

# İSLAM DÜNYASINDA BİLİM VE FELSEFE: YÜKSELİŞ VE DURAKLAMA

**Dr. Hasan Aydın**

Uygarlık ve bilim tarihçileri, Doğu'da İslam dinini benimseyen toplumlarca, doruğuna IX-X. yüzyıllarda ulaşan, güçlü bir uygarlığın kurulduğunu ve bu uygarlığın döneminde bilimin öncülüğünü üstlendiğini belirtirler. Avrupa-merkezciliğe alternatifler oluşturmaya çalışanlar ile bu başarıların altyapısını görmezden gelip, onu bütünüyle İslam dininin bilgiye vurgusu ve hoşgörüsüne bağlamaya çalışanların abartıları bir kenara bırakılırsa, ortaçağ İslam dünyasında, anılan dönemlerde bilim ve felsefe alanında belli bir başarının varolduğu görülür. Bu başarı bir mucize değildir; çünkü geçmiş bilim ve düşün gelenekleriyle bağlantıları, ekonomik ve toplumsal temelleri gösterilebilir. Kanımızca, söz konusu bağlantılar ile ekonomik ve toplumsal temeller, tarihsel süreç içerisinde din-felsefe, din-bilim ilişkisine dayalı önemli sorunlar doğurmuş; bu sorunlar bilimi olurlu kılan koşulları yok etmeye yönelmiştir. Bu nedenle, İslam dünyasında, bilimin duraklaması sorununu ele alırken onun doğuşunu sağlayan tarihsel koşullara ilişkin bir çerçeve çizmek zorunludur. Hiç kuşkusuz, bu çerçeve, İslamın doğuş ve yayılışını hesaba kalmalıdır.

## **İslamın Doğuşu ve İlk Tartışmalar:**

İslam, VII. yüzyılda, göçebe yaşam biçiminin yeni terk edildiği ve ticaret aristokrasisinin henüz kökleşmeye başladığı Mekke'de, toplumsal sorunlarla diyalektik bir ilişki içerisinde doğmuştur. Bu durum, İslam dinsel bildirilerinin, gelenekte inış nedeni (*sebeb-i nüzûl*) diye bilinen, olgu-kültür diyalektiği içerisinde, yirmi üç yıl gibi uzun bir zaman diliminde oluşmasına neden olmuştur.<sup>1</sup> Öyle anlaşılıyor ki, uzun bir süreçte olaylarla ilinti içerisinde ortaya çıkma, İslam dinsel bildirilerinin kuramsal çatısını etkilemiş; onu, önemli ölçüde sistemsel bütünlükten yoksun kılmıştır.

İslam dinsel bildirileri, başlangıçta, toplumun genel sorunlarıyla iç içe olan, ahlaksal ve dinsel sorunlara yönelmiş gibi görünmektedir. Nitekim Kur'an'ın Mekke dönemine ait ayetleri, Tanrı'nın birliği, O'na ortak koşmanın yanlışlığı, geçmişe körü körüne bağlılığın yersizliği, ahlaksal öğütler vermeyi erekleyen peygamber öyküleri, kıyamet, hesap günü, öldükten sonra yaşam, ticarî yaşamda yapılan yolsuzluklar, köle, cariye, yetim ve yoksul gibi sınıfların talepleri ve peygambere karşı yöneltilen itirazlar ve yanıtlarını içermektedir. Bu durumlar, oldukça çarpıcı, edebî gücü yüksek, şiirsel ve özlü bir dille ifadelendirilmiştir.<sup>2</sup> İslam peygamberi Hz. Muhammed'in, tarımla geçinen Medine'ye göç etmesi ve orada önce hakem, sonra da devlet başkanı olması sonucu, Kur'an'ın ayetleri, dinsel ve ahlaksal içeriğe ek olarak, siyasal ve hukuksal bir içerik de kazanmıştır. Nitekim, Kur'an'ın Medine dönemine ait ayetleri, şeriatın ortaya konulması ve uygulanması, toplu ibadetler, insanlar arası ilişkiler (*mu'âmelât*) ve bunlardan doğan yasal sorunlar, savaş (*cihâd*), bireye ve devlete karşı işlenen suçlar ve cezaları (*hudûd*), miras taksimi (*ferâ'iz*), inanmadıkları halde inanmış gibi görünenler, Yahudiler ve onların İslam toplumuna ve devletine

<sup>1</sup> Bkz. el-Vahidî, **Esbâb-ı Nüzûl**, çeviren: Necati Tetik ve Necdet Çağıl, İhtar Yayıncılık, Erzurum 1994, ss. 9 vdd.; Abdulfettah el-Kâdî, **Esbâb-ı Nüzûl**, çeviren: Salih Akdemir, Fecr Yayınları, Ankara 1996, ss. 13 vdd..

<sup>2</sup> Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı (Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine)**, çeviren: M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001, ss. 102 vdd..

yönelik entrikaları üzerinde yoğunlaşır.<sup>3</sup> Medine sözleşmesinde de görebileceğimiz bu siyasal ilgi,<sup>4</sup> kısa sürede, kabile düzeni içinde yaşayan Arapları, Tanrı odaklı bir metafizik düşünce ve bu metafizik düşünceden esin alan, ortak ekonomik, siyasal ve düşünsel ideal etrafında birleştirmiştir. Bu birleşme, hukuksal-siyasal bir yapılanmayı beraberinde getirdiği için, önceleri, Hz. Muhammed'e karşı duran tüccar aristokrasisi, ticaret hayatını ve ticarî seferleri garanti altına alabileceği ve ticarî seferleri olumsuz yönde etkileyen kabile talancılığına son verebileceği düşüncesiyle, İslamî idealle uzlaşmıştır. Böylece, Hz. Muhammed'in, Medine'ye yerleşince kurduğu, Medine İslam Devlet'i, göç etmeye zorlandığı, Mekke'yi ve oradakilerin zihinlerini fethedince, bütün Arap kabilelerinin sempatisini kazanmış ve Arap kabileler birliğini kurmayı başarmıştır.

Tarihçilere bakılırsa, Hz. Muhammed'in, Üsâme komutasında hazırladığı ordu aracılığıyla, Suriye'ye, yani dışa açılmayı tasarladığı bir zamanda ölümü,<sup>5</sup> oluşturduğu kabileler birliğini dağılma tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştır. İslamın anılan kuruluş aşamasından sonraki en ilerici hamlelerinden birisi, bu birliği korumak için, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in bulunduğu çözümde yatmaktadır. Birlikten kopmak isteyenlerin anlaşma yapan taraflardan birisi, yani Hz. Muhammed öldüğü için, eski gelenekleri uyarınca, anlaşmanın bittiğini ileri sürüp, zekat vermeyi reddetmeleri, sorunun temelde ekonomik olduğunu göstermektedir.<sup>6</sup> Aynı zamanda, birlikten kopmak isteyenlerin, kabile düzenine geri dönmeyi arzuladıkları ve Hz. Muhammed'in kurduğu siyasal yapıyı iyi kavrayamadıkları anlaşılmaktadır. Bu arada, birlikten kopmak isteyen kabilelerin içinde, bunu meşrulaştırmak için peygamberlik iddiasında bulunanların da çıktığını anımsatmalıyız.<sup>7</sup>

İlk halifeler, ekonomik nedenler yüzünden birlikten kopma girişimlerini engellemek amacıyla, Hz. Muhammed'in hazırladığı Üsâme ordusu ile isyancıları ve birlikten kopmak isteyenleri, Bizans ve Sasanilerin topraklarına yönlendirmişlerdir. Böylece İslamı, Arabistan ve çöl ortamından çıkartıp, Müslümanlara zenginlikler ve engin bir kültürel miras bahşeden fetih hareketleri başlamıştır.<sup>8</sup> Bizans ve Sasaniler arasındaki asırlık çekişmelerin, bu iki devleti yıpratmış olması, söz konusu devletlerde yaşayan halkların, savaş ve siyasal karmaşadan duydukları yılgınlıklar, Müslüman fatihlerin işini kolaylaştırmış; kısa zamanda onları, ticaret yollarının egemeni yapmıştır. Bu suretle Arap fatihler, Hz. Muhammed'in ölümünden yaklaşık bir asır sonra, *'Prenele'ın kuzeyinden, Kuzey Afrika'ya, Irak'ın tamamından Orta Asya'ya ve Pencap'a'*<sup>9</sup> değin uzanan, uçsuz bucaksız toprakların sahibi olmuşlardır.

Fetih hareketleri, henüz örgütlenme ve yapılanma içerisinde olan İslam devletini, iki önemli sorunla karşı karşıya bırakmıştır. Bunlardan ilki, ele geçirilen bölgelerdeki farklı kültürlerle ilişki ve o kültürlerle gösterilen tepkiler ile oralarda yaşayan farklı din mensuplarının İslama yönelttikleri eleştirilerdir. İkincisi ise, İslam devletinin, fetih hareketlerine bağlı olarak imparatorluklaşma sürecine girmesi; toplumsal, siyasal ve kültürel gereksinimlerinin çeşitlenmesidir. Bu iki olgu, anlaşıldığı kadarıyla, İslam dünyasındaki her türden siyasal ve düşünsel gelişmenin itici gücü olmuştur. Fetih hareketlerinin İslam kültür ve uygarlığındaki etkisini kavrayabilmek için Macit Fahri'nin şu deyişlerine kulak vermek yeterlidir:

<sup>3</sup> Bkz. Celâleddin es-Suyûtî, **Muhtasar el-İtkân fî Ulûm'il-Kur'ân (Kur'an İlimleri)**, çeviren: Ömer Kara, Ravza Yayınları, İstanbul 1993, s. 60; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, TDV Yayınları, Ankara 1989, ss. 60-61.

<sup>4</sup> Sözleşme metni için bkz. Ali Himmet Berki ve Osman Keskiöglü, **Hatemü'l Enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı**, DİB Yayınları, Ankara 1991, ss. 207-210.

<sup>5</sup> Bkz. Taberî, **Milletler ve Hükümdarlar Tarihi**, cilt: V, çeviren: Z. Kadirî Ugan ve Ahmet Temir, MEB Yayınları, İstanbul 1992, ss. 869 vdd..

<sup>6</sup> Bkz. Ira M. Lapidus, **İslâm Toplumları Tarihi**, cilt I, çeviren: Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, ss. 78-798.

<sup>7</sup> Bkz. Carl Brockelmann, **İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi**, çeviren: Neşet Çağatay, TTK Yayınları, Ankara 1992, ss. 37 vdd..

<sup>8</sup> Bkz. Ira M. Lapidus, **age.**, ss. 77 vdd..

<sup>9</sup> W. Montgomery Watt, **Gazâfî Hakkında Bir Araştırma**, s. 5.

“(Fetih hareketleri ve) Arap aydınlarının ele geçirilen bölgelerin eski bilimlerine ilgisi olmasaydı, herhangi bir düşünsel gelişmenin olması ya da devam etmesi çok zor veya imkansız olurdu.”<sup>10</sup>

Daha dört halife döneminde ele geçirilen, Mısır, İran, Irak ve Suriye gibi bölgelerin, gelişmiş bir kültürel birikimleri vardı ve bu birikimler, bilindiği kadarıyla, Eski Yunan, Hint, İran vb. düşün gelenekleriyle iç içeydi; fakat dinsel bir çerçeveye oturtulmuşlardı. Bu olgunun altını çizen İra M. Lapidus, anılan bölgelerde yaygın olan dinsel-düşünsel akımlarla ilgili şu saptamayı yapmaktadır:

“Irak’ın bir kısmı ve İran’ın tamamı, Manicilik ve Mazdeccilik gibi mezhepleri de kapsayan Zerdüştlük dinine bağlıydı. Irak’ın diğer parçalarıyla Bizans’ın batı bölgelerinin tamamı, Hıristiyanlığın birkaç değişik şekliyle birine bağlıydı. İslamın gelişiminin arifesinde, Kipti kilisesi Mısır kilisesiydi; Monofizit kilisesi Suriye kilisesiydi; Nasturi kilisesi ise, Irak’ta yaygınlaşmıştı.”<sup>11</sup>

Dört halife devrinde, anılan dinsel içerik yüzünden farklı kültürlerle ilginin, Kur’an’ın ve peygamberin uygulamalarının yeterli olduğuna inanan ve peygamberin kurduğu düzeni bozmak istemeyen kimi sahabelerin dinsel kaygıları yüzünden, olumsuz olduğu görülmektedir. Bu anlayış daha sonraları gelişerek Selefiye adını alacak ve düşünsel alanda her yeniliğe bid’at tanımlamasıyla karşı koyan bir harekete dönüşecektir. Öyle anlaşılıyor ki, o dönemlerde Arap fatihlerini ilgilendiren, sadece ganimet ve fethedilen bölgelerin zenginlikleriydi. Farklı kültürlerle ve onların taşıyıcısı olan kitaplara Arapların ilgisizliğini, Mısır’ın fethiyle, Amr İbn el-Âs’ın ele geçirilen kitapların, ganimet olarak dağıtılıp dağıtılmayacağını Hz. Ömer’e sorduğunda, aldığı yanıt, çok yalın bir biçimde örneklendirmektedir. Rivayete göre, Hz. Ömer şöyle der:

“Eğer kitaplardaki bilgiler, Kur’an’da varsa gereksizdirler; Kur’an’da yoksa geçersizdirler.”<sup>12</sup>

Hz. Ömer’in dilinden söylenen ve fethedilen bölgelerin dinsel-kültürel mirasına kuşkuyla bakan Hicaz bölgesi insanların zihniyetine karşı,<sup>13</sup> Hz. Muhammed’in ölümünden sonra, halifelik ekseninde ortaya çıkan, Emevî-Haşimî çekişmeleri ile Hz. Ali’nin halifeliği ekseninde yapılan tartışmalar İslama yeni giren Kuzeylilerin görüşlerini temellendirmek için İslam öncesi sahip oldukları eski kültürlerine başvurmalarına zemin hazırlamıştır. Tarihsel verilerden anlaşıldığı kadarıyla, İslam toplumundaki ilk muhalefetlerden birini simgeleyen Şîa’nın temel görüşlerini<sup>14</sup> dillendiren ve Yahudi asıllı olduğu ileri sürülen Abd el-Allah İbn Sebe’nin bunda güçlü bir rolü

<sup>10</sup> Macit Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çeviren: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 1.

<sup>11</sup> İra M. Lapidus, **age.**, s. 34.

<sup>12</sup> İbn el-Kıftî, **Târîh el-Hukemâ**, ed.: Lippert, Leipzig 1903, s. 350. Anılan söz, İskenderiye kütüphanesinin yakılması olayı ile ilintili olarak aktarılır. İbn el-Kıftî’ye göre, bu söz, Yaóya en-Naóví olarak da bilinen Johannos Philoponus ile Amr İbn el-Âs arasında geçen konuşmanın bir bölümüdür. Amr, Hz. Ömer’e kitapların ne yapılacağını bir mektupla sorunca, o da anılan sözü içeren bir emir gönderir. İskenderiye kütüphanesinin Müslümanlarca yakılması tartışmalı bir konudur ve üzerinde pek çok spekülasyon yapılmıştır. Örneğin bkz. A. Adnan Adıvar, **Tarih Boyunca İlim ve Din**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, ss. 74-75. Biz burada kütüphanenin yakılmasıyla değil, bir zihniyetle ilgileniyoruz ve bu zihniyet, Kur’an’a uymayan düşüncelerin kuşkuyla karşılanması ve tek başına her sorunu halletmek için onun yeterli olduğu inancındır ve bu inancın ilk dönemlerde yaygın olduğu ve selefi hareket içinde pekişerek geliştiği görülür.

<sup>13</sup> Hicaz bölgesi insanların yeni düşüncelere ve tartışmalara karşı çıkmaları konusunda rivayet edilen pek çok belgeyi A. S. Tritton yorumsuz olarak aktarmaktadır. Bunların en dikkat çekenleri, ‘insanların sahabenin otoritesine dayanarak söyledikleri kabul edilmeli, akla dayanarak söyledikleri hela çukuruna atılmaldır’, ‘ben bir tâbiyim bid’atci değil’, ‘tartışmayınız, tartışma Kur’an’a küfre götürür’, ‘kim dini tartışmaya açık tutarsa, fırkalari çoğaltır’ sözleridir. Bkz. A. S. Tritton, **İslâm Kelâmı**, çeviren: Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1983, ss. 14-17.

<sup>14</sup> Şîa hareketinin doğuşu ve temel düşünceleri için bkz. Marshal G. Hodgson, **How did the Early Shî’a Become Sectarian**, Journal of the Oriental Society, t. 75, 1950, ss. 1 vdd.; W. Ivanow, **Early Shî’ite Movements**, Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. 17, 1941, ss. 1 vdd..

olmuştur.<sup>15</sup> Hz. Osman'ın intikamını alma bahanesiyle maskelenmiş iktidar kavgaları olduğu anlaşılan Cemal ve Siffin savaşları,<sup>16</sup> Şîa hareketinin pekişmesine yol açtığı gibi, aynı zamanda, kendileri gibi düşünmeyenleri günahkar ve kafir sayan, bu nedenle de, öldürülmesini isteyen Hâricîlik hareketinin doğmasına da zemin hazırlamıştır.<sup>17</sup> Anılan akım, Emevîler ve Abbasîler döneminde, sürekli isyan eden, suikastlar düzenleyen ve her gelişmeye karşı çıkan bir eyleme dönüşmüştür. Dört halife döneminde, anılan siyasal karşıtlıklar ve fetih hareketleri ile Kur'an ayetlerinin, önce Hz. Ebû Bekir, ardından da, Hz. Osman döneminde saptanmasının dışında, Hz. Muhammed'in uygulamalarını aşan bir düşünsel etkinliğe rastlanmaz. Öyle anlaşılıyor ki, bu dönemde, salt sözel bir kültür yeterli görülmüş; sahabelerin muhayyilelerini Hz. Muhammed ile yaşadıkları anılar ve bunların yeni yetişenlerle paylaşımı süslemiştir.

### **Emevîler:**

#### **Farklı Kültürlerle İlk İlişkiler ve Sonuçları**

Emevîlerin, 661'de İslam devletinin yönetimine el koymasıyla birlikte, İslam devletinin merkezi Medine'den Suriye'ye taşınmış; böylelikle eski kültürlere tepki duyan peygamberin ve onun kurduğu karizmatik toplumun büyümesini bozmak istemeyen Selefîyenin, devlet ve toplum üzerindeki baskıları, tümüyle yok olmasa da, bir ölçüde kırılmış ve Kuzeylilerin ağırlığı hissedilmeye başlanmıştır. Ancak Selefîye halk inancını temsil ettiği için ana tez olarak varlığını geliştirerek sürdürmüştür. Buna rağmen, Emevîlerle birlikte yönetsel sorunların artması, devletin muhalefet karşısında kendisini koruyabilmek için resmî bir dinsel ideolojiye gereksinim duyması, müslümanlarla İslama direnen diğer din mensupları arasında ortaya çıkan tartışmalar, İslam dinsel bildirilerinin olgu-kültür diyalektiğinde, yirmi üç yılda oluşması sonucu analitik bütünlükten yoksun oluşu ve sistemleştirmeye gereksinim duyması gibi nedenler, sonradan müslüman olan Kuzeylileri ister istemez kendi eski ve gelişmiş kültürlerini bir araç olarak kullanmaya yönlendirmiştir. Çünkü anılan sorunları çözmek için, sözlü kültürün sunduğu materyal ve selefîyeci argümanlar yeterli olmaz bir hale gelmiştir. Kuzeylilerin eli ve İslam devletinin güdülemesi ile yavaş yavaş yazılı ve eklektik bir kültür belirmeye başlamıştır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla erken dönemlerde bu kültürün temelini, Hz. Muhammed'in uygulamaları, Kur'an ayetleri ve bunların basit dinsel zemine dayanan yorumlar ve analogilerle kapsamalarının genişletilmesi oluşturmuştur. Kur'an ayetlerinin yorumlanması ve analogilerle kapsamının genişletilmesi, henüz hayatta olan kimi sahabeler tarafından bid'at olarak algılanmış ve Kuzeylilerin girişimi kimi tepkilerle karşılaşmıştır.<sup>18</sup> Başlangıçta, İslam hukuku (*fıkıh*), İslam din felsefesi (*kelâm*), tasavvuf, Kur'an yorumbilim (*tefsîr*), hadis gibi dalların henüz ayrıışmadığı, hemen her olgunun İslam hukuku (*fıkıh*) kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Ancak Emevîlerin son dönemlerine doğru bu bilimlerde, belli ayrıışmaların başladığı gözlenmektedir. Tarihi verilere bakılırsa, bu ayrıışma ile birlikte, ileriki dönemlerde, söz konusu dallardan en etkili olanı, İslam hukuku (*fıkıh*) ve İslam din felsefesi (*kelâm*) olmuştur.<sup>19</sup> Bu nedensiz değildir; devleti dinsel bir ekseninde örgütlemek için, dini bir hukuka, farklı gurupların ve İslam karşıtlarının eleştirilmesi için de savunmacı, sistemli bir teolojiye gereksinin vardı.

<sup>15</sup> Bkz. A. S. Tritton, *age.*, s. 24; Ahmet Turan, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, Eser Matbaası, Samsun 1993, ss. 18-19; W. Montgomery Watt, **Shî'ism Under the Umayyads**, Journal of the Royal Asiatic Society, 1960, s. 159.

<sup>16</sup> Bkz. Carl Brockelmann, *age.*, ss. 55-56.

<sup>17</sup> Bkz. W. Thomson, **Khârijitism and Khârijîtes**, Macdonald Presentation Volume, Chicago 1933, ss. 373 vdd.; A. S. Tritton, *age.*, ss. 20 ve 39 vd.; W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çeviren: E. Ruhi Fırlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, ss. 14 vdd..

<sup>18</sup> Kuzeylilerin Kur'an'ın kapsamını yorumla genişletme girişimi, selefîlerce, onların İslamın saf ve temiz yapısını bozmak, firkalar ortaya çıkartmakla suçlanmalarına neden olmuştur. Hatta kimileri sonradan Müslüman olan bu kimselerin anılan girişimini, kasıtlı olarak İslamı yıkmaya çalışmak ve savaşla yapamadıklarını içten yapmaya çalışmak olarak görmüştür. Bkz. A. S. Tritton, *age.*, ss. 21-22.

<sup>19</sup> Bkz. Zerrin Kurtoğlu, **İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku**, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, ss. 27-28.

Modern araştırmacılara bakılırsa, Emevî iktidarının dinsel temellere oturtulmaya çalışılan ideolojileri, Arap kavmiyetçiliğini aşıp, yönetimleri altındaki farklı etnik ve dinsel kökenden olan insanlara eşit uzaklıkta durmayı gerektiren imparatorluk bilincini yerleştirememeleri, onları inançsal açıdan horlamaları ve cizye vergisi gibi durumlar, toplumda güçlü bir eşitsizlik durumu yaratmıştır.<sup>20</sup> Bu durum, Arap olmayanları, İslam toplumunda, halifelik ve Hz. Osman'ın öldürülmesi zemininde ortaya çıkan farklı gruplarla devlet aleyhine sürekli dirsek temasına sokmuştur.<sup>21</sup> Emevîler aleyhine gelişen söz konusu muhalefet Abbasoğulları ve yandaşlarının körüklemesiyle Kerbelâ, Muhtâr es-Sakâfî ve Zeydiye ayaklanması olaylarıyla doruk noktasına ulaşmıştır.<sup>22</sup> Abd el-Melik'in muhalefeti durdurmak ve güçlü bir imparatorluk bilinci oluşturmak için, İslam parası basması, Arapça'yı resmi yazışma dili haline getirmesi gibi önlemler yeterli olmadığı gibi,<sup>23</sup> halife II. Ömer'in eşitsizlikleri gidermek için yaptığı vergi reformları da, kısa bir dönem hariç kalıcı bir sonuç vermemiştir.<sup>24</sup>

Emevî iktidarlarının, halkı mutlu etmeyen uygulamalarını, kaderciliği savunan, özde bedevi Arap zihniyetini temsil eden Cebriye ekolünün argümanlarıyla yasallaştırma çabaları,<sup>25</sup> istenç özgürlüğünü savunan ve büyük ölçüde, Hıristiyan tanrıbiliminden etkiler gösteren Kaderiye ekolünü doğurmuştur.<sup>26</sup> Kaderiye ile birlikte, farklı kültürlerle etkileşim, ideolojik ve teolojik anlamda ilk ciddi sentezlerini vermeye başlamıştır. Bu ekolün öncülerinden Ma'bed el-Cuhenî, Gaylân ed-Dimeşkî ve Ca'd b. Dirhem gibi insanların, özgür iradeyi savunan öğretilerinin Hıristiyan kaynaklı olarak görülmesi<sup>27</sup> ve anılan kişilerin, devlet karşıtı olarak algılanıp idam edilmeleri oldukça anlamlıdır. Onların öğretilerinin Hıristiyan kaynaklı olarak görülmesi nedensiz değildir; çünkü Kaderîlerin önemli bir bölümü Hıristiyan kültüründen gelen insanlardı ve anlaşıldığı kadarıyla, Hıristiyan kiliselerinde ya da okullarında eğitim almışlardı.<sup>28</sup> Kanımızca irade özgürlüğünü benimseyip kaderciliği inkar eden Kaderîlerin düşüncelerinin, haklı olarak Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmesi, selefi argümanlardan beslenen farklı kültürlere tepkinin hala sürdüğünü gösterdiği gibi, söz konusu düşüncenin yandaşlarının öldürülmeleri, kaderciliğin reddinin, resmî devlet ideolojisine karşı bir başkaldırı olarak algılandığını da ifade etmektedir. Kaderciliğin resmî devlet ideolojisi olarak algılandığının en önemli göstergesi olarak, bir yönetici olarak Ömer b. Abd el-Azîz'in kaderci anlayışı savunan er-Redd alâ el-Kaderiye adlı risalesi<sup>29</sup> ile, yine bir yönetici olan II. Mervân'ın, bir mektubundan alıntılanan, '*kendimi Kaderiye'ye karşı güçlendirip onları kılıcım ile ezeceğim*'<sup>30</sup> ifadeleri gösterilebilir. Bu bağlamda, hem tasavvuf hem de Mu'tezilî ve Sünnî geleneğinin öncüleri arasında gösterilen Kuzey kökenli el-Hasan el-Basrî gibi saygın bir dindarın bu konuda bir risale kaleme alması<sup>31</sup> ve kaderciliği benimseyenleri ve bunu dinsel bir zeminde savunmaları yüzünden, halifeleri, Tanrı'nın düşmanı ilan etmesi, iktidarın uygulamalarından hoşnutsuzluğu göstermesi açısından önem taşımaktadır.<sup>32</sup>

Bu gelişin seyri içerisinde bedevi zihniyetini simgeleyen Hâricîlerin, büyük günah işleyen kimsenin kafir olduğu ve İslam toplumundan dışlanması ya da öldürülmesi düşüncesine karşı

<sup>20</sup> Bkz. Bernard Lewis, **Tarihte Araplar**, çeviren: H. Dursun Yıldız, İÜEF Yayınları, İstanbul 1979, s. 82.

<sup>21</sup> Bkz. Bernard Lewis, **age.**, ss. 83 vd..

<sup>22</sup> Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, ss. 61 vdd..

<sup>23</sup> Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, s. 66.

<sup>24</sup> Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, ss. 72-73.

<sup>25</sup> Bkz. İlhami Güler, **Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu (Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım)**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, ss. 78 vdd..

<sup>26</sup> Bkz. W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 103

<sup>27</sup> Ma'bed el-Cuhenî'nin özgür irade konusundaki görüşü, Yûnus Sansaveyh adlı bir Hıristiyan'dan öğrendiği ileri sürülür. A. S. Tritton, **age.**, s. 21; W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri.**, s. 103. Şehrîstânî ise, kader konusunda ilk söz söyleyenin Yûnus el-Esvârî olduğunu belirtmektedir. Bkz. eş-Şehrîstânî, **el-Milel ve en-Nihal**, cilt: I, Beyrût 1948, s. 31

<sup>28</sup> Bkz. W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri.**, ss. 104 vdd..

<sup>29</sup> Bkz. İlhami Güler, **age.**, ss. 81-84.

<sup>30</sup> A. S. Tritton, **age.**, s. 58.

<sup>31</sup> Bkz. İlhami Güler, **age.**, ss. 84-88.

<sup>32</sup> Bkz. Alî Sâmî en-Neşşâr, **Neş'e el-Fikr el-Felsefî fi el-İslâm**, cilt: I, Kahire 1990, s. 318.

Mürci'e'nin imanının neliği kapsamında yürüttüğü tartışmalar sırasında geliştirdiği büyük günah işleyenin kafir olmadığı<sup>33</sup> anlayışının, Emevî iktidarlarınca sempatiyle karşılanması, İslam toplumunda doğmuş farklı akımları, özellikle Şîfîleri devlete bağlama politikası olarak görülebilir. Fakat bu ideolojik önlemlere karşı, tarihçilere göre, Emevîlerin sürekli savaş halinde olmaları, iç ayaklanmalar, halkın ağır vergi yükü altında ezilmesi, İslamı benimsemelerine rağmen Arap olmayanlara, ikinci sınıf insan muamelesi yapılması vb. nedenler Şî'anın ve mevalinin desteğini alan Abbasoğullarının, 750'de bir devrimle, yönetimi ele geçirmelerine neden olmuştur.<sup>34</sup> Böylelikle İslamda, çeviri etkinlikleri aracılığıyla, klasik İslam kültür ve uygarlığının gerçek temellerinin atıldığı Abbasîler dönemi başlamıştır. Abbasîlerin ihtilali, Şam Emevî devletine son vermekle birlikte, I. Abd er-Rahmân'ın önderliğinde Kurtuba'da Endülüs Emevî devletinin kurulmasını engelleyememiş; böylece İslam dünyasında farklı bölgelerde iki halifelik kurulmuştur.

### Abbasiler ve Çeviri Etkinlikleri:

#### Bilim ve Felsefenin Altın Çağı

Abbasîler dönemi, İslam devletinin imparatorluklaşma sürecinin doruğa ulaştığı bir dönemdir. Halife el-Mansûr'la birlikte İran örneğinde kurulan saray yaşamının geliştiği mevalilere, Arap kökenliler gibi, eşit uzaklıkta durmaya çalışan imparatorluk ideolojisinin, hukuksal yapının, toplumsal güvenliği sağlayan kurumların, merkezi yönetimin ve buna bağlı olarak da haberleşme örgütünün güçlendiği görülür.<sup>35</sup> el-Mansûr döneminde, ticaret yollarının kavşağındaki Bağdat'ın kurulması ve imparatorluk erkinin oraya taşınması, bir yandan merkezi yönetimi etkin kılarken, diğer yandan da ticaret gelirinin ekonomik refaha yol açması, düşünsel alanda önemli bir gelişme yaratmıştır. Bu refah ortamı, Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel gibi insanlar aracılığı ile fikhın sistemleşmesine<sup>36</sup>; el-Mensûr'un direktifleriyle, Mâlik'in fikhî hadisleri topladığı Muvatta örneğinden hareketle, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nese'î gibi düşünürler aracılığıyla geçerli (*sahih*) hadislerin kitaplaştırılmasına<sup>37</sup>; Halîl b. Ahmed, Sibeveyh gibi düşünürler aracılığı ile Arap dilbiliminin gelişimine<sup>38</sup>; Fuday b. İyâd, Şekik Belhî, Abd el-Alah et-Tüsterî gibi düşünürler aracılığı ile de, eylemsel olan tasavvufun<sup>39</sup> kuramsal ve yazınsal hale gelmesine neden olmuştur.<sup>40</sup> Bu arada, İslam düşüncesinin, en ciddiye alınan Mu'tezile ekolünün, Vâsıl b. Atâ', Nazzâm, Cubbâ'î gibi düşünürler aracılığı ile kurulduğuna; onlar tarafından, hem Tanrı ve nitelikleri konusunda hem de evren hakkında metafizik kuramlar geliştirildiğine tanık olmaktayız.<sup>41</sup> Onların ortaya koyduğu anlayış, yorumcu bir anlayıştır ve Kur'an ayetlerinde bu yorumcu tutumla ele geçirilen bölgelerin kültürünü okumayı ve elit bir teoloji oluşturmayı ereklemektedir. Onlar bunu yaparken Selefiyyenin ve bedevi Arap zihniyetini temsil eden Müşebbihe ve Mücessime gibi grupların insanbiçimci Tanrı anlayışını<sup>42</sup> aşmaya; soyut bir Tanrı temelinde tutarlı, felsefi içerikli bir teoloji oluşturmaya; farklı din mensuplarınca İslama yönelen eleştirilere karşı durmaya çalışmışlardır. Kuşkusuz bu çaba koşulları içinde önemli bir cabadır ve şehirleşmiş ve kültürel düzeyi gelişmiş insanların dinsel gereksinimlerini gidermeye dönüktür. Ancak Mu'tezilenin tutarlılık ve Tanrı'yı aşkınlaştırma tutumları yüzünden Kur'an ayetlerini ussal yoruma tâbi tutmaları ve bunu yaparken felsefî birikimi kullanmaları Selefiyyenin tepkileriyle karşılaşmıştır. Buna rağmen Hârûn er-Reşîd, el-Mansûr ve el-Me'mûn gibi halifelerin Emevî ideolojisine karşı

<sup>33</sup> Bkz. Ebû el-Hasan el-Eş'arî, **Makôâlât el-İslâmiyyîn ve İhtilâf el-Musallîn**, tahkik: Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, ss.132 vdd.; A. S. Tritton, **age.**, ss. 46 vd..

<sup>34</sup> Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, ss. 81-86.

<sup>35</sup> Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, ss. 87 vdd.; Bernard Lewis, **age.**, ss. 95 vdd..

<sup>36</sup> Bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, cilt: II, çeviren: Z. Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1991, ss. 483 vdd..

<sup>37</sup> Bkz. İbn Haldun, **age.**, cilt: II, ss. 470 vdd..

<sup>38</sup> Bkz. İbn Haldun, **age.**, cilt: III, ss. 173 vdd..

<sup>39</sup> Bkz. İbn Haldun, **age.**, cilt: II, ss. 540 vdd..

<sup>40</sup> Bkz. Carl Brockelmann, **age.**, ss. 102-106; Bernard Lewis, **age.**, ss. 167 vdd..

<sup>41</sup> Bkz. A. S. Tritton, **age.**, ss. 82 vdd..

<sup>42</sup> Bkz. A. S. Tritton, **age.**, ss. 51 vdd..

olan Kaderiyye ekolünün bir devamı izlenimini veren Mu'tezilî teolojiyi, resmî dinsel ideoloji olarak benimsedikleri görülmektedir.<sup>43</sup> Bunun temelinde, şehirlileşen ve buna bağlı olarak bir parça karmaşıklaşan toplumda birleştirici bir imparatorluk bilinci oluşturma çabasının yattığı düşünülebilir. Çünkü Mu'tezile ekolünün en azından başlangıçlarda, Şîî düşünceyle dirsek teması, eski kültürlerle ve ön-socratesci felsefeye ilgisi ve imparatorluğu parçalamaya dönük, farklı dinsel ideolojik akımları eleştirmesi, iyi gerekçelendiremese de, akla, istenç özgürlüğüne, Tanrı'nın birliğine ve adaletine vurgu yapması ve ussal yorumlarla Kur'an ayetlerinin kapsamını genişletmeye çalışması<sup>44</sup> bu açıdan oldukça anlamlıdır. Mu'tezilenin teolojik bir zeminde tartıştığı, birlik, adalet, özgürlük, akıl gibi kavramlar, birleştirici bir siyasal ideolojinin olmazsa olmazlarıdır. Fakat Mu'tezilenin, kısa bir süre hariç, tutunamadığı görülür. Bu nedensiz değildir; çünkü geçmiş Emevî iktidarıyla dirsek teması alan Ahmed b. Hanbel gibi sindirilemeyen Selefliliğin ilk temsilcilerine Kur'an'ın önceli olup olmadığı sorunu ekseninde, baskının uygulanması (*mihne olayı*),<sup>45</sup> Mu'tezilî düşünürlerin farklı kültürlerle ilişki içinde olan düşüncelerinin, felsefî içeriği yüzünden geniş halk kitleleri tarafından benimsenmemesi, selefi eğilimli hukukçuların Mu'tezilî düşünürleri, dinden uzaklaşma ya da kafirlikle suçlamaları, hatta kimi düşünürlerin onları, Hz Muhammed'e mal edilen bir hadise dayanarak ümmetin Mecusileri olarak nitelendirmeleri,<sup>46</sup> Mu'tezilenin fiilî etkisinin sonunu hazırlamıştır. Özellikle eğitimsiz halk üzerinde önemli etki yaratan ve onların inançlarına yakın kimselerin cezalandırılmasına yol açan mihne olayı, halife el-Mütevekkil ile birlikte iktidarı, daha önce Mu'tezilî iken, onlardan ayrılan ve İslam düşünce tarihinde orta yolu simgeleyen Eş'arîliği kuran Ebû el-Hasan el-Eş'arî'nin Sünnî teolojisini benimsemeye itmiştir. Ebû el-Hasan el-Eş'arî'nin özellikle el-İbâne'deki düşüncelerinin selefi düşüncelere yakınlığı ve Ahmed b. Hanbel'in yoluna girdiği söylemi<sup>47</sup> dikkate alınır, Mu'tezilenin gözden düşmesinde Selefiyyenin etkisi daha iyi anlaşılabilir. Fakat Ebû el-Hasan el-Eş'arî'nin selefi ağırlıklı tutumu, daha sonraki Eş'arî düşünürlerce yavaş yavaş terk edilmeye başlanmış; Mu'tezilî pek çok düşünce Eş'arî düşünce geleneğine dahil edilmiştir. Kuşkusuz bu durum Mu'tezilenin İslam kültüründeki en önemli işlevlerinden birisi olmuştur. Mu'tezilî ideoloji, Müslüman halkın çoğunu mutlu edemediği gibi, farklı kültüre ve inançlara mensup insanları da memnun edememiştir. Bu olguda, Abbasîlerin iktidara gelirken kullandıkları farklı grupları ve özellikle Şîîleri iktidarı ele geçirdikten sonra yavaş yavaş dışlamalarının önemli bir etkisi olmuştur. Bu durum, Şîî muhalefetine dayanarak farklı çıkar gruplarının ve özellikle mevalilerin ekonomik taleplerini dile getiren Bâbek ve Şuûbiye isyanlarına neden olmuştur.<sup>48</sup> İslam devletinde Endülüs Emevîlerden sonra, üçüncü bir halifeliği simgeleyen Şîî Fâtımî devletinin kuruluşuna giden ve Abbasî imparatorluğunun yıkılıp bağımsız devletçiklerin oluşumuna yol açan hareketlerin temellerini bu isyanlarda dile getirilen taleplerde aramak gerekir.<sup>49</sup>

Siyasal durum her ne olursa olsun Hârûn er-Reşîd, el-Mansûr, el-Me'mûn gibi halifelerin, farklı kültürlerle ilgisi, imparatorluk bilinci oluşturma girişimleri, ticaretin sağladığı ekonomik olanaklar, imparatorluğun pratik gereksinimleriyle birleşerek geçmiş bilimsel kazanımların Arapça'ya aktarılmasına ve İslamileştirilmesine ön ayak olmuştur. Anılan halifeler döneminde, resmî dinsel ideoloji olduğu anlaşılan Mu'tezile ekolünün, 'akıl, irade özgürlüğü, birlik ve adaletle vurgu yapan' ve farklı kültürlerle ve özellikle ön-socratesci felsefeye dirsek teması olan anlayışlarının, çeviri etkinliklerinde bir payı varmış gibi gözükmektedir. Ama bunu, abartmamak gerekmektedir; çünkü farklı inançları eleştiren ilk eserler, Mu'tezilî düşünürlerle ait olduğu gibi, görüşlerini devlet desteği

<sup>43</sup> Bkz. Carl Brockelmann, *age.*, s. 105.

<sup>44</sup> Bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, ss. 288 vdd..

<sup>45</sup> Bkz. Carl Brockelmann, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, ss. 105-106.

<sup>46</sup> Bkz. Ebû el-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûl ed-Diyâne*, tahkik: M. el-Hazar el-Hüseyn, Beyrût 1991, ss. 22-23; A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, London 1965, s. 62.

<sup>47</sup> Bkz. el-Eş'arî, *el-İbâne.*, s. 21. Tritton Sünniliğin Selefiyyeden doğduğunu söyler ve şöyle der: "... bazıları da Kur'an'a, bütünü Kur'an'a, yalnız ve yalnız Kur'an'a, çocukların ve yaşlı kadınların dinine başvuruyor ve her düşünceyi bid'at diye reddediyorlardı. Bu çeşit unsurlardan İslam Sünniliği doğdu." A. S. Tritton, *age.*, s. 21.

<sup>48</sup> Bkz. Carl Brockelmann, *age.*, ss. 96 vdd..

<sup>49</sup> Krş. Ira M. Lapidus, *age.*, cilt: I, ss. 191 vdd.; Carl Brockelmann, *age.*, ss. 108 vdd..

ile baskı yoluyla dayatmaya çalışmaları (*mihne olayı*), sanılanın aksine özgürlüklerden yana olmadıklarını göstermektedir.<sup>50</sup> Kanımızca çeviri etkinliğinin gerçek güdüleyicileri şunlardır:

“a-Gittikçe genişleyen imparatorluğun, pratik gereksinimlerinin artması.

b-Hârûn er-Reşîd ve el-Me’ûn gibi Helenistik kültürün yaygın olduğu bölgelerde yetişen ve İran asıllı annelerden doğma halifelerin farklı kültürlere, özellikle bilim ve felsefeye ilgileri.

c-Vezirlerin yabancı kökenli, felsefi-bilimsel kültürü olan Bermekî ailesinden oluşu.

d-Mevalilerin içerisinde yer alan aydınların kendi kültürel miraslarının kaybolmasını engelleme ve egemenliği gittikçe artan Arapça’da yaşatma istekleri.”<sup>51</sup>

Anılan çeviri etkinliği, halife el-Me’ûn’un Bağdat’ta kurduğu *Beyt el-Hikme*’de sistemli hale getirilmiş ve orası çeviri bürosu olarak, İslam düşün ve kültür tarihinde önemli bir işlev görmüştür.<sup>52</sup> Her ne kadar Emevîler döneminde Hâlid b. Yezîd’in halife olmaktan ümidi kesince, simya, astroloji ve tıbbı merak salması sonucu, bu konulara ilişkin kimi eserleri Arapça’ya çevirttiği söylene de,<sup>53</sup> sistemli çeviri etkinliği Abbasîler dönemindedir ve Hârûn er-Reşîd, el-Mansûr ve el-Me’ûn gibi halifelerin desteği ile gerçekleşmiştir. *Beyt el-Hikme*’de, çevirmen olarak görev yapan insanların çoğunun, Arap asıllı olmayışı ya da Kuzeyli olmaları, hatta farklı dinlere bağlı bulunmaları<sup>54</sup> oldukça anlamlıdır. Arap kökenli insanlar içerisinde, Sanskritçe, Farsça, Süryanca, Pehlevi ve Yunanca bilenlerin hemen hiç olmaması, bu durumun nedeni olabileceği gibi, yabancı kökenlilerin çevirmenlikte arzulu davranmaları, kendilerini kanıtlama ve kendi kültürlerini en yaygın dil alan Arapça’ya taşıma ve onda yaşatma isteği olarak görülebilir. *İbn el-Mukaffâ, Huneyn b. İshâk, Sâbit b. Kurrâ, Ebû Bişr Matta b. Yûnus, Yahyâ b. Adî, Ebû Osmân ed-Dimeşkî* söz konusu çevirmenlerin en şöhretlileridir.<sup>55</sup> Bu insanlar Hint, İran, Süryani, Eski Yunan kültürlerinin temel yapıtlarını Arapça’ya ve İslam düşüncesine kazandırmışlar; çevirdikleri eserlere şerhler yazmışlar; hatta aynı geleneği izleyen eserler kaleme almışlardır.<sup>56</sup> Böylece, onlar aracılığıyla Arapça, bilim ve felsefe kavramlarına sahip bir dil haline gelmiştir. Bu süreç, *Beydaba’nun, Galen’in, Hipokrates’in, Öklid’in, Aristoteles’in ve Yeni Platoncu yorumcularının (Simplikios, Arfrodiaslı İskender vb.), Platon’un, Plotinus’un, Proclus’un, Porphrius’un vb.* temel eserlerini Arapça’ya kazandırmıştır.<sup>57</sup> Bu çeviriler kanalıyla Bağdat şehri, ‘*Urfa ve Nusaybin, Cundişapur, Harran, Antakya, İskenderiye ve Atina okullarının*’ temel düşünsel mirasını bünyesinde toplamış ve seçkin bir bilim ve felsefe merkezi haline gelmiştir.<sup>58</sup> Böylece, ‘*tıp, astronomi, astroloji, fizik, simya, felsefe, matematik, metafizik, ahlak, siyaset vb.*’ alanlarda geçmiş birikimler elde edilmiştir. Bu birikimler Abbasîlerin dışında Fâtımîler, Tolunoğulları, Karmatîler, Samanîler, Gazneliler, Endülüüs Emevîler ve Selçuklular’da hatta Osmanlı’da yetişen bilim ve düşünce insanlarının beslendiği temel damar olmuş; Latin düşünürleri bile bu kazanımları, XII. yüzyıl ve sonrasında, kendi dillerine aktarmışlardır.

<sup>50</sup> Bkz. Ignaz Goldziher, *age.*, s. 101.

<sup>51</sup> Y. Kumeyr çeviriyi güdüleyen nedenleri şöyle sıralamaktadır: “a-Halife ve zenginlerin himayesi, b-Arapça’nın yayılması ve Süryanilerin gayretleri, c-Abbasîlerin yarattığı medeniyet havası ve İran etkisi, d-bilime olan gereksinim, d- aklın bilme merakı.” Y. Kumeyr, **İslâm Felsefesinin Kaynakları**, çeviren: Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, ss. 141-147. Benzer argümanlar için krş. M. Şemsettin Günaltay, **Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi**, sadeleştiren: İrfan Bayın, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, ss. 61 vdd.; Ahmed Emîn, **Duhâ el-İslâm**, cilt: I, Kâhire, tarihsiz, ss. 229 vdd.; H. Ziya Ülken, **Uyanış Devirlerinde Tercümelemlerin Rolü**, Ülken Yayınları, İstanbul 1997, ss. 1 vdd..

<sup>52</sup> Bkz. Mustafa Demirci, **Beytü’l Hikme**, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, ss. 7 vdd..

<sup>53</sup> Bkz. Y. Kumeyr, *age.*, ss. 141-142; Macit Fahri, *age.*, s. 4; M. Şemsettin Günaltay, *age.*, s. 62.

<sup>54</sup> Bkz. Philip K. Hitti, **History of the Arabs**, Macmillan St Martin’s Press, London 1970, ss. 311 vdd..

<sup>55</sup> Bkz. İbn Ebi Uûyaybi’â, **Uyûn el-Enbâ’ fi Tabakât el-Etubbâ**, tahkik: N. Riââ, cilt: I, Beyrût, tarihsiz, s. 116.

<sup>56</sup> Krş. Y. Kumeyr, *age.*, ss. 47 vdd..

<sup>57</sup> Bkz. Y. Kumeyr, *age.*, ss. 134-138; Macit Fahri, *age.*, ss. 11 vdd..

<sup>58</sup> Bkz. Y. Kumeyr, *age.*, ss. 122-133.



İslam dünyasında çeviriler aracılığı ile aktarılan birikimi işleyen, onlar üzerinde düşünen, onları yorumlayan, onlara kendi deneyimlerini ve İslamın genel dünya görüşünü katan, yeni aktarılan mirası İslamileştiren, bir dizi düşünür yetişmiştir. Felâsife diye adlandırılan bu düşünürlerin en önemlileri, *Kindî, İbn er-Râvendî, Ebû Bekr Zekerîyyâ er-Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbn Miskeveyh, Yahya b. Adî ve İhvân es-Safâ, İbn Rüşd, İbn Haldûn* gibi düşünürlerdir. Bu düşünürlerden, özellikle *Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ*, Aristoteles'e ve onun Yeni Platoncu yorumuna meyletmişler; bu ekseninde, Meşşâ'î ekolünü kurmuşlardır.<sup>59</sup> Bu ekolün, Gazzâlî sonrası en temel savunucusu, onunla polemige giren *İbn Rüşd* olmuştur. *İbn er-Râvendî ve Ebû Bekr Zekerîyyâ er-Râzî* kurulu dinleri yadsımalara bir kenara bırakılırsa,<sup>60</sup> bazı kayıtlarla aynı metafizik düşünceyi izlemişlerdir. *İhvân es-Safâ* topluluğu ise Yeni Pisagorcu bir anlayışın etkisini yansıtmaktadır. Bu düşünürler aracılığı ile İslam toplumunda, *Ebû el-Hasan el-Eş'arî, Bâkılânî, Bağdâdî, Cüveynî* gibi düşünürlerin çabaları ile halk arasında yaygınlık kazanan Eş'arî düşün geleneğine ve IX. yüzyıllarda kısa bir süre parlamış sönen Mu'tezileye ve *Mekkî, Tüsterî, Şiblî ve Cüneyd* gibi önderlerle yaygınlaşan ve *Hallac-ı Mansûr*'un devlet tarafından öldürülmesiyle sorunlu hale gelen tasavvufa ek olarak, bir de elit kesime, yani saray çevresine seslenen bir felsefe geleneği ortaya çıkmıştır. Tüm bunlara Eş'arî'nin çağdaşı olan *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî*'nin kurduğu ve Horasan civarında yaygın olan Mâtürîdîlik ekolünü de dahil etmek gerekmektedir.

Daha çok, halifelerin desteği ve bireysel özverileri ile çalışmalarını yürüten anılan düşünürler, ilahiyat, hukuk, tıp, asironomi, astroloji, simya, matematik vb. alanlarda İslam toplumunun ihtiyaçlarını karşılamışlardır. Söz konusu düşünürlerin, birkaçı hariç, Arap asıllı olmamaları ve IX-VIV. yüzyıllar arasında yaşamaları oldukça anlamlıdır. Düşünürlerin daha çok İranlı, Türk, vb. asıllı olmaları, Araplar arasında felsefi ve düşünsel ilginin ne denli cılız olduğunu gösterdiği gibi, XIV. yüzyıldan sonra yaşamış önemli bir düşünürün bulunmaması, İslam dünyasındaki gelişmenin sona erdiğinin bir göstergesidir. XIV. yüzyılda yaşayan Endülüslü İbn Haldûn, İslam dünyasında bilim ve felsefenin en uzak sınır noktası gibidir.

Kuşkusuz, İslam dünyasında, Selcuklularda ve Osmanlılarda da kimi düşünürler yetişmiştir. Ancak, geçmiş düşünürleri aşan, orijinal eser veren düşünürler neredeyse yok gibidir. Artık şerhler, haşiyeler dönemidir; yani geçmişin bir tekrarıdır. Bilim ve felsefe, 14. yüzyıldan sonra, ortaçağ karanlığını yırtan, İspanya kanalıyla Doğu bilim ve felsefe geleneği ve Eski Yunan düşün geleneği ile ilişki kuran Latin dünyasına geçmiş, Rönesans, Aydınlanma ve sanayi devrimiyle birlikte farklı bir yola girmiştir.

### Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe Neden Durakladı?

Batı'nın XIV. yüzyıldan sonra hızla, bilim, teknik, felsefe, sanat vb. alanlarda ilerlemesi, İslam toplumlarının ise güçlü bir gerileme sürecine girmeleri, XIX. yüzyıl ve sonrasında, İslam uluslarına mensup düşünürleri içsel bir sorgulama süreci içerisine sokmuştur. Benzer bir sorgulamanın, dıştan Batılı düşünürlerce yapıldığına da tanık olmaktayız. Bu sorgulama sürecinde, yanıtı aranan temel soru şu olmuştur: '*Doğu'da, İslam toplumlarında, bir zamanlar tutunan bilim ve felsefe, neden Batı'dakine benzer toplumsal, bilimsel ve teknolojik devrime yol açmadı? Bir süre bilimin öncülüğünü yapan Doğu'da ne oldu da bilim duraklamaya başladı?*' Bu sorulara hala doyurucu bir yanıtın verildiğini söylemek olası değildir.

İslamî duyarlılığı ağır basan düşünürler, uygarlığı dinsel bir ekseninde değerlendirdiklerinden, gerilemenin nedenini İslamdan ayrılmaya, ondan kopmaya bağlamışlardır. Kimi Batılı bilim ve uygarlık tarihçileri ise, asıl nedenin ekonomik ve toplumsal koşullarla ilintili olduğunun altını çizmişler ve Batı'nın toplumsal koşullarıyla Doğu'nunkini karşılaştırmaya girişmişlerdir. Benzer

<sup>59</sup> Bu ekolün görüşleri ve görüşlerinin kökenleri için bkz. Mehmet Dağ, **İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler**, OMÜİF Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, ss. 3 vdd..

<sup>60</sup> Bkz. Macit Fahri, **age.**, ss. 87 vd.; Mehmet Dağ, **İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler**, ss. 8 vd..

çözümlemelerin, Cumhuriyet sonrası yetişen Aydın Sayılı gibi saygın bilim insanlarımızca da yapıldığı, Doğu ile Batı'nın sosyo-kültürel koşullarının karşılaştırıldığı görülür.<sup>61</sup> Kuşkusuz bu çözümlemelerin her birinin ortaya çıkardığı kimi gerçekler söz konusudur. Fakat, sorunun karmaşık doğası, farklı araştırmaların katkısını zorunlu kılmaktadır. Kamımızca, Doğu' da bilimin belli bir yükselişin ardından duraklamaya geçişinin, alt yapı ve üst yapıdan kaynaklanan birçok nedeni vardır. Bu nedenler, yer yer iç-çelişkili bir görünüm sergilerler. Bu nedenle, aldatıcı bir görünümle ortaya çıkabilmektedirler. Örneğin, halifelerin bilimi desteklemeleri; bilimin önemli bir gelişim nedeni iken, iktidar eksenli bir bilime yol açması ve özgür araştırmayı kösteklemesi yüzünden, aynı zamanda, bilimsel araştırmanın gerilemesinin de önemli bir nedeni olabilmektedir. Aynı şekilde, toplumun ihtiyaçları bilimsel araştırmanın itici gücü iken, toplumsal ihtiyaçlara yanıt veren birikim sağlanınca, araştırmaların sona ermesi iç-çelişkili bir yapıya sahiptir. Biz, bu türden durumları da dikkate alarak, Doğu'da bilimin duraklama ve gerileme nedenini, alt-yapı ve üst-yapı kurumlarından kaynaklanan nedenler olarak ikiye ayırarak inceleyeceğiz. İnceleme süreci içerisinde Batı ile Doğu'nun koşullarını karşılaştırmaya girişmek yerine, doğrudan Doğu'nun kendi iç dinamiklerini dikkate almaya çalışacağız.

### **Alt-Yapı Kurumlarından Kaynaklanan Nedenler:**

#### **a-Feodal Yapı ve Merkeziyetçilik:**

İslam toplumları, Emevilerden itibaren, bir tür hanedanlık yönetimine dönüşmüş; Abbasilerle birlikte, İran örneğinde gelişen saray yaşamı, halkla yönetim arasına aşılması olanaksız uzaklıklar koymuştur. Bu durum, doğal olarak, devletle halk arasındaki uzaklığı artırmış, devletin ve hanedanların, halka, kendi saray yaşamlarının giderlerini karşılayan vergi kaynakları olarak bakmasına neden olmuştur. Tarihçilere bakılırsa, halkla saray arasında uçurumların oluşmasında, İslam hukuku ve İslam siyaset bilimcilerinin, halifeyi Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olarak nitelendirmeleri ve tıpkı Tanrı gibi eylemlerinin sorgulanamaz doğada olduğunu kaydetmelerinin<sup>62</sup> güçlü bir rolü olmuştur. Bu tür bir siyasal yapılanmada, Ortadoğu'da yaygın bir kanı olduğu görülen, 'çoban-sürü' benzetmesinin etkin bir işlev yükleneceği<sup>63</sup>; halktan, yani keçi sürüsü anlamına gelen 're'âyâ'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 zimmilerin, 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. Ticaret yollarının ele geçirilmesiyle güçlenen. ticaret aristokrasisinin durumu da çok iç açıcı değildir. çünkü benzer olumsuzluklardan onlar da etkilenmişlerdir. Gerçi, hemen her dönemde yönetime daha yakın oldukları ve saray aristokrasisiyle güçlü ilişkilerinin olduğu görülür. Fakat ağır vergi yükünün, 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.'<sup>64</sup>

Merkezi yönetimin, mezhepsel kaygılara dönük denetimi, ağır vergi yükü, mevali, zimmi ve Arap asıllılar arasında gittikçe kökleşen adaletsizlik ve eşitsizlikler, kökenleri çok gerilere dayanan mezhep hareketleri aracılığıyla sık sık uyarılmış ve iç kavgalara neden olmuştur. Bunlara, atanan valilerin

<sup>61</sup> Bkz. Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslam Dünyasında İlimi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa ile Mukayese)", DTCFFAE Dergisi, cilt: I, Ankara 1963, ss.4-69.

<sup>62</sup> Krş. Ebû Mansûr es-Sealibî, *Adab'ul-Muluk (Hükümdarlık Sanatı)*, çeviren: Sait Aykut, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, ss.34 vdd.

<sup>63</sup> Bkz. Ebû Mansûr es-Sealibî, *age.*, s.33. Yöneticilerin çoban, yönetilenlerin sürü olarak nitelendirildiği bir söz Hz. Muhammed'e de iliştilir. Bu motif, Sümerlilerden beri Ortadoğu'da yaygın bir motiftir; Hristiyanlıkta da yankı bulmuştur.

<sup>64</sup> Bkz. Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim*, çeviren: Eser Birey, Cem/Kültür, İstanbul 1993, ss.142 vdd.

merkezi yönetime baş kaldırmaları ve iktidarı ele geçirmeye yönelik hanedanlık çekişmeleri de eklenmelidir. 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 anlayışının da gerek tarım gerekse ticari yaşamı olumsuz yönde etkilediği görülür. Gelirlerin büyük bölümünün askeri amaçlarla kullanılması, vergilerin ise, sarayın lüks yaşamının giderlerinde harcanması, toplumun ekonomik düzeninin 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 Şîîleri, Sünni ideolojiyi benimsediğinde de, Mu'tezililik, Şîîlik ve Haricilik vb. akımları benimseyenleri suçlu olarak görmüş, onların, özgürlük, ekonomik eşitlik taleplerini hiçe sayarak, sapkın inanç hareketleri olarak görmüştür. Bu bakış açısı, farklı inanç ve mezheplere mensup insanların yer yer öldürülmeleri, linç edilmeleri gibi olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Kuşkusuz bilim ve felsefeye uğraşan düşünürler de, bu uygulamalardan etkilenmiştir. Fârâbî, İhvân es-Sâfâ topluluğu, Şîî oldukları gerekçesiyle yer yer kovuşturmalara uğramışlar; Kindî Mu'tezile mezhebine yakın durduğu için halife mütevekkil döneminde baskılarla karşılaşmıştır.<sup>65</sup> Hallâc, Suhreverdî vb. düşün insanları, düşüncelerinin bedellerini hayatlarıyla ödemişlerdir. Özellikle kadıların ve hukukçuların (*fıkıhçılar*) bilim ve felsefeye ilgi duyanları dinsiz olarak göstermeleri, çıkar kavgaları ve iktidara yaranma yüzünden düşün insanların birbirlerini halifeye kötümeleri, 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<sup>66</sup>, merkezi yönetimin ve dinsel ideolojisinin sonuçlarını göstermesi açısından anlamlıdır. Feodal toplumsal yapı ve merkezîyetçilik nedeniyle, devlet kovuşturmasına uğradıklarında bilim insanlarını savunup koruyabilecek sivil toplumsal kurumların oluşmaması, önemli bir eksiklik olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum, düşünürleri, bir halifenin baskısıyla karşılaştığında, başka bir halifeye ya da valiye sığınmaya zorlamıştır. Tarihi verilere bakılırsa, bilim insanları Sünni iktidarın baskısından kurtulmak için, bilim ve felsefe ile ilgilenenleri koruyan Şîî halifelere (*Fatimi halifeleri vb.*) sığınmaya itmiştir. Nitekim İbn Sînâ'nın yaşamının önemli bir bölümü, o halifeden bu halifeye sığınmakla geçmiş o 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 bilim insanlarını savunan ve koruyan sivil oluşumlar doğabilirdi.<sup>67</sup> Dinsel ideoloji ile desteklenen feodal yapı ve merkezîyetçilik bunu engellemiş; Ebû el-Hasan el-Eş'arî, Cüveynî, Gazzâlî vb. örneklerde olduğu gibi, nüfuzlu din adamları söz konusu yapıyı, din adına sürekli desteklemişlerdir.

#### b-Durağan Toplum ve İhtiyaçlardaki Sınırlılık:

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 somasız, değişmez siyasal düzenin ilkelerini ortaya koymuştur.<sup>68</sup> 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.

<sup>65</sup> Bkz. Pervez Hoodbhoy, *age.*, s.1 42.

<sup>66</sup> Krş. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne)*, çeviren: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, ss.319 vdd.

<sup>67</sup> Bkz. Pervez Hoodbhoy, *age.*, s.189.

<sup>68</sup> Bkz. Pervez Hoodbhoy, *age.*, ss.186-189. Bu konuda eleştirel bir çözümleme için bkz. Hasan Aydın, "İslam Dinsel Bildirileri Mutlak mı?", *Bilim ve Ütopya*, sayı:37, İstanbul Temmuz 1997, ss.14-18.

İslam dünyasında bilim ve felsefenin, fetih hareketlerine bağlı imparatorluklaşma sürecinde ortaya çıkması ve belli bir toplumsal yapı oluşunca duraklamaya başlaması oldukça dikkate değerdir. Öyle görünüyor ki, imparatorluklaşma süreci, planlama, şehir kurma, ibadet zamanlarını ve kibleyi 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 engellemiştir. Özellikle, İbn Sînâ, Fârâbî vb. düşünürlerin sistemlerinin aşılamayacağı inancı önemli bir duraklama nedenidir; çünkü büyük sistemler aşılma zılgı gündeme getirmektedir.<sup>69</sup>

Bilim ve düşün insanların halifelerin korumalarında çalışma imkanı 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 uzantısıdır. Matematik, simya, metafizik, 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 Zekeriyâ er-Râzî, İbn Rüşd gibi insanların, diğer bilimlerin yanında özellikle tıpla ilgilenmeleri bu açıdan oldukça anlamlıdır.<sup>70</sup> Nasır ed-Din et-Tûsî'nin, İslam dünyasında 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<sup>71</sup> 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 bir takım 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 araştırmaların sonunu hazırlamıştır. Bu durağan yapı, Abbasilerin son dönemlerine doğru kuramlaşan ve dinamizmini yitiren hukuksal yapıyla<sup>72</sup> da desteklenmiştir. Nitekim, X-XI. yüzyıllarda, içtihat kapısının kapandığı, geçmiş hukuk ekollerinin artık aşılamayacağı anlayışı<sup>73</sup> benimsenmeye başlanmıştır. Kuşkusuz, değişime, gelişime kapalı, dinsel zeminde yapılan bir toplumda hukuksal yapının durağanlaşması oldukça doğaldır. Durağanlık, dini bilimlerde de egemen olmuştur, 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, geçmiş ise yüceltikleri görülür. Aslında bu, geçmiş geleceğe taşımayı, geçmiş geleceğin zemini değil, şekli yapmayı arzulayan bir tutumdur. Bu tutum, sürekli Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn (*seçkin halifeler*) dönemine dönmeyi arzulanmıştır. Bu anlayışa paralel olarak, her türden yenilik bidat ya da sapkınlık olarak düşünülmüş; özden sapma olarak değerlendirilmiştir. Bu yüzden İslam dünyasında ortaya çıkan her yenilik hareketi, orijinal bir düşünce savunmaktan çok geçmiş düşünce geleneğini yaşama geçirmeye çalışmıştır.<sup>74</sup>

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 ile ilişkilendirilebilir. İç kargaşalar, ayaklanmalar, sürekli savaş halinde oluşun vb. ticari yaşamı olumsuz etkilediği bilinmektedir.

<sup>69</sup> Bkz. Aydın Sayılı, **agm.**, s.22.

<sup>70</sup> Krş. Macit Fahri; **age.**, ss.97 vdd..

<sup>71</sup> Bkz. A. Adnan Adivar, **Tarih Boyunca İlim ve Din.**, s.90.

<sup>72</sup> Krş. Joseph Schacht, İslam Hukukuna Giriş, çeviren: Mehmet Dağ ve Abdulkadir Şener, AÜİF Yayınları, Ankara 1986, ss.59 vdd.

<sup>73</sup> Krş. Joseph Schacht, **age.**, ss.78 vdd.

<sup>74</sup> Bkz. Bernard Lewis, "Some Observations on the Signification of Heresy in the History of Islam", *Studia Islamica* I, 1953, s.52 vd...

c-İktidar Eksenli Bilim:

Bilimin, ancak pratik gereksinime bağlı olarak yaşama imkanı bulması, çoğu kez de, bu gereksinimlerin halifeler ve merkezi yönetimin temsilcisi olan valiler kanalıyla giderilmeye çalışılması, İslam dünyasındaki bilim insanlarını halifeler ve valilere bağımlı kılmıştır. Söz konusu bağımlılık bir yandan, bilim insanlarına kütüphane bulma, ekonomik açıdan refaha kavuşma imkanı vermişken; öte yandan, onları, özgür araştırma, bilgi için bilgi elde etme imkanından yoksun bırakmıştır. Halifelerin ve valilerin entrikalar yüzünden sık sık değişmesi, bir önceki halife ya da valinin koruduğu bilim insanını, bir başkasının ideolojik, mezhepsel vb. nedenlerle cezalandırmasına ya da saraydaki itibarını yok etmesine sebep olmuştur. Kimi zaman hekimlerin başı, halifenin ailesinden birisi hastalanıp, onu iyileştiremediğinde büyük belalara uğrayabilmiştir. Bu, iktidar eksenli bilimin tipik bir iç-çelişkisidir. Bu olguya dikkat çeken Pervez Hoodbooy şöyle demektedir:

*“Yöneticiler, en iyi bilginleri saraylarına çekmek için yarışıyorlardı. Kindî, halife Me'mûn'un, Fahreddin Râzî de Sultan Mahmûd Ibn 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 kendilerine mesleki ün, toplumsal saygınlık, kütüphaneler ve rasathaneler sağlayan ve belki de en önemlisi, cömertçe gelirler bahşeden hanedanlık sarayıyla ilişki içindeydiler. Halifenin himayesi, bilginleri, çalışmalarını dini gelenekten sapma olarak gören tutucuların şerrinden uzak tutmada da son derece önemliydi... Hükümdarın himayesine bağlılık, aynı zamanda İslam bilimi açısından yapısal bir zaafı. 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 demektir. 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 hekimin hayatının pamuk ipliğine bağlı olduğunu göstermektedir. Özellikle de, sultanın ailesinden birisi tedavi edilemeyecek kadar hastaysa. İbn Sînâ'nın gece yarısı at üstünde kaçması, bazen bir derviş kılığına girmesi, saraydan saraya kaçarken yaşadığı maceralar, bir gerilim romanı gibi okunabilir. gibi okunabilir. Fakat İbn Sînâ'nın dönemdaşları, onun kadar şanslı değillerdi. Bu yüzden de, bu dünyadan beklediklerinden erken ayrıldılar.”<sup>75</sup>*

d-Moğol İstilasası ve Haçlı Seferleri:

Moğol istilasası ve Haçlı Seferlerinin İslam dünyasındaki bilimsel gelişmeleri kısmen de olsa engellediği söylenebilir. Toplumun savaş halinde oluşunun, kütüphaneler, bilim kuruluşları, hastaneler, toplumun ekonomisi, ticari yaşam vb. zarar vermesi yüzünden bilim ve bilimsel araştırmalar üzerinde olumsuz bir etkisinin söz konusu olduğu bilinmektedir. Fakat bu etkiyi, en azından ortaçağ İslam dünyası için abartmamak gerekmektedir. Çünkü, İslam toplumunda savaşın, iç ayaklanmaların eksik olduğu dönem neredeyse yok gibidir. Bu olgu, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular hatta Osmanlılar için geçerlidir. Bir adım daha ileriye giderek, İslam dünyasında bilimin yükseldiği dönemlerde de, savaşların eksik olmadığı 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<sup>76</sup> Fakat, bu bağlamda, aynı Hulagu'nun Azerbaycan'daki Maraga şehrinde Nâsır ed-Dîn et-Tûsî'ye rasathane kurdurması ve bir bilim insanı olarak onu koruması<sup>77</sup> 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. Belki hükümdarların bu çelişkili tutumları, bilime salt yarar ve pratik gereksinim açısından yönelmeleri olgusuyla anlamlı bir temele

<sup>75</sup> Pervez Hoodbhoy, *age.*, s.141

<sup>76</sup> Bkz. A. Adnan Adıvar, *age.*, s.90.

<sup>77</sup> Bkz. A. Adnan Adıvar, *age.*, ss.90-92.

oturtulabilir. Bu anlayış, İslam hukukunda bile ifade bulmuştur. Nitekim ünlü hukukçu Şatibî şöyle demektedir:

“Eylemle ilişkisi bulunmayan her türden bilgi ile uğraşmak haramdır.”<sup>78</sup>

### Üst Yapı Kurumlarından Kaynaklanan Nedenler:

a-Din Odaklı ve Erekselci Düşünce:

İslam dünyasında başlangıçtan beri din odaklı bir düşünce yapısı egemen olmuş; ancak bu yapı tarihsel verilerden anlaşıldığı kadarıyla belli bir evrim geçirmiştir. Başlangıçta, dinsel düşüncenin ve inanç sisteminin henüz tam yapılanmamış olması. dinin neye olumlu neye olumsuz baktığını saptamada kimi sorunlara yol açmıştır. Fakat, Emevilerin son dönemlerinde başlayan ve Abbasi iktidarının güçlendiği dönemde olgunlaşan dinsel sistem ve özellikle İslam din felsefesi (*kelâm*) ve İslam hukuku (*fıkıh*) İslam dünyasındaki tüm düşüncenin yasal (*meşru*) sınırlarını belirleyen araca dönüşmüştür. Bilimsel düşüncenin gelişim evresinde İslam din felsefesi ve İslam hukukunun henüz yapılanma içerisinde olması. duraklama ve gerilemeye başladığı dönemde ise sistemleşme süreçlerini tamamlamış olmaları bu açıdan oldukça anlamlıdır.

Hiç kuşkusuz, din odaklı bir düşünce yapısının feodal toplumsal yapı ile oldukça uyumlu olduğu söylenebilir. Zira, sultan ya da halife çoğu kez Tanrı adına hareket ettiğini ya da Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olduğunu ifade etmekte; bu anlayışı itaati kökleştirmek için yerleştirmeye çalışmaktadır. Emevilerde ve Abbasilerde hatta Selçuklu ve Osmanlılarda yöneticilerin söz konusu anlayışı destekledikleri ve kendilerini kutsal saydıkları<sup>79</sup> bilinmektedir. Bilim ve felsefeyle ilgilenen insanların yapıtlarında bilim ve felsefenin caiz olup olmadığını tartışmaları ve görüşlerini dinsel bildirilerden alıntılarla desteklemeye çalışmaları feodal yapının iktidarın İslam din felsefesi ve İslam hukukunun hatta halk baskısının biçimlendirdiği din odaklı düşüncenin bir göstergesidir. İlk yaratıcı Arap filozofu ve bilim insanı olarak anılan Kindî'nin, İslam dinsel bildirilerine referansla felsefe ve bilimle uğraşmanın caiz olduğunu gösterdikten sonra, ikinci adım olarak felsefe ve bilimle dinin çelişmediğini kanıtlamaya çalışması, İslam dünyasında, bilim ve felsefeyi meşrulaştırmak için atılmış ilk adımdır. Kindî, bu girişiminde, İslam dinsel bildirilerini bilim ve felsefeye üstün tutmakta; tüm bilim ve felsefeyi dinin destekçisi olarak sunmaktadır.<sup>80</sup> Aynı anlayış, kısmi değişikliklerle, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd tarafından da savunulmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre, ‘*hakikat hakikate zıt olamaz*’, bu yüzden, din, bilim ve felsefe aynı doğruları dile getirir. Fakat din, halka seslendiği için simgesel bir dil kullanır; oysa bilim, felsefe yalın anlatımı yeğler. Çünkü onun muhatabı halk değil seçkinlerdir.<sup>81</sup> İbn Rüşd İslam dinsel bildirilerinin ‘*hatabî, cedelî ve burhânî*’ tüm kanıtları içerdiğine inanmakta; onun, simgesel anlatımın yanında, doğrudan anlatımlı bilimsel ve felsefi yargıları da kapsadığını düşünmektedir.<sup>82</sup>

Geç bir döneme ait olmasına karşın İbn Rüşd'ün hala bilim ve felsefeyle uğraşmanın caiz olup olmadığını tartışması, din, bilim ve felsefeyi uzlaştırma girişiminin toplumda İslam din felsefecileri ve İslam hukukçuları arasında tutmadığının ilginç bir göstergesi olsa gerektir. Onun bu konudaki düşünceleri oldukça aydınlatıcıdır. İbn Rüşd şöyle demektedir:

<sup>78</sup> Fazlur Rahman, **İslam**, çeviren: Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1993, s.259.

<sup>79</sup> Kanûni-i Esasî'nin 5. maddesi şöyle demektedir: “Zat-ı hazret-i padişahinin nefsi hümayunu mukaddes ve gayr-i mesûldür.” **Kanun-i Esasî**, Türk Anayasaları İçinde, hazırlayan: Suna Kili, Tekin Yayınları İstanbul 1982. s.9.

<sup>80</sup> Bkz. Ahmet Fuad el-Ehvânî, “**Kindî**”, İslam Düşünce Tarihi içinde, cilt: II, çeviren: Osman Bilen., İnsan Yayınları, İstanbul 1990. ss.39-42.

<sup>81</sup> Bkz. İbrahim Medkûr, “**Fârâbî**”, İslam Düşünce Tarihi içinde, cilt: II, çeviren: Osman Bilen. İnsan Yayınları, İstanbul 1990, ss.74-75; Mehmet Dağ, “**İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler**”, OMUIF Dergisi, sayı: 5, Samsun 1991, ss.11-12.

<sup>82</sup> Bkz. İbn Rüşd, **Faslu'I-Makâl**, Felsefe-Din İlişkileri İçinde, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, ss.135 vd.

*“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 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 kendilerine 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.”<sup>83</sup>*

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 din felsefecilerini ve İslam hukukçularını, halife ve halkı bunun caiz olduğu konusunda ikna etmeye çalışır. Verdiği örnekleri fıkihtan seçmesi, İslam hukukunun egemenliği ve düşünsel meşruluğun ölçütü olduğunu göstermesi açısından anlamlıdır. O 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.”<sup>84</sup>*

İbn Rüşd, bu noktada durmaz, düşüncenin meşru çerçevesini belirleme iddiasında bulunan İslam hukukunun bile, kıyas vb. unsurlarıyla Eski Yunan düşüncesiyle ilişkili olduğunu<sup>85</sup> kaydeder. Şu halde ona göre, eski bilginlerin bilgi birikiminden yararlanmak, felsefe ve bilimle uğraşmak zorunludur.

İslam düşünürlerince savunulan söz konusu din odaklı düşünsel çerçeve, İslam dünyasında bilimsel düşünce geleneğini olumsuz yönde etkilemiştir. Bunun en güçlü göstergesi, İslam din felsefecileri ile İslam hukukçularının, din ve felsefe uzlaştırmasına duydukları tepkidir. Bu tepki, bilimi de içeren felsefeyi Gazzâlî ile birlikte bütünüyle saf dışı etmiştir. Din odaklı düşüncenin, din, felsefe ve bilimi uzlaştırmaya çalışmanın vahim sonuçlarını görmek için Gazzâlî'yi dinlemek yeterlidir. Gazzâlî din adına matematiği mahkum ederek şöyle der:

*“Matematik, sayılar, geometri ve astronomi ile ilişkilidir. Bu bilimin, dinsel işlerle olumlu ve olumsuz hiçbir ilişkisi yoktur. Aksine bu bilim, anlaşılıp öğrenildikten sonra, inkara olanak bırakmayan kesinliğe sahiptir. Ne var ki, söz konusu bilimin iki sakıncası vardır: İlki, onu araştıran kimsenin. onun inceliklerine ve kesinliği içermesine hayran olmasıdır. Bu hayranlık, onun filozoflara inancını güçlendirir ve onların bütün bilgilerinin açıklık ve kesinlik bakımından bu bilim gibi olduğunu düşünmesine yol açar. Filozofların kafir olduklarını, Tanrı'yı inkar ettiklerini ve şeriata ilişkin olarak dillerde dolaşan bazı konulan küçümsediklerini duyar ve böylece sırf öykünme ile kafir olur. Şöyle düşünür: Din geçerli olsaydı, matematikte araştırma yapan bu insanlar, bunu bilirlerdi. Bu tehlikeden dolayı söz konusu bilimle çok fazla meşgul olanları engellemek gerekir. Çünkü bu bilimin dinle ilgisi yoksa da, felsefeye ait bilimlerin başlangıcı olduğundan. felsefenin kötülüğü ona da geçer. Bu bilimlerle çok fazla meşgul olup da dinden çıkmayan ve takvadan uzaklaşmayan çok azdır.”<sup>86</sup>*

Matematik, cebir, geometri, astronomi vb. bilimleri dine zarar verebileceği inancıyla eleştiren Gazzâlî, bu bilimlerle hiç ilgilenilmemesi gerektiğini söylememektedir. Kuşkusuz toplumun, dinsel ve pratik gereksinimlerini karşılamak için, bu bilimlere asgari düzeyde gereksinim vardır. Bu açıdan bu

<sup>83</sup> İbn Rüşd, **Faslu 'I-Makâl**, s.96

<sup>84</sup> İbn Rüşd, **Faslu 'I-Makâl**, s.103.

<sup>85</sup> İbn Rüşd, **Faslu 'I-Makâl**, ss.101-102.

<sup>86</sup> Gazzâlî, **el-Munkizu Min ed-Dalâl**, çeviren ve Arapçasıyla neşreden: A. Subhi Furat, Şamil Yayınları, İstanbul 1978, s.8.

bilimlerle belli açılardan ilgilenilmeli, aşırıya kaçanlar ve böylece dinden uzaklaşanlar engellenmeli; bu bilimler halka da öğretilmemelidir.<sup>87</sup> Gazzâlî, her şeyi Tanrı'ya ve dine hizmet ettiği, insanları dine yönlendirdiği sürece anlamlı bulur.<sup>88</sup>

Gazzâlî'nin, Abbasilerin son dönemi ve Selçukluların ilk dönemlerinde, iktidarlarca desteklenmesi, Şîî medreselere alternatif olarak kurulan Nizâmiye Medresesinin başına getirilmesi, son dönemlerdeki iktidarların bilim ve felsefe karşısındaki tutumlarının ve medreselerde öğretilen ve yaygınlaştırılmaya çalışılan anlayışın ne denli bilim karşıtı olduğunu göstermesi açısından oldukça hayati öneme sahiptir. XIV. yüzyılda İbn Haldûn'un yaşamını yitirmiş olan felsefeyi zararlı bulması, bilim ve felsefeyle ilgilenen kimsenin şeriatın ilkelerini iyice ezberleyip benimsemiş olması gerektiğini söylemesi,<sup>89</sup> Gazzâlîci anlayışının İslamın batısında bile ne denli güçlü bir yankı uyandırdığını göstermektedir.

#### b-Hoşgörüsüzlük ve Dinsizlikle Suçlama:

Gerek İslam filozoflarının gerekse İslam din felsefecilerinin ve İslam hukukçularının din odaklı ve erekselci bir düşünceye vurgu yapmaları, halkı dizginleme, itaat ettirme ve yönlendirmede, yöneticilerin desteğini alsa da, hoşgörüsüz bir toplum yaratmıştır. Filozofların bu durumdan kimi kez zarar görmelerine karşın, söz konusu anlayışı, Ebu Bekr Zekeriyâ er-Râzî, İbn erRavendî<sup>90</sup> gibi birkaçı hariç terk etmemeleri, iktidar eksenli bilimin ve bu nedenle iktidara yaranmanın zorunluluğunun bir sonucu olsa gerektir.

İslam hukuçusu İbn es-Salâh'ın felsefe ve mantıkla uğraşmanın caiz olmadığına ilişkin fetvası hoşgörüsüzlüğün boyutlarını göstermesi açısından anlamlıdır. Fetva şöyledir:

*“Felsefe öğretileri ile uğraştığına dair kanıt bulunan herkes, aşağıdaki seçeneklerle karşı karşıya kalacaktır: Kılıçla idam ya da İslam'a dönüş; ancak bu şekilde, memlekette yaşama hakkı elde edebilecekler ve böylelikle bilimlerinin kökü kazanabilecekler.”<sup>91</sup>*

Hoşgörüsüzlük fetvalarla sınırlı kalmamış, kimi düşünürlerin öldürülmesine, linç edilmesine ve işkence görmesine de neden olmuştur. Cad b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Hallac-ı Mensûr, Suhreverdî, İbn Mukaffâ, Beşşâr b. Bürd vb.leri 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 Zekeriyâ er-Râzî, 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.<sup>92</sup> İbn Rüşd, Kur'an'da geçen Ad kavminin yaşamamış olduğunu söylemesi, Venüs'ün tanrısal bir varlık olduğunu iddia etmesi yüzünden kitapları elinden alınıp yakılmış, sonra da Luceyna'ya sürgüne gönderilmiştir.<sup>93</sup> Benzer durumların, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin de başına geldiği bilinmektedir. Bu bağlamda Sünnî iktidarlarla Şîî iktidarlar arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir. Şîî yönetimlerde ve Şîî toplumlarda, bilim ve felsefeye Sünniler kadar hoşgörüsüz yaklaşılmamıştır. Bunun nedeni, büyük bir olasılıkla, Şîî inanç sisteminin, başlangıçtan beri batîni (*içsel*) yorum geleneği ve felsefeyle ilişki içerisinde olmasıdır. Bu yüzden, Sünnî çevrelerde baskıya

<sup>87</sup> Bkz. Gazzâlî, **el-Munkiz**, ss.9 vd..

<sup>88</sup> Gazzâlî, **el-Munkiz**, s.10.

<sup>89</sup> Bkz. İbn Haldûn, **Mukaddime**, cilt: III. S. 12; Hasan Aydın, **“Bastığı Dalı Kesen Adam: İbn Haldûn”**, Bilim ve Ütopya Dergisi, ayı:58, İstanbul Nisan 1999, s.82.

<sup>90</sup> Bkz. Mehmet Dağ, **agm.** ss.8-9.

<sup>91</sup> Pervez Hoodbhoy, **age.**, s.156

<sup>92</sup> Pervez Hoodbhoy, **age.**, s.166-167. Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzînin kör olmasıyla ilgili başka rivayetlerde aktanılır. Bkz. **The Spiritual Physick of Rhazes**, Önsöz, İngilizceye çeviren A. J. Arberry, London, 1950, s.6.

<sup>93</sup> Bkz. Ahmed Fuadel-Ehvani, **“İbn Rüşd”**, İslam Felsefesi Tarihi içinde. Cilt:II, çeviren: İlhan Kutluer, İnsan Yavınları, İstanbul 1990, ss.166-167.



uğrayan kimi düşünürler, Şîi iktidarlara sığınmışlar, ve orada çalışma imkanı bulmuşlardır. Bu nedenle Sünniler arasında felsefe kayb olduğunda, Şîiler arasında belli ölçülerde yaşamaya devam etmiştir.<sup>94</sup>

Sünnî Gazzâlî'nin tüm filozofları, maddi dirilişi inkar etmeleri, evrenin öncesizliğini benimsemeleri, Tanrı tikelleri tümel bir biçimde bilir demeleri yüzünden, iktidarın desteğini de alarak, dinsizlikle suçlaması (*tekfîr*)<sup>95</sup>, hoşgörüsüzlüğün uç noktasını temsil eder. 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 önemli bir araçtır. Öte yandan şer'î açıdan da önemli sonuçları vardır. Gazzâlî'nin, felsefe ve bilim insanların dinsiz olduğunu, onların yaptıklarının dinsizliğe yol açtığını Nizâmiye Medresesinde öğretmesi, hoşgörüsüzlüğün pekişmesinde ve yaygınlaşmasında etkisinin olduğu söylenebilir. 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 aklmasına hükmedilmesi gibi önemli hukuksal sonuçlar doğuran şer'î bir hükümdür.”*<sup>96</sup>

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 ve dine olumsuz bakan düşünceleri olan zındıkların öldürülmesi gerektiğini söylemesi<sup>97</sup>, hoşgörüsüzlüğün ne denli pekişmiş olduğunun ilginç bir göstergesi olsa gerektir.

#### c-Bilginin Tanrısal Aydınlanmaya İndirgenmesi ve Ezberci Eğitim:

Kuşkusuz bilim ve bilimsel araştırma, insan aklı ve deneyimlerini temel alan kuşkucu bir bilgikuramsal temele dayanır. Ancak, ortaçağ İslam dünyasında egemen olan bilgikuramsal anlayış, toplumsal ve yönetsel yapıya koşut bir biçimde, İslam dinsel bildirimleri 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 cebraile özdeşleştirilmiştir. Böylelikle, anılan filozoflarca, filozoflar ve bilim insanlarıyla peygamberlerin bilgisi aynı kaynağa bağlanmıştır.<sup>98</sup>

Onlara göre kuramsal bilgi, tıpkı dinsel bildirimler gibi kesinlik ve değişmezlik özelliğine sahiptir. İnsanların duyuları aracılığıyla elde ettiği önsel 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.<sup>99</sup> Böylesi bir ilişkiyle elde edilen bilgiye, yer yer halidî hikmet (*değişmez-kalıcı bilgi*) adı da verilir.<sup>100</sup> İslam düşünürlerine göre, insanın kendisinin kuramsal değeri olan bilimsel bir bilgi elde etmesi olanaksızdır; bu türden bilgiler ilahî kökenlidir. Onları, Eski Yunan filozoflarını yer yer bir peygamber gibi

<sup>94</sup> Krş. Henry Corbin, *age.*, 63 vd..

<sup>95</sup> Bkz. Gazzâlî, *el-Murikiz*, ss.7-8.

<sup>96</sup> Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika Beyn'el-İslam Ve'z-Zendeka (İslamda Müsamaha)*, çeviren: Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, s.56.

<sup>97</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, cilt:II, çeviren: Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları İstanbul 1998, ss.638-639.

<sup>98</sup> Bkz. Mehmet Dağ, *“Kuran'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı”*, Bilim ve Ütopya Dergisi, sayı: 42, İstanbul 1992 ss.46-47.

<sup>99</sup> Bkz. Fârâbî, *Şeriat el-Yakîn*, neşreden: Mubahat Türker, DTCFFAE Dergisi, cilt: I, TTK Basımevi, Arıkara 1969, ss.195 vd.

<sup>100</sup> Bkz. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, ss. Ss. 27 vd..

sunmaları<sup>101</sup>, hatta Socrates, Platon ve Aristoteles gibi seçkin simaları ilahî niteliklerle donatmaları, söz konusu bilgi anlayışının bir uzantısıdır. İslam filozoflarının kanısına göre, peygamberler bilgiyi simgelerle, filozoflar ise yalın halde alırlar.<sup>102</sup> 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 Şöyle demektedir:

*“Bilinmeyen şeylerin tasımdaki orta terimle bilinir hale geleceği açıktır. Orta terim ise şöyle meydana gelmektedir: Orta terim çabuk kavrayışla oluşur; böyle bir durumda, akılsal sezgi (hads), orta terimi nefse fırlatır. Bunun nedeni ise, nefsin sahip olduğu yeteneğin etkin akıldan etkilenmesidir. Ya da orta terim, etkin akılla ilişki kurmuş bir öğretici aracılığıyla öğrenilir... Gerçekte bu konuyu irdelersen, her sorunun sezgi aracılığıyla çözüldüğünü görürsün.”<sup>103</sup>*

İslam din felsefecilerinin (*kelâmcılar*) bilgiye ilişkin görüşleri de filozoflarınkiyle hemen hemen aynıdır. Onların felsefi formasyonları cılız olduğu için, görüşlerini daha basit terimlerle ifade ederler. Mu'tezile de dahil, tüm İslam din felsefesi ekollerine göre, önsel (*zarûrî*) ve kazanılmış (*mükteseb*) olarak ikiye ayrılan insan bilgisi<sup>104</sup> duyum-idrak ayrımına bağlı olarak tanrısal yaratmayla ilişkilendirilmiştir. Onlarca duyumlardan idrakin kendisi anlaşılmaz, bilgiyi sağlayan hiçbir nesnel koşula bağlı olmayan idraktır ve bu idrak doğrudan tanrı tarafından yaratılır. Nitekim, Pezdevî şöyle demektedir:

*“Duyum mümkün olarak meydana gelmektedir. (Dolayısıyla) onun meydana gelmesi için, duyu organları şart değildir. Zira onun, duyu organları olmaksızın meydana gelmesi tasavvur edilemez değildir. Bu, tıpkı eylemlerin mümkün olarak nesnelere çıkmasına benzer; nesnelere eylemlerin çıkması şart değildir. [Bunlar hem olabilir, hem de olmayabilir]. Kalpte ve zihinde bilginin meydana gelmesi de aynen bunun gibidir. Kalp ve zihin olmaksızın da bilginin ortaya çıkması olasıdır... İştimenin meydana gelmesi için, kulak şart olmadığı gibi, sesin kulağa ulaşması ve hatta ses bile şart değildir. Bunlar olmasa da Tanrı iştimi yaratır... Görme için göz şart olmadığı gibi gözün ışığın nesneye ilişmesi de şart değildir. Görme de aynı şekilde (zorunlu olarak değil), mümkün olarak meydana gelmektedir. Bu da Tanrı'nın yaratmasıyla gerçekleşmektedir.”<sup>105</sup>*

İslam felsefecileri ve İslam din felsefecilerince benimsenen söz konusu bilgi anlayışının, insanları doğayı incelemek ve gözlem yapmak yerine, kutsal kitaplara ya da önceki bilginlerin tanrısal esinle oluşturduklarına inanılan yapıtları incelemeye, onları yorumlamaya (*tefsirler-şerhler-haşiyeler*) iteceği ortadadır. Söz konusu anlayışın, bir kenara çekilip tanrısal aydınlanmayı (*vehbî-ledünnî bilgi*) beklemeyi salık veren İslam tasavvufçularının bilgikuramsal anlayışlarıyla<sup>106</sup> hemen hiçbir farkı yoktur. Nitekim İslam dünyasında bilim ve felsefenin çöküşünün başladığı dönemlerde, tasavvuf ve tarikatların yayılışı ve Gazzâlî'nin filozofların bilgikuramsal sistemlerini tasavvufa bir alt yapı oluşturmak için kullanması bu açıdan oldukça anlamlıdır. Öte yandan, Eski Yunan ve diğer toplumlardan yapılan çevirilerin neden güçlü bir bilim ve felsefe geleneği yaratamadığı, büyük ölçüde, İslam düşünürlerinin bilgikuramsal yaklaşımlarıyla ilişkilidir. Bu anlayış onları, eskilerin kitaplarını birer doğma gibi okumaya yöneltmiş; eleştiri ve kuşku geleneği bu nedenle tutunamamıştır. Ayrıca felsefenin sokulmadığı medreselerde, ezberciliğin yaygınlaşması da aynı geleneğin bir uzantısıdır. 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 öğretileri ezberlemek ve

<sup>101</sup> Bkz. Henry Corbin, *age.*, s.15; Mehmet Dağ, “İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerinde Düşünceler”, ss.11-12.

<sup>102</sup> Bkz. Mehmet Dağ, “Kuran'daki Temelleri Işığında İslam Kültüründe Bilgi Anlayışı”, ss.46 vd.

<sup>103</sup> Bilal Kuşpınar, İbn Sînâ'nın *De Livre Science* adlı yapıtından aktarmaktadır. Bkz. Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1995, s. 126.

<sup>104</sup> Hasan Aydın, “İslam Ortaçağında Akıl Kavramı ve Akılcılık”, *İnsancıl Dergisi*, sayı: 100, İstanbul Şubat 1999, ss. 5 vd..

<sup>105</sup> Pezdevî, *Usûl.*, ss. 32-33.

<sup>106</sup> Örneğin bkz. M.uhyiddin İbn'ül Arabi, *el-Futuhât el-Mekkiyye*, hazırlayan: Nihat Keklik, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, ss.41 vd.

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.

#### d-Doğal Nedenselliğin İnkârı ve Aranedencilik:

İslam dünyasında etkili olan İslam din felsefesi ekolleri, Mu'tezile ile birlikte, töz-ilinek (*cevher-araz*) metafiziğini benimseyerek, evrende belli bir sürekliliğin ve doğal bir işleyişin olduğunu yadsımıştır.<sup>107</sup> Onlarca sürekliliği olan bir evren imgesi, Tanrı'nın anlık yaratıcılığı, kudreti, iradesi ve mucizevî olguların olurluluğu ile örtüşmemektedir.<sup>108</sup> Eş'arî geleneğine bağlı öncülere ile aynı endişeleri paylaşan Gazzâlî, filozofları eleştirdiği ve onları dinsizlikle suçladığı *Tehâfüt el-Felâsife* adlı yapıtında, konuyu enine boyuna tartışır. Ona göre İslam filozofları, gök kürelerinin ya da ayrık akılların yeryüzündeki oluş ve bozuluşta etkisinin olduğunu söylemekle, doğal nedenselliği kabul etmişler ve mucizeyi inkar etmişlerdir. Gazzâlî'nin anlayışına göre benzer bir anlayışın izlerini Mu'tezilenin tevellüd (*doğuş*) kuramında da yakalamak olasıdır.<sup>109</sup> Oysa onca böylesi bir anlayış, dinî ve felsefî açıdan kabul edilemez. Gazzâlî doğal neden-sonuç ilişkisini yadsıyarak şöyle demektedir:

*“Doğada neden olarak düşünülen şey ile sonuç olarak düşünülen şey arasındaki ilişki bizce zorunlu bir ilişki değildir. Aslında bu her iki şeyden biri öteki olmadığı gibi, onlardan birinin kabulü ötekinin kabulünü, birinin yadsınması da ötekinin yadsınmasını gerektirmez. Ayrıca onlardan birinin varlığı ötekinin varlığını, birinin yokluğu da ötekinin yokluğunu zorunlu kılmaz. Nitekim susuzluğu gidermekle su içmek, doymakla yemek yemek, yanmakla ateşin ilişmesi, aydınlıkla güneşin doğması, ölümle boyunun kesilmesi, iyileşme ile ilacın içilmesi, ishal ile ishal ilacının kullanılması arasında ve buna benzer tıpta, astronomide, sanatlarda ve çeşitli mesleklerdeki gözleme dayalı ilişkilerde bir zorunluluk yoktur. Çünkü aralarında ilişki bulunan olguları Tanrı birbiri ardınca yaratmakta olup, bunlar arasında kendi özünde ayrılmayı kabul etmeyen zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Tersine yemek yemeden doymayı, boyun kesilmeksizin ölümü, boyun kesildiği halde yaşamı sürdürmek ve buna benzer tüm ilişkileri meydana getirmek, Tanrı'nın gücü dahilindedir ve takdirinin bir sonucudur.”<sup>110</sup>*

Gazzâlî'ye göre, İslam filozofları, mantıksal alanda, özdeşlik, içlem, kaplam, aykırılık gibi katagorilere özgü olan zorunluluğu dış dünyadaki olumsal ilişkilere taşımışlardır. Onları böylesi bir yanılgıya götüren, neden ve sonucun daima birbiri ardından ya da birlikte ortaya çıkmasıdır. Bu, Tanrı'nın anlık yaratımlarına bağlı bir durumdur. Neden ve sonucu yan yana ve birlikte gözlemlemek, bizde bir alışkanlık doğurur; bu alışkanlık yüzünden, biz nedeni görünce sonucu beklemeye başlarız. Hiçbir kimse, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin kendisini gözleyemez; bu nedenle, bu konuda deneyimi kanıt olarak sunan filozoflar, derin bir bilgisizlik içindedirler.<sup>111</sup> İngiliz filozofu David Hume gibi neden-sonuç ilişkisini alışkanlığa indirgeyerek yadsıyan Gazzâlî, evrendeki süreklilik ve düzenlilik sanısını da, Tanrı'nın sürekli, yaratıcılığını imleyen adetine '*adetine*' bağlar. Ona göre evrendeki hangi olgu ya da ilişki araştırılırsa araştırılsın, karşımıza Tanrı çıkmaktadır. Her şeyi O yaratmaktadır; tek özne O'dur.<sup>112</sup> Bu nedenle O, dilediğinde adetine değişiklik yapabilir. Mucizevî olgular yaratabilir.<sup>113</sup> Gazzâlî'nin bu anlayışı, bilim ve felsefeye indirilmiş son darbedir. Eğer her türden olgunun ve ilişkinin nedeni Tanrı'ysa, hiç bir ilişkilerin doğasını araştırmaya gerek yoktur. Yağmuru yağdıran, güneşi doğuran, depreme neden olan Tanrı'dır. Tanrı dilediğinde adetini değiştirebileceğine göre, evrende belli bir düzen ve bu düzene dayalı değişmez doğa yasaları da yok demektir.

<sup>107</sup> Bkz. Mehmet Dağ, “İmâm el-Haramyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı”, OMÜİF Dergisi içinde, sayı: 2, Samsun, 1987, ss.35 vd..

<sup>108</sup> Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, neşreden: Maurice Bouyges, Beyrut 1928. s.192.

<sup>109</sup> Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.191; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çeviren: Kemal Işık, AÜİF Yayınları, Ankara 1971, s.73.

<sup>110</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.195.

<sup>111</sup> Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.196.

<sup>112</sup> Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.192.

<sup>113</sup> Bkz. Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, ss.192 vd.

İbn Rüşd, Gazzâlî'den yaklaşık bir asır sonra, Gazzâlî'nin eleştirilerini çürütmek için *Tehâfüt et-Tehâfüt* adlı yapıtını kaleme alır ve Gazzâlî karşısında filozofları savunmaya yönelir. Ona göre nedenselliğin inkarı bir safsatadır ve önemli sorunlar doğurmaktadır.<sup>114</sup> Nitekim, yapıtının 'tabi'at' bölümünde, neden-sonuç ilişkisini yadsımanın, aklın, bilginin, nesnelere özünün, hatta Tanrı'nın ve dış dünyanın yadsınmasını gerektirdiğini söyler. Ona göre bu yolu tutan kimse, sofistler gibi bir kuşkunun peşindedir<sup>115</sup> ve kalbinde olanı diliyle gizlemektedir. Nitekim İbn Rüşd şöyle der:

*“Nedenselliği reddeden kimsenin, her eylemin mutlaka bir öznesi bulunduğunu kabul etmesi mümkün değildir... Akıl, nesnelere nedenleri ile kavranılmasından başka bir şey değildir... O halde, nedenleri yadsıyan kimse, akli reddetmiş olur... Bu şeyleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmektir.”*<sup>116</sup>

İbn Rüşd'e göre, nedenselliğin inkarı, dinsel açıdan da sakıncalıdır; çünkü Tanrı'yı dilediğini yapan “keyfi bir varlığa” ve “zalim bir krala” dönüştürür.<sup>117</sup> Bu ise evrende düzenli bir işleyişin olmayacağı anlamına gelir; çünkü Tanrı aklen olursuz olmayan her şeyi yapabilmektedir. İbn Rüşd'ün kanısına göre, Tanrı'nın adetini mucize gibi olağandışı durumlarda değiştirdiğini söylemek de bir çözüm değildir. Zira Tanrı'yı belli türden davranmaya yöneltecek hiçbir güç yoktur. Gazzalinin evrendeki görünür düzeni kurtarmak için “Tanrı'nın adeti” anlayışına sarılması da İbn Rüşd'ce sorunu çözememektedir. Çünkü adet alışkanlığı ve sonradan kazanılmayı ifade eder, bu yüzden de Tanrı'ya iliştilerilemez.<sup>118</sup>

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelttiği eleştiriler oldukça anlamlıdır, ama bu eleştirilere bakarak onun ve diğer İslam filozoflarının doğal nedenselliği gerçek anlamda benimsedikleri, söylemek oldukça güçtür. Zira İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların evren kurgusu Aristotelesçi ve Yeni Platoncu izler taşır. Bu evren imgesine göre, evrendeki her şey ilk neden olan Tanrı'dan çıkmıştır (*sudûr*).<sup>119</sup> Hatta kimi filozoflara göre bu bir tür sürekli açınlanma ya da sürekli tecelli anlamına gelir. Bu anlayış, İslam tasavvufçularınca da aynen paylaşılır. Tanrısal sudûr ya da açınlanma sürecinde, önce gök küreleri oluşmuştur; bunlar akla ve nefse sahiptirler; bu nedenle ahlaksal niteliklere bile 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. Nitekim onlarca Tanrı'nın bir diğer adı da biçim vericidir (*vâhib es-suver*).<sup>120</sup> Tanrısal kökenli bu sûretler (*biçimler*) türlerin doğasını belirler. Örneğin ateşin doğası yakıcılık, insanınki akılsallıktır vb. Bu doğaları nesnelere ve varlıklara Tanrı yerleştirdiği için, doğal sanılan dönüşümler ve eylemler, tanrısal varlıklar olan gök küreleri ve onlar aracılığıyla Tanrı'yla ilişkilidir. Nitekim, tıpkı İslam din felsefecileri 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<sup>121</sup>; tek vasıta, ayırık akıllar ve onlar aracılığıyla da “İlk Neden” olan Tanrı'dır. Bu nedenle ünlü tabip Ebû Bekr Zekeriyâ 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 ayırık akıllar (*yani dindeki melek simgesinin yalın ya da doğrudan anlatımı*)

<sup>114</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.631.

<sup>115</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, ss.657-658.

<sup>116</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, ss.631-634.

<sup>117</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.643.

<sup>118</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, ss.634-635.

<sup>119</sup> Örneğin bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, çeviren: Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1990, ss.28 vd.

<sup>120</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt*, cilt: II, s.639.

<sup>121</sup> Fârâbî, *age.*, s. 30.

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, oysa gerçek neden Tanrı'dır.<sup>122</sup>

Bilim doğal nedenleri araştırdığına ve ondan hareketle evreni açıklayıcı genel yasalara ulaşmaya çalıştığına göre, yukarıda sunulan anlayışın bilimsel 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 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. Bu yapı, Abbasilerle birlikte sistemleştirilmiş; Selçuklular ve Osmanlılar tarafından da aynen sürdürülmüştür.

### **Sonuç:**

#### **Bilim ve Felsefenin Tarihe Karışması**

Ortaçağ İslam dünyasında, IX-X. yüzyıllarda çeviri etkinlikleriyle başlayan ve imparatorluklaşma sürecinin güdülemesiyle, toplumun pratik ihtiyaçlarını gidermeyi amaçlayan salt yararçı, bilimsel ve felsefi bir başarının var olduğu görülmektedir. XII. yüzyıldan sonra bu etkinlik giderek kaybolmuş; İslam toplumları geçmişi tekrara başlamıştır. Başlangıçtaki gelişmeler, Batı'dakine benzer bir bilimsel aydınlanma yaratamamıştır. Bu nedensiz değildir; çünkü İslam toplumunun feodal, merkeziyetçi, durağan yapısı gereksinimleri sınırlamış; bilim ve felsefeyi iktidarların İslam hukukçuları ve İslam din felsefecilerinin kaprislerine bağımlı kılmıştır. Söz konusu toplumsal yapı, itaate yönelik din odaklı, erekselci, hoşgörüden yoksun, bilgiyi tanrısal aydınlanmaya indirgeyen ve bu yüzden ezberciliği ön plana çıkartan, her türden doğal nedeni inkar eden bir zihniyetçe desteklenmiş; bu zihniyet medreselerde pekiştirilmiştir. Söz konusu zihniyete yer yer muhalefet ediyor gibi gözükken Mu'tezilî düşünürler ile İslam filozofları, sanılanın aksine, orijinal, seküler bir paradigma ortaya koyamamış, bu yüzden de üretken, zihniyet değişimi yaratan bir anlayış geliştirememişlerdir. Bu doğaldır; çünkü onlar da, toplumu Tanrı adına yönettiğini savunan halife-sultanların koruyuculuğu altında çalışma imkanı bulmuşlar; iktidardan uzak kaldıklarında da, onun desteğini almaya çalışmışlardır. Öte yandan düşüncelerinde çoğu kez bir doğma gibi izledikleri geçmiş kültürlerin felsefi anlayışları da, idealist öğeler ile doludur ve bu öğelerin, materyalist nitelikli bilim ve kuşkuyu gerektiren bilimsel düşünce ile pek örtüşmediği bilinmektedir.

---

<sup>122</sup> Bkz. İbn Haldun, *age.*, cilt: II, s.518.