdem, H.; *Felsefenin Işığında Tartışmalar*, Arma 1 Yayınları, Ankara 2007.

er-Râzî, E. B.; *es-Sîre el-Felsefiyye*, nşr.: P. Kraus, Beyrut 1999.

er-Râzî, E. B.; *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, Resâ'il Felsefiyye, nşr.. P. Kraus, Beyrut 1982.

er-Râzî, E. B.; *A'lâm en-Nübüvve*, neşr.: Salah es-Savi-Gulam Rıza Avani, Tahran 1977.

es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûl ed-Dîn*, tah.: Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 1995.

es-Sealibî, E. M.; *Adab'ul-Mülük (Hükümdarlık Sanatı)*, çeviren: Sait Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

es-Suyutî, C.; *el-Itkan Fi Ulûm el-Kur'ân*, cilt: I, Mısır 1368.

es-Sülemî, E. A.; *Tasavvufun Ana İlkeleri*, çeviren: Süleyman Ateş, AÜ Basımevi, Ankara 1981.

eş-Şafîi, H. M.; *Kelâma Giriş*, çeviren: Süleyman Akkuş, Değişim Yayınları, İstanbul 2009.

et-Tâvil, T.; *Kıstâs es-Sırât ed-Dîn ve el-Felsefe*, Kahire 1979.

Eusebius, *Kilise Tarihi (İncil'den Dördüncü Yüzyıla Hıristiyanlık)*, çeviren: Furkan Akderin, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul 2010.

ez-Zencânî, E. A.; *Târih el-Kur'ân*, Beyrut 1969.

Fahri, M.; İslam Ahlâk Teorileri, çeviren: M. İskenderoğlu-A. Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.

Fahri, M.; *İslâm Felsefesi Tarihi*, çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.

Fahri, M.; *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufu*, çeviren: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çeviren: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla (İdeal Devlet)*, çeviren: Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul 2011.

Fârâbî, *Erâ Ehl el-Medîne el-Fâdıla*, Beyrut 1995.

Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, Beyrut 1994.

Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm*, çeviren: Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul 1990.

Fârâbî, *Kitâb el-Cem' Beyn Re'yey el-Hakîmeyn*, Beyrut 1997.

Fârâbî, *Kitâb el-Hurûf*, metin ve çeviri bir arada, çeviren: Ö. Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2008.

Fârâbî, *Maâni'ül Akl*, çeviren: H. Ziya Ülken, Farabi, Kanaat Kitabevi, Ankara, trsz.

Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsîl es-Sa'ade)*, çeviren: Hüseyin Atay, Farabi'nin Üç Eseri, AÜİF Yayınları, Akara 1974.

Fârâbî, *Risâle Fîmâ Yenbağî en Yukaddeme Kalbe Te'allum el-Felsefe*, çeviren: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

Fârâbî, *Şeriat el-Yakîn*, neşreden: Mubahat Türker, DTCFFAE Dergisi, cilt: I, TTK Basımevi, Ankara 1969.

Fârâbî, Tahsi es-Saade, tah.: Ali Ebu Mulhim, Beyrut 1995.

Fârâbî, *Uyûn el-Mesâ'il fî el-Mantık ve Mebâdî' el-Felsefe el-Kadîme*, Kahire 1910.

Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, International Institute of Islamic Thought, Washington, D.C., 1982.

Feuerbach, L.; *Hıristiyanlığın Özü*, çeviren: Devrim Bulut, Öteki Yayınları, Ankara 2004.

Filiz, Ş.; *İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi (İlk İslam Hümanistleri)*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2011.

Foucault, M.; *Hapishanenin Doğuşu*, çeviren: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara 2006.

Freely, J.; *Işık Doğudan Yükselir (İslam Biliminin Batı Dünyasının Şekillenmesine Katkıları)*, çeviren: G. Çağalı Güven, Doğan Kitap, İstanbul 2014.

Fuadel-Ehvani, A.; "İbn Rüşd", *İslam Felsefesi Tarihi*, cilt: II, çeviren: İlhan Kutluer, İnsan Yavınları, İstanbul 1990.

Gardet, L.; İslâmda Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?, çeviren: Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İBÜ Yayınları, İstanbul 2013.

Gardet, L.; Anawati G. *İslam Teolojisine Giriş (Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi)*, çeviren: Ahmet Arslan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015.

Gazzâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü (Fedâihu'l Bâtınıye/El-Mustazhirî)*, çeviren: Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993

Gazzâlî, *Minhâc el-Ârifîn*, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: I, Beyrût 1986.

Gazzâlî, Mişkât el-Envâr, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986.

Gazzâlî, *Mîzân el-Amel*, tahkik: S. Selîm el-Bevvâb, Beyrût 1986.

Gazzâlî, *Ravza et-Tâlibîn ve Umde es-Sâlikîn*, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986.

Gazzâlî, el-İktisâd fî el-İ'tikâd, tah.: İ. Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Nûr Matbaası, Ankara 1962.

Gazzâlî, *el-Maksad el-Esnâ fî Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, tahkik: Ahmed Kabbânî, Beyrût, tarihsiz.

Gazzâlî, *el-Munkiz min ed-Dalâl*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1984.

Gazzâlî, el-Mustesfâ min İlm el-Usûl, cilt: I, Mısır 1322.

Gazzâlî, *er-Risâle el-Ledünniyye*, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: I, Beyrût 1986.

Gazzâlî, et-Tibr el-Mesbûk fi Nasihat el-Mulûk, Mısır trs..

Gazzâlî, *Eyyuhâ el-Veled*, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: I, Beyrût 1986.

Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam Ve'z-Zendeka (İslamda Müsamaha)*, çeviren: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınlan, İstanbul 1990.

Gazzâlî, Felsefenin Temel İlkeleri (Makasıd el-Felâsife), çeviren: Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara 2001, s. 36.

Gazzâlî, *Hulâsa et-Tasânîf fî et-Tasavvuf*, Mecmu'a er-Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt: IV, Beyrût 1986.

Gazzâlî, *İhyâ', Ulûm ed-Dîn*, cilt: I, Beyrut, trs..

Gazzâlî, *Kimya-yı Saâdet*, çeviren: A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1979.

Gazzâlî, *Me'âric fî Medarici Ma'rife en-Nefs*, Beyrut 1986, s. 89; *Faysal et-Tefrika*, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî içinde, cilt:I, Beyrût 1986.

Gazzâlî, *Mi'râc es-Sâlikîn*, Mecmu'a Resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî, cilt: III, Beyrût 1986.

Gazzâlî, *Mihekk en-Nazar*, tah.: Refik el-Acem, Beyrût 1994.

Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife, tahkik: Maurice Bouyges, Beyrut 1927*.

Goichon, A. M.; *İbn Sînâ, Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çeviren: İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993.

Gökberk, M.; "Macit Gökberk'le Konuşma", *Felsefe Yazıları*, 1. Kitap, Yazko, 1982.

Gökbulut, S.; "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri", *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 19, 2007.

Gölcük, Ş.; *İslâm Akaidi*, Esra Yayınları, Konya 1994.

Gutas, D.; *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev.: Lütfü Şimsek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.

Günay, M.; "21. Yüzyılda Türkiye'de Felsefe Yapmak", *Kimin İçin Felsefe*, ed.: B. Çotuksöken-S. iyi, Heyemola Yayınları, İstanbul 2006.

Hacımüftüoğlu, H.; *Kral Tanrı/Allah'ın Krallığı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

Hacımüftüoğlu, H.; *Türkçe Kur'an Tercümelerinde Metot Sorunu*, AÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.

Hanefî, H.; "Teoloji mi, Antropoloji mi?", çeviren: M. S. Yazıcıoğlu, *AÜİF Dergisi*, cilt: 23, Ankara 1979.

Harezmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, tahkik: Osman Halil, Mısır 1930..

Haskins, C. H.; *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cleveland 1957.

Hilav, S.; *100 Soruda Felsefe*, Gerçek Yayınları, İstanbul 1970.

Hobbes, *Leviathan*, çeviren: S. Lim, YKR Yayınları, İstanbul 1995.

Hoodbhoy, P.; *İslam ve Bilim*, çeviren: Eser Birey, Cem/Kültür, İstanbul 1993.

Horkheimer, M.; *Akıl Tutulması/The Eclipse of Reason*, çeviren: O. Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 1986.

Hunke, S.; *Batı'yı Aydınlatan Doğu Güneşi*, çeviren: Işık Soner, Kaynak Yayınları, İstanbul 2008.

Hunt, J.; *The Renaissance*, Routledge, London and Newyork, 199.

Irwin, R.; *Oryantalistler ve Düşmanları*, çeviren: Bahar Tırnakçı, YKY, İstanbul 200

İbn Arabî, *Fususu'l-Hikem*, çeviren: Nuri Gencosman, MEB Yayınları, İstanbul 1992.

İbn Bacce, *Resâ'il İbn Bâcce el-İlahiyye*, neşr.: Macid fahri, Beyrut 1991.

İbn Bâcce, *Tedbîr el-Mütevahhid*, Tunus 1994.

İbn Ebi Useybia, *Uyûn el-Enbâ*, neşr.: A. Müller, cilt: I, Kahire 1882.

İbn el-İbrî, *Tarih Muhtasar el-Düvel*, Beyrut 1980.

İbn el-Kıftî, *Târîh el-Hukema*, tah.. J. Lippert, Leipsizng 1908.

İbn Fahreddin, R.; *İslam Filozofu İbn Rüşd*, Haz.: Remzi Demir, Gündoğan Yayınları, Ankara 1997.

İbn Fûrek, E. B.; *Mücerred Makâlât eş-Şeyh Ebî el-Hasan el-Eş'arî*, tah.: Daniel Gımaret, Beyrut 1987.

İbn Furek, *Kitâb el-Hudûd fî el-Usûl*, Beyrut 1999.

İbn Furek, *Mücerred Makalat eş-Şeyh Ebu el-Hasan el-Eşari*, tah.: D. Gımaret, Beyrut 1987.

İbn Haldun, *Mukaddime*, cilt: II, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.

İbn Hallikan, *Vefayât el-Ayan*, Kahire 1290.

İbn Hindû, *Mukaddimât min er-Risâle el-Müşevvika fi el-Felsefe*, İbn el-Hindû içinde, Ürdün 1995.

İbn Hişam, *Siret en-Nebeviye*, cilt: I, Kahire 1936.

İbn Meymûn, *Dalâlât el-Hâirîn*, neşr.: H. Atay, Ankara 1975.

İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, çeviren: Abdulkadir şener ve diğerleri, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2013.

İbn Nedîm, *Kitâb el-Fihrist*, Kahire, trs..

İbn Rüşd, "el-Keşf", *Felsefe-Din İlişkileri*, haz.: S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2015.

İbn Rüşd, "ez-Zamime", çeviren: Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l Makâl, el-Keşf an Minhâcil'l-Edille)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.

İbn Rüşd, "Fasl'l-Makal", *Felsefe-Din İlişkileri*, haz.: S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2015.

İbn Rüşd, *Hel Yettesıl bi el-Akl el-Heyûlânî el-Akl el-Fa'âl ve hüve Mültebis bi el-Cism*, neşr.: Fuad el-Ehvani, Telhis Kitâb en-Nefs, Kahire 1950.

İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çeviren: M. Hilmi Özev, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2011.

İbn Rüşd, *Tefsîr mâ Ba'd et-Tabi'a*, cilt: III, Beyrut 1938.

İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt* (Tutarsızlığın Tutarsızlığı), cilt: I-II, çeviren: Kemal Işık-Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1998.

İbn Rüşd, *Telhîs el-Âsâr El-Ulviyye*, thk. C. Alevi, Mağrib 1994.

İbn Rüşd, *Telhîs Kitâb el-Kıyâs*, thk. M. Kâsım, Kahire 1983.

İbn Salah, *Fetavâ İbn Salah*, Beyrut 1986.

İbn Seb'în, *Büdd el-Ârif*, Beyrut 1978.

İbn Sina, *Aşk Risalesi*, çeviren: Ahmet Ateş, İstanbul 2002.

İbn Sîna, *Avicenna's De Anima*, neşr.: Fazlur Rahman, Oxford University Press, 1970.

İbn Sina, *en-Necât*, çeviren: Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.

İbn Sînâ, *er-Risâle el-Arşiyye fî Hâik et-Tevhîd ve İsbât en-Nübüvve*, tahkik: İ. Hilal, Kahire, trs..

İbn Sînâ, fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye, *Tis'u Resâ'il*, Kahire 1908.

İbn Sînâ, *Hay Bin Yekzân*, çeviren: M. Ş. Yaltkaya ve Babanzade Naim, YK Yayınları, İstanbul 1996.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, çeviren: Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005.

İbn Sina, *Risaletü't-Tayr*, İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

İbn Sina, *Ruh Kasidesi*, çeviren: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Metinler, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

İbn Sînâ, Şifâ, *Metafizik*, cilt: I, haz.: E. Demirli-Ö. Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

İbn Sînâ, *Uyûn el-Hikme*, neşr.: A. Bedevi, Beyrut 1993.

İbn Teymiye, *er-Redd alâ el-Mantıkıyyûn*, Bombay 1949.

İbn Teymiye, *İman Üzerine*, çeviren: Salih Uçan, İstanbul 2002.

İbn Tufeyl, *Hay Bin Yekzân*, çeviren: M. Ş. Yaltkaya ve Babanzade Naim, YK Yayınları, İstanbul 1996.

İbn'ül Arabi, M.; *el-Futuhât el-Mekkiyye*, haz.: Nihat Keklik, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

İhvân es-Safâ, *Resâ'il İhvân es-Safâ*, neşr.: B. Bustani, cilt: I, Beyrut 1957.

İnam, A.; "*Türkçe Felsefe Yapılır.*" http://www.hurriyet.com.tr/turkce-felsefe-yapilir-27844167

İnam, A.; "*Türkiye'de Felsefeyi Değerlendirme Konuşmalarından Biri*", http://www.phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/degerlendirme.htm (2003).

İnam, A.; "Ülkemizde Cumhuriyet Döneminde Felsefenin Yaşama Dünyasından Beslenmesi Üzerine", *Türkiye'de Felsefenin Geleceği ve Geleneği*, İstanbul 2012.

İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi, sayı: I, İnkılâb Yayınları, İstanbul 1995.

Kafadar, O.; "Felsefe Öğretiminin Türk Eğitim Sistemine Girişi ve Tarihsel Gelişimi", *AÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, cilt: 27, sayı: 1, 1994.

Kafadar, O.; "1933 Üniversite Reformu'nun Felsefe Eğitimine Etkisi", *Felsefe Dünyası*, sayı: 31, 2000.

Kafadar, O.; *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Kara, M.; *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2990.

Karakuş, R.; *Felsefe Serüvenimiz*, Seyran Yayınları, İstanbul 1995.

Karlığa, B.; "İbn Rüşd: Hayatı, Temel Fikirleri ve Etkileri", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 156, İstanbul 2007.

Karlığa, B.; *İslam Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İstanbul 1979.

Kaya, M.; *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.

Kaya, M.; *İşrâkiyye*, TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt: XII, İstanbul 2001.

Kaya, M.; *Kindî'nin Hayatı*, (Kindî'nin Felsefî Risâleler'in önsözü içerisinde), İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Keklik, N.; *İbnü'l Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, KB Yayınları, Ankara.

Kindî, Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine (Risâle fî Kemmiyyeti Kütübi Aristûtâlîs ve mâ Yehtâcu ileyhi fî Tahsili'l-Felsefe), çeviren: Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Kindî, *el-Fâ'il el-Hakk el-Evvel et-Tâm ve el-Fâ'il en-Nâkıs Ellezi Huve bi el-Mecâz*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye içerisinde, tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978.

Kindî, *el-İbâne an el-İlle el Karîbe li el-Kevn ve el-Fesâd*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye içerisinde, tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978.

Kindi, *Felsefi Risaleler*, çeviren: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Kindi, *Fi Kemiyye Kütüb Aristû*, Resail el-Kindi el-Felsefiyye, tah.: Ebu Ride, Kahire 1950.

Kindî, *Kitâb el-Kindî fî Felsefe el-Ûlâ*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye içerisinde, tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978.

Kindi, *Riâle fî Mâhiye en-Nevm ve er-Rü'yâ*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye içerisinde, tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978.

Kindi, *Risâle fî el-Akl*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye içerisinde, tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978.

Kindi, *Risâle fî Hudûd el-Eşyâ ve Rusûmihe*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye içerisinde, tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978.

Kindi, *Risâle fî Kemmiyye Aristûtâlîs ve mâ Yuhtâc fî Tahsîl el-Felsefe*, Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye içerisinde, tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978.

Kindi, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, neşr.: A. Bedevi, Resâ'il el-Felsefiyye içinde, Bingazi 1973.

Klein-Franke, F.; "*Kindi*", çeviren: Ş. Öçal ve H. T. Başoğlu, İslâm Felsefesi Tarihi içinde, cilt: I, ed. S. H. Nasr ve O. Leaman, Açılım Kitap, İstanbul 2007.

Koyre, A.; "Yeniden Doğuşun Bilimsel Katkısı", *Bilim Tarihi Yazıları*, çeviren: K. Dinçer, Tübitak, Ankara 2000.

Koyre, A.; *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çeviren: K. Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.

Kraemer, J. L.; *Humanism in the Renaissance of Islam ve Philosophy in the Renaissance of Islam: Ebu Sulayman al-Sijistani and His Circle.*

Kranz, W; *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çeviren: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1994.

Kuçuradi, İ.; "*Türkçe ile Felsefe Yapılabilir.*" http://www.hurriyet.com.tr/turkce-felsefe-yapilir-27844167

Kumeyr, Y.; *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çeviren: F. Olguner, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.

Kurtoğlu, Z.; *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.

Kuşpınar, B.; *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1995.

Kutluer, İ.; "*İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar*", Bilgi, Bilim ve İslam II, İslam İlimleri Araştırma Vakfı, İstanbul 1992.

Kutluer, İ.; *Akıl ve İtikad*, İstanbul 1996.

Kutluer, İ.; *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayınları, İstanbul 2012.

Kutluer, İ.; *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Laertios, D.; *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren: Candan Şentuna, YK Yayınları, İstanbul 2007.

Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Eleştirisi*, cilt: I, çeviren: Ahmet Arslan, Gündoğan Yayınları, Ankara 1990.

Lapidus, I. M.; *İslâm Toplumları Tarihi*, cilt I, çeviren: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.

Lewis, B.; "Some Observations on the Signification of Heresy in the History of Islam", *Studia Islamica I*, 1953.

Lewis, B.; *Tarihte Araplar*, çeviren: H. Dursun Yıldız, Edebiyat Fakültesi Yayınevi, İstanbul 1979.

Macit, M.; "Büyük Yorumcu İbn Rüşd", *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Sayı: 156, İstanbul 2007.

Maverdi, *el-Ahkamus's-Sultaniyye*, çeviren: Ali şafak, Bedir Yayınları, İstanbul 1994.

Medkûr, İ.; "Fârâbî", *Islam Düşünce Tarihi* içinde, cilt: II, çeviren: Osman Bilen. İnsan Yayınları, Istanbul 1990.

Mez, A.; *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti (İslam'ın Rönesansı)*, çeviren: S. Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

Michelet, J.; *Rönesans*, çev.: K. Berker, Cumhuriyet Yayınları, 1998.

Mulhim, E. A.; *el-Felsefe el-Arabiyye: Müşkilât ve Hulûl*, Beyrut 1994.

Nasr, S. H.; *Science and Civilization in Islam*, New American Library, Inc., New York, 1968.

Nicholson, R. A.; "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", çeviren: Abdullah Kartal, *UÜİF Dergisi*, sayı: 7, cilt: 7.

Nutku, U.; "Felsefe Bölümlerinde İlahiyatın Felsefe İle Karıştırılması", *Eğitim, Bilim, Toplum*, sayı: 34, 2012.

Öktem, Ü.; "Dârü'l-Fünun'da Felsefe", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, sayı: 10, 1999.

Öner, N.; *Klasik Mantık*, AÜİF Yayınları, Ankara 1982.

Özlem, D.; *Türkiye'de/Türkçe Felsefe Üzerine Düşünceler*, yay. haz.: Cüneyit Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2009.

Peker, H.; "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 18, sayı: 1, 2009.

Peker, H.; "İbn Sînâ'nın Bilimler Sınıflaması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 9, 2000.

Poper, K. R.; *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London 1972.

Rahman, F.; *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çeviren: Ö. Ali Yıldırm-M. Ata Az, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Rahman, F.; *Ana Konularıyla Kur'an*, çeviren: Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1993.

Rahman, F.; *İslam ve Çağdaşlık (Fikrî Bir Geleneğin Değişimi)*, çeviren: A. Açıkgenç-M. H. Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996.

Rahman, F.; *İslam*, çeviren: M. Dağ-M. Aydın, Selçuk yayınları, Ankara 1993.

Rosenthal, F.; *Ahmed b. At-Tayyip as-Sarahsi*, New Haven 1943.

Sarıkavak, K.; "İbn Teymiyye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar", *Felsefe Dünyası*, sayı: 24, Bahar 1997.

Sarıkçıoğlu, E.; "Felsefe ve İlahiyat", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 5, 2008.

Sarıoğlu, H.; *Ortaçağ Felsefesi II*, AÜAÖF Yayınları, Eskişehir 2011.

Sayılı, A.; "Ortaçağ İslam Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)", *DTCFFAE Dergisi*, cilt: I, Ankara 1963.

Schacth, J.; İslam Hukukuna Giriş, çeviren: M. Dağ-A. Şener, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1986.

Sevuk, İ. H.; *Tanzimattan Beri Edebiyat Tarihi-I*, İstanbul 1942.

Soykan, Ö. N.; *Türkiye'den Felsefe Manzaraları II*, Küyerel Yayınları, İstanbul 1998.

Stroumsa, S.; *İbn el-Ravendî ve Şaşırtıcı Kitabı "Zümrüd'in Kitabı"*, Bilim ve Ütopya Dergisi, sayı: 194, Ağustos 2010.

Subkî, *Tabakât eş-Şafi'iyye*, cilt: I, Kahire 1906.

Suhreverdî, *Avarifü'l-Maarif (Tasavvufun Esasları)*, çeviren: Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1989.

Suhreverdî, *Hikmetü'l-İşrak (İşrâk Felsefesi)*, çeviren: Tahir Uluç, İz Yayınları, İstanbul 2009.

Suhreverdi, *Kitâb et-Telvihât el-Levhiyye ve el-Arşiyye*, nşr.: H. Corbin, Tahran 1373.

Sunar, C.; *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1980.

Sunar, C.; *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yayınları, Ankara 1978.

Şaban, Z.; *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çeviren: İ. Kafi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara 1990.

Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çeviren: Mehmet Dalkılıç, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

Taftazânî, Şerh el-Akâ'id en-Nesefiyye, tah.: M. Adnan Derviş, basımyeri ve tarihi yok.

Tevhidî, *el-İmtâ ve el-Muanese*, tah.: Ahmed et-Tuveylî, Tunus 1982.

Tevhîdî, *el-İmtâ' ve el-Müânese*, cilt: II, nşr.: A. Emin-A. ez-Zeyn, Kahire 1953.

Tevhidî, *el-Mukabesât*, Mısır 1929.

The Spiritual Physick of Rhazes, Önsöz, trs.: A. J. Arberry, London 1950.

Thilly, F.; *Felsefe Tarihi*, cilt: I, çeviren: İ. Şener, Sitem Yayınları, İstanbul 1995.

Tirmizî, *Sahîh*, cilt: II, İstanbul 1292.

Toderini, G.; *Türklerin Yazılı Kültürü*, çeviren: Ali Berkaya, YKY, İstanbul 2003.

Toktaş, F.; *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013.

Topaloğlu, B.; *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981.

Topdemir, H. G.; *Farabi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.

Turan, A.; *İslam Mezhepleri Tarihi*, Samsun 1993.

Turhan, K.; *Âmirî ve Felsefesi*, MÜİF Yayınları, İstanbul 1992.

Türker, M.; *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, TTK Basımevi, Ankara 1956.

Türkiye'de/Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar, yay. haz.: M Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2009.

Uludağ, S.; "İbn Rüşd'ün Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Din-Felsefe İlişkisi", *Din-Felsefe İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.

Uysal, E.; *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul 1998.

Ülken, H. Z.; *Türk Tefekkürü Tarihi*, YKY, İstanbul 2011.

Ülken, H. Z.; *İslâm Düşüncesi (Türk Düşünce Tarihi Araştırmalarına Giriş)*, Doğubatı Yayınları, İstanbul 2015.

Ülken, H. Z.; *İslam Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri*, Cem Yayınları, İstanbul 1993.

Ülken, H. Z.; *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1992.

Ülken, H. Z.; *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, İş Bankası yayınları, İstanbul 2007.

Ülken, H. Z.; *Yeni Zamanlar Felsefesi*, haz.: Hasan Aydın, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2015.

Watt, W. M.; *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çeviren: E.R. Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981.

Watt, W. M.; *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*, çev.: Hanefi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir 1989.

Watt, W.M.; "*The Political Attitudes of the Mu'tazilah*", Jurnal ol the Royal Asitaic Society, 1963.

Wensinck, A. J.; *The Muslim Creed (Its Genesis and Histrorical Development)*, Cambridge University Press, London 1965.

Wolfson H. A.; *Kelâm Felsefeleri*, çeviren: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Wolzer, R.; *Grek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, Harvard Universty Press, Cambridge 1962.
Yıldırım, C.; *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.
Yılmaz, K.; *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ebsar Neşriyat, İstanbul 1994.
Zeydan, C.; *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, cilt: III, çeviren: Zeki Meğamiz, İstanbul 1330.



Hasan Aydın

İSLAM KÜLTÜRÜNDE FELSEFENİN KRİZİ ve AYDINLANMA SORUNU

Tarihsel veriler, felsefi düşünce ile kültürlerin 'sürekli aydınlanması' arasında, köklü bir ilişkinin olduğunu gösteriyor. Bir kültürde, felsefi düşünce bir biçimde kök salabiliyorsa, o kültürde belli bir aydınlanma süreci yaşanmakta, felsefi düşünce krize girdiğinde ya da kötürümleştiğinde, bir bütün olarak kültür dinamizmini yitirmekte, durağanlaşmakta ve bir süre sonra da kendini yeniden üretemez hale gelmektedir.

Neden böyledir? Kuşkusuz sorunun yanıtı, üretim ilişkilerine ve toplumsal yapıya değin uzanan karmaşık çözümlemeleri gerektirmekle birlikte, ilk bakışta şunları söylemek olasıdır: Felsefi düşüncede öne çıkan sorun odaklı eleştirel yaklaşım, hakikati buldum diyen dogmatik düşünceleri saf dışı etmekte, farklı düşüncelerin, karşıt savların serbestçe tartışılabileceği demokratik bir ortamın oluşumuna katkı sağlamakta, kavramsal çözümlemeler ve mantıksal uslamlamalar yoluyla var olan düşüncelerin kritik edilmesine olanak sağlamakta, daha da önemlisi, bilgi ve değer üretiminin önündeki engelleri kaldırmaktadır.

Doç. Dr. Hasan Aydın'ın bu yapıtı, felsefenin İslam kültüründeki yazgısını, temel yapısal sorunlarını da dikkate alarak tarihsel-eleştirel yöntemle irdelemekte; tarihsel süreçte gözlemlenen felsefeye yönelik çatışma ve gerilim hattını, eleştirel bir perspektifle ortaya koymaktadır. Bu bakımdan yapıtın, felsefenin İslam kültüründe geçmişte başına gelenlerin, modern dönemde de gelmemesi için bir uyarı niteliği taşıdığı söylenebilir.

ISBN 978-605-5888-50-3