

ERKEN DÖNEM İSLAM DÜNYASINDA FELSEFENİN KABUL YA DA REDDİNİN

NEDENLERİNİ ANLAMLANDIRMA ÜZERİNE

ON MAKING SENSE OF REASONS FOR ACCEPTANCE OR REJECTION OF PHILOSOPHY
IN EARLY ISLAMIC WORLD

HAVVA SÜMEYRA ALTINSOY

Arş. Gör. (Doktora Öğrencisi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Res. Asst. (Ph.D. Student), Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Philosophy and Religion Sciences, Department of Islamic Philosophy, Konya, Turkey

hsaltinsoy@erbakan.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1913-6592

İSMAİL TAŞ

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Philosophy and Religion Sciences, Department of Islamic Philosophy, Konya, Turkey

hacili1965@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-7365-8207

MAKALE BİLGİSİ

ARTICLE INFORMATION

Makale Türü	Article Types
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Received
7 Ağustos 2020	7 August 2020
Kabul Tarihi	Accepted
19 Kasım 2020	19 November 2020
Yayın Tarihi	Published
30 Aralık 2020	30 Aralık 2020
Yayın Sezonu	Pub Date Season
Aralık	December
Doi	

<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.777687>

ATIF/CITE AS:

Altınsoy, Havva SümeYra, Taş, İsmail, "Erken Dönem İslam Dünyasında Felsefenin Kabul Ya Da Reddinin Nedenlerini Anlamlandırma Üzerine" [On Making Sense of Reasons for Acceptance or Rejection of Philosophy in Early Islamic World], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 19/2 (December 2020): s. 891-915.

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Journal of Divinity Faculty of Hitit University, Çorum, Turkey. All rights reserved.



On Making Sense of Reasons for Acceptance or Rejection of Philosophy in Early Islamic World

Abstract

World history has witnessed the foundation of many civilizations, the achievement of the basic gains that distinguish them from other civilizations and their diffusion in geographical, political and cultural terms. It is certain that, as in the Roman, Greek, Persian, Egyptian and Indian civilizations, each of the deep-rooted cultures and civilizations has both intellectual and formal characteristics peculiar to themselves. Some of these civilizations came to prominence with the culture of law, some with the culture of philosophy, some with the culture of literature and politics. The Islamic civilization has also created one of the richest civilizations in the world in terms of resources in many fields, especially in religious sciences, politics, law and philosophy, by making use of the accumulations of ancient cultures, provided that the religious thought of Islam is at the center. In this case, the accumulation of philosophy for the Islamic civilization fed by the ancient Eastern and Mediterranean civilizations constitutes only one of this wealthiness. Philosophy essentially doesn't belong to Islamic civilization itself. As a matter of fact, the Islamic world inherited philosophy from the accumulations of other civilizations before it, especially Greek civilization and culture, in a certain period. This process, that is, the transfer of philosophy to the Islamic world, both the translations made from different languages, and the works and products that are mostly produced within the framework of the problems of philosophy and religion, seem to have been studied and examined. However, the texts, as mentioned, should be regarded as the products of social, political and economic environments and not independent from historical conditions, but also as answers given to the needs of historical conditions and problems. In this sense, the way philosophy came to and held on to the Islamic world, the context and form in its native land, in other words, whether philosophy in the Muslim Middle East gained a different aspect than it did in the Greek political, religious and sociocultural context still remains problematic.

This study is limited to early Islamic thought and refers to sum up process that is meant by the phrase "early period", the process in which religious sciences are formed and the process in which philosophical disciplines are transferred to the Islamic world. In this sense, the context of philosophy in both the Greek and the Islamic world is questioned, because the function and context of philosophy have changed in parallel with the changes in the deter-

minants, contexts and means that give rise to philosophy in the process. While philosophy in Greek is a characteristic of everyday life in “the police” and a product of the lifestyle; the factors that make philosophy necessary in the Islamic world present a very different view. The geographic expansion, which started with the conquests of the Umayyads, evolved to let into non-Arab elements both administratively and politically with the ‘Abbāsids and so, they have developed a multicultural political identity that represents different philosophical ideas, religious beliefs, ethnic, civilized and cultural elements.

In the historical flow, ‘Abbāsids who did not hesitate to apply to various elements in their content in line with various practical and theoretical need were given philosophy and philosophical sciences a warm welcome. While the attitudes towards philosophy were generally positive in the early periods, especially among the people of the palace, philosophy led to negative perceptions among the people who took the religion to the center and lived a simple daily life; in the hands of people with different world views and beliefs, it seems to have turned into different arguments for defense and justification. In this sense, philosophy was brought to the Islamic world by the palace, basically to satisfy a need. In this circumstance, while philosophy in Greece creates politics, the fact that politics in the Islamic world creates philosophy appears as an important point of separation. In order to determine the historical position of philosophy in the Islamic world and to make sense of its current situation, it is necessary to investigate why philosophy has appeared in different ways in different social strata of Islamic society and discuss the reasons for acceptance or rejection of philosophy.

Keywords: Islamic Philosophy, Islamic Thought, Zandaqa, Commons and Educated, ‘Abbāsids.

Erken Dönem İslam Dünyasında Felsefenin Kabul ya da Reddinin Nedenlerini Anlamlandırma Üzerine

Öz

Dünya tarihi, çok sayıda medeniyetin oluşumuna, bu medeniyetlerin, kendilerini diğer medeniyetlerden ayıran temel kazanımları elde etmesine ve onların coğrafi, siyasi ve kültürel anlamda yayılışına şahitlik etmiştir. Roma, Yunan, İran, Mısır ve Hint medeniyetlerinde olduğu gibi köklü kültür ve medeniyetlerin her birinin kendilerine has hem düşünsel hem de biçimsel karakteristikleri olduğu muhakkaktır. Bu medeniyetlerden kimi hukuk kültürüyle, kimi felsefe kültürüyle kimi de edebiyat ve siyaset kültürüyle ön plana çıkar.

İslam medeniyeti de İslam kaynaklı dini düşünce merkezde olmak kaydıyla kendinden önceki kadim kültürlerin birikimlerinden de yararlanarak dini ilimler, siyaset, hukuk ve felsefe başta olmak üzere birçok alanda kaynakları bakımından dünyanın en zengin medeniyetlerinden birini yaratmıştır. Şu durumda eski Doğu ve Akdeniz uygarlıklarından beslenen İslam medeniyeti için felsefe birikimi, söz konusu zenginliklerden yalnızca bir tanesini teşkil etmektedir. Felsefe, esas itibarıyla İslam medeniyetinin kendi öz varlığı değildir. Nitekim, İslam dünyası, felsefeyi, Yunan medeniyeti ve kültürü başta olmak üzere kendinden önceki diğer medeniyetlerin birikimlerinden belirli bir süreç içerisinde tevarüs etmiştir. Bu süreç, yani felsefenin İslam dünyasına intikali, gerek farklı dillerden yapılan çeviriler ve gerekse felsefe ve din münasebeti sorunları çerçevesinde çoğunlukla ortaya koyulan eserler ve ürünler merkeze alınarak çalışılmış, incelenmiş görünmektedir. Halbuki söz konusu metinler, sosyal, siyasal ve iktisadi ortamların ürünleri olup tarihsel şartlardan bağımsız olmadıkları gibi tarihsel şartların ve sorunların gereksinimlerine karşı verilmiş cevaplar olarak değerlendirilmelidirler. Bu anlamda felsefenin İslam dünyasına gelme ve tutunma biçimiyle kendi doğduğu topraklardaki bağlamı ve biçimi başka bir deyişle Müslüman Orta Doğu'da felsefenin siyasi, dini ve sosyokültürel bağlamda Yunan'da olduğundan farklı bir veçhe kazanıp kazanmadığı henüz problematikliğini korumaktadır.

Bu çalışma erken dönem İslam düşüncesiyle sınırlı olup “erken dönem” ibaresi ile kastedilen süreç, dinî ilimlerin oluştuğu süreç ile felsefî disiplinlerin İslam dünyasına taşındığı sürecin toplamını ifade etmektedir. Bu çerçevede felsefenin hem Yunan'daki bağlamı hem de İslam dünyasındaki bağlamı sorgulanmaktadır. Zira süreç içerisinde felsefeyi doğuran etkenler, bağlamlar ve araçların değişimine paralel olarak felsefenin bağlamı ve fonksiyonu değişmiştir. Yunan'da felsefe, “polis”teki gündelik yaşamın bir karakteristiği ve yaşam biçiminin bir ürünü iken; İslam dünyasında felsefeyi gerekli kılan etkenler oldukça farklı bir görünüm arz eder. Emevîlerin fetih hareketleriyle başlayan coğrafi genişleme, Abbâsîlerle birlikte, idarî ve siyasî olarak Arap harici unsurlara kapılarını açmaya evrilererek tabiri caizse farklı etnik, felsefî düşünceleri, dinî inançları, medeni ve kültürel unsurları da temsil eden daha kozmopolit bir siyasi hüviyete kavuşmuştur.

Tarihsel akış içerisinde çeşitli pratik ve nazarî ihtiyaçlar doğrultusunda muhtevastaki çeşitli unsurlara başvurmaktan çekinmeyen Abbâsî Devleti nazarında felsefe ve felsefî ilimler, müspet karşılanmaktaydı. Özellikle saray ehli nezdinde felsefeye yönelik tutumlar ilk dönemlerde genellikle olumlu iken dini merkeze alan sade, gündelik hayat yaşayan halk katmanlarında ise

felsefe, olumsuz algılara yol açmış; farklı dünya görüşlerine ve inançlarına sahip kesimlerin elinde ise savunuyu ve temellendirme amaçlı farklı argümanlara dönüşmüş görünmektedir. Bu anlamda felsefe, İslam dünyasına temelde bir ihtiyacı karşılamak üzere ve saray eliyle kazandırılmıştır. Şu durumda Yunan'da felsefe, siyaseti yaratırken İslam dünyasında siyasetin felsefeyi yaratması, önemli bir ayrışma noktası olarak belirlemektedir. Bu anlamda felsefenin İslam dünyasındaki tarihsel konumunu belirlemek ve aktüel durumunu anlamlandırabilmek, İslam toplumunun farklı sosyal kesimlerinde felsefenin, niçin farklı şekillerde tezahür etmiş olduğunu ve buna bağlı olarak felsefenin kabul yahut reddinin nedenlerini soruşturmayı gerekli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İslam Düşüncesi, Zındıklık, Avam-Havas, Abbâsîler.

Giriş

İslam düşünce geleneğinden kasıt, Peygamberden sonra vahyin yanında gelişen insanî düşüncenin ürettiği yazılı ilmi düşünce geleneğidir. Bu geleneğin oluşmasında tedvin asrının rolü göz ardı edilemeyecek ölçüde önem taşır. Zira tedvin asrı ile birlikte Arap-İslam kültüründe sözlü rivayete dayalı kültürden yazılı ve ilme dayalı kültüre; böylece halk kültüründen bilgi kültürüne geçişi sağlayan ilmi faaliyetler başlamıştır.¹ Burada konu edinilen düşünce geleneği, böyle bir devir neticesinde teşekkül eden ilmî birikimi ifade etmektedir.

Çalışmada ele alınacak temel husus, tedvin döneminde ortaya çıkan dinî düşünceye eklenmiş ve İslam düşünce geleneğinde farklı bir bakış açısını temsil eden felsefe ve kısmen kelam disiplinlerine karşı geliştirilen tavır ve bunların nedenlerini siyaset ve toplum felsefesi bağlamında anlamlandırmaya çalışmaktır. Çalışmadaki yöntem ise siyaset ve toplum felsefesi bakımından gelişen tavır felsefi analizle ortaya koymak olacaktır. Esasen felsefenin İslam dünyasına girişi ve teknik anlamda felsefeye yönelik eleştiriler birçok çalışmada ele alınmıştır²; ancak bu konunun ilgilenilmemiş bir yönü olarak

¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 18.

² Bk. Mahmut Kaya, "Felsefenin İslam Dünyasındaki Serüveni II", *İslami Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (1995), 25-42; Mustafa Demirci, "Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslam Dünyasına Tercümesinde Abbâsîlerin Kurduğu Beytü'l-Hikme'nin Rolü", *Muhafazakar Düşünce* 11/44 (2015), 99-119; Hanifi Özcan, "İslam Düşüncesinde Felsefenin Yeri ve Önemi", *Kubbealtı Akademik Mecmuası*, 35/3 (2006), 28-32; Sadık Türker, "İslam Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faaliyetlerinin Rolü", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 3 (2003), 223-236; Lütfü Özşahin, "İslam Dünyasına Felsefenin Girişi (Tercüme Faaliyetleri)", *Akra Kültür Sanat Edebiyat Dergisi* 2 (2014), 107-116; M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi: Giriş Yolları ve Şekilleri*, sad. İrfan Bayır (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001); Ahmet Arslan, *İslam*

tespit ettiğimiz husus, siyaset ve toplum felsefesi bağlamında İslam dünyasında felsefenin konumudur. Burada siyaset felsefesinden kasıt iktidarı elinde tutanlar için felsefenin ne anlam ifade ettiğini; toplum felsefesinden kasıt ise halk katmanlarında felsefeye yönelik tutumların mahiyetini soruşturmadır.

İlk etapta özellikle şu vurgulanmalıdır ki çoğunlukla “dinî ilimler” olarak adlandırılan dinî ilimler dahil olmak üzere, felsefe ve felsefî kelam disiplinleri de İslam dünyasındaki birtakım siyasi ve toplumsal değişimler neticesinde ortaya çıkmış gelişmelerin ürünüdür. Bunlardan birinci kısımda yer alan dinî ilimler, peygamberin vefatının sonrasında ortaya çıkan sorunlara bir anlamda “Peygamber hayatta olsaydı, söz konusu sorunları nasıl çözerdi?” sorusuna dinî dayanaklardan hareketle cevap verebilecek yetkinliğe sahip kimseler tarafından üretilen ilimlerdir. Hayatı, yalnızca peygamberden gördükleri ve peygamberden elde ettikleri inanç ve ilkeler üzerine kurmayı öngören bu şekildeki muhafazakâr dünya görüşünün, bilimsel çerçevesini ya da ufku kestirmek zor görünmemektedir. Bu anlayışta, merkezde peygamberin getirdiği ilahi bir kitap; bu kitabı hayata geçiren bir peygamber (sünnet) ve bunun toplumsal ölçekte mazharı olan ashabın tecrübesine bakarak yaşamı devam ettirmek esas görünmektedir. Elbette bu ölçekte kurgulanan bir hayatın birtakım iltizamı olan argümanlarla birlikte ete kemiğe büründüğünü de unutmamak gerekir. Bunlar: dinî emir-nehî ve inançların Arap adet, gelenek ve görenekleriyle birlikte yaşama geçirilmesinin neticesinde Arap yaşamının dinî yaşamla özdeşleşmesi ve dolayısıyla kutsanması, bunun uzantısı olarak dinî metinlerin aynen korunmasına bağlı olarak lafza yapılan vurgu ve Arapçanın kutsanması. İslam dünyasında peygamberden sonra yaşanan “birincil değişim” olarak adlandırılan bu süreç, hem peygamber ve dört halife döneminden sonra devam eden Emevîlerin din, siyaset ve toplumsal dünya görüşlerini³ hem de bu sürece denk düşecek dinî ilimlerin teşekkülünü kuşatacak bir sürece tekabül etmektedir.

Felsefesi Üzerine (Ankara: Vadi Yayınları, 1999); Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996); Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Vakit Yayınları, 1935); Fatih M. Şeker, *Türk Entelektüel Tarihinin Teşekkül Devri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015); Fatih Toktaş, *Meşşai Felsefeye Yöneltilen Eleştiriler* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Ömer Ali Yıldırım, *Şehristâmî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Sema Bolat, *İbn Hazm'ın Kindî'yi Eleştirisi-er-Redd ale'l- Kindî el-Feylesuf Bağlamında Bir İnceleme* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015); Hamide Yazılı, *Gazzalî'nin Alevî Meselesinde Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

³ Muhammed el-Behîy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1992), 39.

İkinci değişim süreci ise, yeknesak bir siyasetten daha çok iktidarın mevâlîyle paylaşıldığı siyasal bir yapıyı temsil eden el-Mütevekkil (233-247/847-861) dönemine kadarki Abbâsîlere (133-657/750-1258); etnik olarak Arap, Fars, Türk ve Berberî bileşenlerden oluşan halka ve bilimsel olarak ise din ve dinselîği aşan, İslam dünyasına yabancı bir unsur olarak gelen, kaynağı insan ve insan aklına dayalı felsefe ve felsefî bilimlerin taşındığı bir sürece tekabül etmektedir. Aklı ve te'vili yöntemine dahil eden Kelam'ı da kısmen bu süreç içerisinde değerlendirmekte bir sakınca söz konusu değildir. Dolayısıyla başlıkta ifade edilmiş olan "ilk dönem" ibaresi ile kastedilen süreç, dinî ilimlerin oluştuğu süreç ile felsefî disiplinlerin İslam dünyasına taşındığı sürecin toplamını belirtmektedir. Sürecin bu şekilde sınırlandırılmasının sebebi ise, bu sürecin, dinî ilimler ile felsefî ilimler ya da felsefe ve dinin karşılıklı olarak birbirini muhalif ya da birbirinin çelişği olarak konumlandırılmalarının dinî, siyasi, sosyal, kültürel ve bilimsel gerekçelerinin ilk olarak oluşturulduğu süreç olması ve günümüze kadar devam eden felsefe-din, akıl-nakil, dinî-din dışı gibi ikilemlerin ve gerilimlerin ya da bunları ortadan kaldırmaya çalışan uzlaştırmaların kaynağını teşkil etmesidir.

Ancak hemen vurgulanmalıdır ki bu dönemin yarattığı değişim, yalnızca felsefenin İslam düşüncesine eklenmesi ile sınırlı olmayıp siyasetten kültüre, iktisattan bilime, çok yönlü bir değişimi ihtiva etmekteydi. Dolayısıyla felsefe ve filozofların konumu ile böyle külli bir değişimin parçası olmaları bakımından ilgilenilecektir; fakat bu konuya geçmeden önce yukarıdaki teorik çerçeve ve sınırlandırmayı açmak adına bir hususa dikkat çekmek, felsefenin nasıl bir ortama ve ne şekilde geldiğine işaret etmek bakımından yerinde olacaktır.

En azından ilk dönemler dikkate alındığında İslam devleti, farklı kültürlerle karşı dışlayıcı yahut en azından ilgisiz bir tavır takınmıştır.⁴ Farklı kültürlerle karşı sergilenen bu tavrın, Peygamberin ölümünden itibaren neredeyse Emevîlerin (41-133/661-750) son dönemine kadar devam ettiğini ifade edebiliriz. Muhafazakâr tutumun hakim olduğu bu dönem ile dinî duyarlılıkla yaratılan dinî ilimlerin teşekkül ettiği, usul ve esaslarının belirlendiği süreç, birbirini üreten süreçlerdir. Emevîlerin Arap merkezli siyaseti ile dinî ilim-

⁴ Karlığa'ya göre bu dönemde dışarıdan gelen sosyo-kültürel etkiler konusunda titiz davranmak, gelenek halini almıştı. Bk. Bekir Karlığa, "İslam Düşüncesinin Doğuşunu Etkileyen Sosyo-Politik, Kültürel ve Ekonomik Nedenler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 196. Ayrıca O'leary yine bu devirde Araçların, devlet yönetimi gibi konularda hiçbir şey öğrenmemiş olduklarını ifade eder. Bk. De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın – Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 51.

lerin dış kaynaklara kapalı olarak İslam dininin kendi iç dinamikleri ya da yukarıda dikkat çekmiş olduğumuz Arap adet, gelenek ve görenekleriyle özdeşleştirilen yaşam örneklemini içerisinde kalarak kendini ifade ettiği süreç, aynı süreçtir. Örneğin ilk halifelerden olan Ömer'in (ö. 23/644), İskenderiye Kütüphanesi'ndeki kitaplar hakkında "Şayet bu kitaplar, Kur'an'la uyuyuyorlarsa da Kur'an'la uyuşmuyorlarsa da her iki durumda da yok edilmelidirler."⁵ dediği rivayet edilmektedir. Bu durum sadece Halife Ömer'in bu sözü söyleyip söylememesi üzerinden tartışılmayacak kadar tarihsel öneme sahiptir. Öyle ki burada temel sorun, yalnızca kütüphane olayı olmayıp kütüphanenin yakılıp yakılmaması, bir zihniyetin neticesidir. Bu olayların gerçekliğine dair sadece kendi tarihsel olgusalıkları değil, farklı tarihî olguların da yardımına müracaat edilerek onlardan yardım alınabilir. Örneğin ilk dönem kelâmî ve felsefî eserlerde nübüvvet savunusuyla ilgili risaleler kaleme alındığı göze çarpar. Bu risaleler, nübüvvet karşıtlarına bir cevap olarak kaleme alınmıştır ve bu kesimin çoğunlukla Maniheistler olduğu bilinmektedir.⁶ Bu durumda doğal olarak mevcut Maniheist eserlerin akıbetlerinin ne olduğunu sormak bir gereklilik olur. Ayrıca bu durum, sadece Maniheist dinî çevre ile ilgili olmayıp diğer kadim kültürlerle de ilişkili olarak soruşturulması önem ve gereklilik arz eden bir durumdur. Nitekim Halife Ömer'le ilgili durumdan hareketle İbn Haldûn (ö. 808/1406), önemli bir tarihî durum değerlendirmesi yapmaktadır. İbn Haldûn'a göre İran fethedildiğinde Ömer, kadim eserlerin yok edilmesini emretmiştir. İbn Haldûn, söz konusu olay üzerinden sadece İran kadim kültürünün ürünü olan eserlerin akıbetiyle yetinmeyerek daha önceki eserlerin tamamının kendi zamanına ulaşmadığını, Süryânîlerin, Bâbillilerin ve Kıptîlerin eski eserlerine ne olduğunu sorar ve kadim eserlerden sadece Yunanlıların eserlerinin devlet teşviki ile korunabildiğini tespit eder.⁷ Felsefenin insanları etkileyen rasyonel cazibesi bir tarafa, bu tespitiyle İbn Haldûn, neden Yunan kaynaklı felsefe eserlerinin ayakta kaldığı ve hayata tutunabilecek bir süreci yakalayabildiği sorusunu da cevaplandırmış olmaktadır. İbn Haldûn aynı zamanda bu tespiti ile, aşağıda çalışmanın hem teorik

⁵ Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbârî'l-hukemâ*, ed. Julius Lippert (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 355.

⁶ Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/521; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Münye ve'l-emel*, drl. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, thk. İsmâüddîn Muhammed Alî (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifetî'l-Câmiyye, ts.), 37; Mustafa Demirci, "Mutezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü" *Marife* 3/3 (2003), 119.

⁷ Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Derviş (Dimeşk: Dâru Ya'rab, 2004), 1/129.

hem de tarihsel sınırlarının belirleneceği gelişmelerin gerekçelerini tespitte yardımcı olmaktadır.

Bununla birlikte bu tür olaylar ve rivayetler din merkezli dünya görüşlerinin hakim olduğu siyasi ve toplumsal yapılarıdaki muhafazakâr tutum ve tavırları göstermek bakımından oldukça sembolik bir değer ifade eder; yoksa dinî düşüncenin hakim olduğu benzer tutum ve tavırlar hangi kültür ve coğrafyada olursa olsun neredeyse ortaktır. İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *Fihrist*'teki şu notu, farklı kültürlerle ait dinî düşüncelerin de ortak karakteristiğini göstermesi bakımından önemlidir:

“Yunanlılar ve Rumlar, İsa'nın şeriatı gelmeden önce açıkça felsefe çalışıyorlardı. Rumlar Hristiyanlığı kabul ettikten sonra kilit altına aldıkları dışın-da bazı kitapları yaktdılar ve felsefeyi yasakladılar. İnsanların felsefi konularda konuşması, peygamberin öğretisine aykırı olduğu için yasaklandı. Bir müddet sonra Rumlar dinden döndüler ve filozofların mezhebine tabi oldular.”⁸

Bu not, İslam toplumunda olduğu gibi İslam öncesi dinsel geleneklerde de felsefe ve dinî gelenekler arasında sorunlu bir ilişkinin varlığına imada bulunmakta, felsefe ve dini, birbirine muhalif ve zıt bir konuma yerleştirmektedir. Bu tür değerlendirmeler, çoğunlukla tek yönlü olarak geleneksel dinî düşüncenin temel karakteristiğinin muhafazakârlık olduğunu göstermektedir. Muhafazakâr tavır, yerel sınır, kültür ve geçmişle sıkı bir ilişki içerisinde olup bunların devamlılığına ihtiyaç duyar ve kendini bu şekilde yeniden üretirken “geleceğin müphemliğine karşı mazinin sınanmışlığını, sahilliğini yardıma çağırır”.¹⁰ Bunun dinî düşüncenin geriye dönük bir düşünce olmasıyla da doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Bütün bunlara ek olarak felsefenin kaynak olarak hem din dışı hem de yabancı bir kaynağa nispet edilmesi eklenince, geleneksel dinî düşünce mensuplarının felsefe ve filozoflar karşısındaki olumsuz tutum ve tavırlarının nedenlerini anlamak zor olmayacaktır. Bu nedenle felsefe, İslam dünyasına intikal ettiğinde muhteviyatına tam anlamıyla hakim olunmasa da İslamî ilimlerin zıddına her daim yabancı bir unsur olarak algılanmıştır.¹¹ Dolayısıyla bu tavrın, her dönemde kendini gösterecek şekilde dinî düşünceye tamamıyla sinmiş olduğunu görmekteyiz. Bu zihniye-

⁸ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Yusuf Ali Tavîl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 395.

⁹ Tanıl Bora - Burak Onaran, “Nostalji ve Muhafazakarlık”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 5/234.

¹⁰ Bora - Onaran, “Nostalji ve Muhafazakarlık”, 5/248.

¹¹ William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 258.

te göre İslam topraklarına taşınan felsefe zaten halihazırda din-dışı ve nübüvvet karşısı bir kimliği beraberinde getirmekteydi. Kabaca bakıldığında sorunu anlamlandırmak gayet basittir: din, peygambere nispet edilirken felsefe, filozoflara ve dahası kaynak itibarıyla Müslüman bile olmayan filozoflara nispet edilmekteydi. Bu, ilk dönemden itibaren İslam filozoflarının niçin felsefeye ilahî bir kaynak bulmaya, peygamberlik ile paralellik kurmaya, Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö. 381/992) yaptığı gibi filozoflar için peygamberlere dayanan bir soy ağacı çıkarmaya çalıştıklarını ve hatta İslam filozoflarının ürettiği felsefenin çoğunlukla neden uzlaşmacı bir karakteristiğe sahip olduğunu¹² açıklar mahiyettedir. Bu nedenle Arslan, Orta Çağ İslam dünyasında kültürel bakımdan en önemli problemin vahye dayalı dinle Yunan felsefesi arasındaki ilişkiler problemi olduğunu söyler.¹³ İşte bu tür bir imaja sahip olarak gelen felsefenin engebesiz bir kültür arazisinde ilerlemediği, kendine uygun ortamı yaratması gerektiği de açıkça görünmektedir.¹⁴

Acaba niçin felsefe, yabancı bir unsur olarak algılanmıştı ve neden filozoflar kendilerine bir yer açmak ya da din ya da dinî düşünce ile uzlaşmak zorunda idi? Bu sorun sadece İslam dünyasında yaşanan bir sorun olarak mı görünmektedir? Bu sorulara ilk önce son soru cevaplandırılarak başlanabilir. Her şeyden önce din ve felsefe uzlaştırması sadece Müslümanların denediği bir eylem olmayıp Müslümanlardan önce Yahudiler ve Hristiyanlar da bunu denemişlerdir. Gerek din ve felsefe gerekse Eflatun (ö. MÖ 347) ve Aristoteles'in (ö. MÖ 322) uzlaştırılmaya çalışılması Müslüman filozoflardan önceki dinî kültür çevrelerinde de denenmiştir. Burada üzerinde durulacak husus, felsefe ve din uzlaştırması sorununun¹⁵ birtakım gerçeklere imada bu-

¹² Cafer Sadık Yaran, "İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı", *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 13.

¹³ Ahmet Arslan, "Orta Çağ İslam Dünyasında Din-Felsefe İlişkileri ve Hocazâde'nin Tehâfüt'ü", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*, ed. Tefik Yücedoğru vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011), 35; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Tefekkürü Tarih Araştırmalarına Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1946), 205. Ülken'e göre ise İslam felsefesi, Yunan felsefesi ile İslam doktrininin muhtelif şekillerde telifi teşebüslerinden ibaret kalmış görünmektedir.

¹⁴ İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 19-20.

¹⁵ İslam filozoflarında felsefe-din münasebetine dair ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000); Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018); Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007); Hüseyin Sarıoğlu, "Meşşâî Filozofların Din ile Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları", *Kutağubiliğ Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 10 (2006), 107-119; Murtaza Korlaelçi, "İbn Rüşd'e Göre Din-Felsefe İlişkisi", *Felsefe Dünyası* 11 (1994), 11-20; Bayram Ali Çetinkaya, "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı", *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2012), 119-140; Fatih Toktaş, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset",

lunup bulunmadığına dikkat çekmektir. İster İslam dışı dinî kültürleri ister uzlaşmacı İslam filozoflarını dikkate alarak değerlendirelim, bunların tamamı her ne kadar ifade ve lafız bakımından birbirlerinden farklı bir üslupla ifade edilseler de din ve felsefe amaç, gaye ve anlam bakımından birleşmektedir. Bunu Kindî (ö. 252/866), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozoflar, her ne kadar birbirlerinden farklı biçimde dile getirirler de nihai anlamda en azından felsefe ve dinin birbiriyle çatışmadıklarını ve bu iki farklı yapının birbiriyle farklı yol ve yöntem kullansalar dahi uzlaşabileceklerini ifade etmeye çalışmışlardır. Ancak felsefe ve din arasındaki sorun gerçekte bununla sınırlandırılabilir mi? Orta Çağ uzlaşmacı filozofların göremediği sorun belki de burada yatmakta idi. Filozoflar, her ne kadar bireysel felsefelerinde ürettikleri fikir ve metin bağlamında felsefe ve dini, kendi iç tutarlılıkları bakımından uzlaştırmayı başarmış görünseler de kitleleri ikna etme bağlamında aynı başarıyı gösterdiklerini iddia edebilmek oldukça güç görünmektedir. Filozofların bu alandaki görece yetersizliklerini felsefenin entelektüel bir birikimi gerektirmesi nedeniyle, felsefenin havasa; dinin de avama yönelik düşünceler ve ifadeler olduğu yaklaşımı doğrusu yeterince ikna edici görünmemektedir. Bu anlamda felsefe ve din ya da filozof ve din alimleri arasındaki en önemli sorunlardan bir tanesi felsefe ve dinin ya da alim ve filozofun hangi sosyal, siyasi ve teorik yapılara ait oldukları sorunudur. Çünkü ne din ne de felsefe sosyal, siyasal ve toplumsal yaşamdan soyutlanabilecek olgulardır. Bu anlamda burada dinden kastedilen olgu, Orta Doğu'da ortaya çıkan ve birbirinin devamı olduğu kabul edilen ilahî dinlerken felsefe de Antik Yunan toplumunda üretilen felsefedir. Bu noktada konu edindiğimiz felsefeden kasıt, en geniş anlamıyla insan düşüncesinin ürünü olan her şey değildir. Burada felsefe ile kast edilen, milattan önceki yedinci ve altıncı yüzyıllardan miladi üçüncü dördüncü yüzyıllara kadarki süreç içerisinde, teknik anlamda Antik Yunan merkezli üretilen bir yaşam ve düşünce biçimidir. Bu anlamda Yunan ile felsefe ilişkisini tartışmak gerekmektedir.

Yapılan araştırmalar ve onların ulaştığı olduğu ortak kanaat şunu göstermektedir: Felsefe Yunanlara aittir ve onların yaşam biçimleriyle doğrudan ilişkilidir.¹⁶ Bugün "Antik Yunan kültürü ve medeniyeti" denildiğinde hemen hepimizin ilk aklına gelen ve Antik Yunanların insanlığa kazandırdığı de-

İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 183-220; Hasan Aydın, "Sicistanî ve Harîrî'nin Eleştirileri Işığında İhvân-ı Safâ'da Din-Felsefe İlişkisi", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 57-74.

¹⁶ Hüseyin Atay, "İslam Felsefesinin Doğuşuna Dair", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966), 176; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 15; Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995), 1/34.

ğerler olarak ifade edilebilecek felsefe, demokrasi ve vatandaşlık/yurttaşlık, Yunan “polis”inin ürettiği değerler olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda Antik Yunan’da ortaya çıkan felsefe ve demokrasinin, “polis”teki yaşamın bir karakteristiği olduğunu ifade edebiliriz. Zira yetkin insan, “polis”te yaşayan insanın bir vasfıdır. Nitekim Aristoteles de insanın, kenti üretmesini onun tabii bir yetkinliği olarak görmüştür. O halde sosyal bir varlık olarak kentte birlikte yaşayan insanların tek tek yaşamakla ulaşamayacakları bir olgunluk düzeyinden bahsedilebilir; ancak Aristoteles’e göre bunun beraberinde bir tekipleşmeyi getirmesi olası görünmemektedir. Zira devletin devamlılığı, bir anlamda çeşitliliği yaratabilmesi ile ilintilidir. Nitekim Yunan yaşamındaki “vatandaşlık/yurttaşlık” kavramı, “polis”teki yaşamın hem ortak yaşamı üreten hem de düşünsel çeşitliliği yaratan yegane kaynağı olmaktadır. Bu anlamda felsefi düşüncenin çeşitliliği, bireyselliği ve sürekli birbiriyle çelişiyor gibi bir görüntü sergilemesinin de kaynağını Yunan kentsel yaşam biçiminde, politik yönetiminde ve yurttaşlık kavramında aramak gerekmektedir.¹⁷

Bir Yunan yurttaşın günlük yaşam biçimine bakılacak olursa onun yaşamı için esas unsurun mal-mülk olmadığı; onun için en önemli gereksinimin sahip olduğu artık zaman ile kentin varlığına katılmak olduğu göze çarpar. Bu kimse örneğin “agora”da (kent meydanı/pazar yeri) yapılan tartışmalara katılmak; “gimnazyum”da (okul) spor yaparken sergilenen bedenleri izlemek; “eklesia”da (karar alma meclisi) devlet işlerine katkıda bulunmak; mahkemede davaları takip etmek; tiyatrodaki toplum ve siyaset eleştirilerinden mesajlar çıkarmak ister. Şu durumda onun için yaşam, kentli olmaktan ibarettir ki bu, en büyük zenginlik anlamına gelir. Bu konuyu çarpıcı bir şekilde ifade eden eski bir özdeyişten söz edilir: “Yoksulluk Yunanistan’ın ikiz kardeşidir.” Yunan “polis” sakinleri en iyi günlerinde bile yiyecek fazlasına sahip değildi; sahip oldukları bir şey varsa o da zaman fazlasıydı, yani boş zaman, özgür ve sınırlanmamış zaman; sohbet, cinsel tutkuya, entelektüel düşünceye ve estetik hazza ayrılmış bir zaman.¹⁸

Kısaca felsefe, yukarıda tasvir edilmeye çalışılan yaşam biçiminin sadece zihinsel yönüne tekabül eden bir cüzüdüdür. Yunan yaşam biçiminin ürettiği filozofların bile, özellikle sistemli filozofların, bu yaşam biçimine ne kadar sadık kaldıkları Nietzsche (ö. 1900) gibi filozofların ardına düşerek sorgulanabi-

¹⁷ İsmail Taş, “Antik Yunan’da Şehirlilik”, *II. Uluslararası Şehir, Çevre ve Sağlık Kongresi Tam Metinler Kitabı* (PDF: y.y., 2018), 547-555; Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 26-35.

¹⁸ Taş, “Antik Yunan’da Şehirlilik”, 547-555; Lewis Mumford, *Tarih Boyunca Kent*, çev. Gürol Koca - Tamer Tosun (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 166.

lir¹⁹; ancak söz konusu filozofların bile ürettikleri düşüncelerin Yunan yaşam biçiminin bir ürünü olduğunu reddetme imkanının olmadığını kabul etmek zorundayız. Sistemli filozof deyince aklımıza gelen ilk filozof olması hasebiyle Aristoteles'in felsefesi üzerinden ifade edecek olursak, Yunan yaşam biçimini göz ardı ederek onun felsefesinin de anlaşılma imkanının olmayacağını belirtmeliyiz. Örneğin, Aristoteles'in *Retorik*, *Politika* ve *Poetika* gibi eserleri hem kendinden önceki hem de kendi dönemindeki düşünsel kültüre işaret etmektedir. *Retorik*, konuşma sanatıyla, *Politika*, "polis"le yani siyasetle, *Poetika* da şiirle ilgili olup bunların içeriklerinin tamamı Yunan kültür ve gündelik yaşamının merkezinde yer almaktadır. Elbette Aristoteles bu sanatları kendisi icat etmemiştir; belki onun yaptığı tek şey, kendinden önce mevcut olan zihnî, yaşamsal ve kültürel birikimin külli bir bakışla adını koymaktan ibarettir.²⁰

O halde felsefe; tiyatrosu, "agora"sı, "gimnazyum"u, komedyaları, "polis"i, demokrasisi, yurttaşlığıyla bütünleşen bir yaşam biçiminin düşünce biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Yunan felsefesiyle ilişkili olarak şu nihai değerlendirmenin yapılması mümkündür: Yunan'da felsefe Yunan yaşam biçiminin ürünü, dahası Yunan'daki yaşamın kendisidir. Buna karşılık ilk önce Yunan "polis"inin, imparatorluğa evrilmesine paralel olarak gelişen Helenistik kültür neticesinde yukarıda söz konusu ettiğimiz felsefenin farklı kültürlerle birlikte karşılaşması neticesinde birtakım uzlaşmalar yaşaması, üzerinde durulması gereken önemli hususlardandır. Zira bu tür uzlaşlar, İslam dünyasındaki felsefenin karakteristiğini anlamak bakımından konuya katkıda bulunacak mahiyettedirler. Zira çok farklı kültürel yaşam bakımından tecrübe edilen Helenistik dönemdeki uzlaşmacı tavır, daha sonra Roma ve İslam dünyasında da devam edecektir. Ancak burada şu kaydı koymak gerekmektedir: İki şey arasında bir uzlaşıdan bahsetmek iki şey arasındaki farklılığı da kabul etmek anlamına gelir; çünkü birbiri ile özdeş olan iki şey arasında bir uzlaşıdan bahsetmek mümkün değildir. O zaman uzlaş, birbirinden farklı olan şeyler arasında bulmaya çalışmanın bir ifadesi olarak anlaşılabilir. Belki birtakım uzlaşların ne kadar başarılı olup olmadığını ya da sürdürülebilir bir uzlaş olup olmadığını tartışılabilir veya iki farklı yapının karşılıklı ödünler vererek uzlaşmasından bahsederken kastedilen uzlaşının farklı bir terkip oluşturduğu ifade edilebilir; ancak bütün bunlar felsefe ve din olguları üzerinden yapılabilecek tartışmalardır. Hâlbuki bunun bir de fel-

¹⁹ Bk. Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır (İstanbul: Kabcı Yayınevi, 1992).

²⁰ Taş, "Antik Yunan'da Şehirlik", 547-555; Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 121.

sefeyi red yahut kabul eden insanlar üzerinden değerlendirilmesi gerekir. Şu durumda burada “Erken Dönem İslam Dünyasında Felsefenin Kabul ya da Reddinin Nedenlerini Anlamlandırma” derken daha çok bireysel düşünürlerin felsefe ve din kavramları üzerinden yaptıkları tartışmalar mı yoksa sosyolojik ya da siyasal tavırları mı merkeze alınarak sorun tartışılmaya devam edilecektir? Doğrusu anlamlandırılmaya çalışılan husus, esas itibarıyla bireysel düşünürlerden -ki bu konuya dair pek çok çalışma bulunmaktadır- ziyade felsefe karşısında İslam dünyasındaki toplumsal ve siyasal görünümdür. Her ne kadar ister İslam ister Yahudilik ve Hristiyanlık olsun onların felsefeyle karşılaşmalarıyla ortaya çıkacak sorunun doğası müşterekse de burada sözü İslam dünyası ile kayıtlı tutacağız.

Bu anlamda daha önce de ifade edildiği gibi İslam dünyası felsefeyle karşılaştığında, muhafazakâr, kapalı, geriye dönük dinî düşünce; bilimsel anlamda dinî ilimler; yaşam biçimi olarak Arap yaşam tarzı ve siyasal olarak ise yine Arap kavmiyetçiliğinin esas olduğu Emevîler hakim idi. Resmedilmiş olan bu bütünlüklü yapı, elbette toplumsal, siyasal, dinî ve kültürel etkenlerin ürettiği bir yapıdır. Bunlar da insan ilişkileri ve düşüncelerine bağlıdır. Bu nedenle bozulmayan mutlak yapılar olmayıp parametreler değiştiğinde az ya da çok, köklü ya da yüzeysel olarak değişimi kabul eden yapılardır; dahası bu, insan ilişkilerine bağlı yapıların tabiatlarının bir gereğidir. İslam dünyasında birtakım parametrelere bağlı olarak varlığa gelen söz konusu yapının belirli şartlara bağlı olarak mevcut kıvamını kaybederek ilk dönemde gerçekleşen ve “ikinci değişim” olarak adlandırılan bir değişime uğraması Abbâsîlerle birlikte tecrübe edilmiştir. Bu dönemde özellikle felsefe ve felsefi ilimlerin yöneticiler nezdindeki algısının müspet olduğunu belirtmek gerekir. Hatta felsefe ve felsefi bilimlerin yeni birtakım gelişmelerin yarattığı ve dinî düşüncenin çözmekte zorlandığı pratik, sağlık, politik ve toplumsal problemlere somut çözümler üretebilmesi itibarıyla sarayda, farklılık yaratan bir unsur konumunda idi. Bu durum sıradan insanların dikkatinden kaçmamış olup birtakım edebi metinlerde de açıktan eleştirilere konu olmuştur.²¹ Bu anlamda

²¹ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 66-68. Müslümanlar, Mansûr zamanından başlayarak halifelerin kapısını çalmaya başlamışlar ve kendilerini İslam toplumunun halifesi, emanetçisi olarak gördüklerini belirterek Müslümanların, gayr-ı müslim memurların devlet kademelerinde çalışmalarından memnun olmadığını, halkın arasında kuşkuların kol gezdiğini, onarılmaz yaraların açıldığını belirterek, halifelerin bu duruma müdahale etmelerini ümit etmişlerdir. Bazen halifeler, gayr-ı müslimlerin devlet kademelerinde çalışmalarını engelleyecek kararlar almış iseler de Müslümanların şikayetleri kesilmemiştir. Zira, halifeler kendilerince önemli olan bazı sebeplerden dolayı gayr-ı müslim memurların çalıştırılmasına sıcak bakmaya devam etmişlerdir. Bk. Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 383. Ayrıca bu konuda İbnü'l Fırat'ın vezareti dönemindeki bu tür görevlendirmeler

yabancı kültürler ve mensupları, saray ehli nezdinde oldukça itibar görmekte idi; ancak burada sorulması gereken soru, İslam topraklarına intikal eden felsefe ve diğer yabancı bilim ve kültürler, saray ehline olumlanırken niçin halk katmanlarında dışlanmış ve korku objesi olarak görülmüştür? Bu noktada belirli bir akımın, belirli bir zamanda, belirli bir toplumsal tabakada desteklenmesi tam olarak açıklanamasa bile sosyal, ekonomik ve politik koşulların işleyişini dikkate almak yol gösterici olacaktır.²² Bu doğrultuda İslam düşüncesinin sabitelerinin büyük oranda belirlemeye başladığı Abbâsî Dönemi ve bu devrin yarattığı kültürel, siyasi, sosyal değişikliklerle ilgilenmek, felsefenin İslam düşüncesine nasıl eklendiği ve halk katmanlarında nasıl ve neden bir “korku objesi” haline dönüştüğü hakkında fikir verecektir.

1. Abbâsî Devrindeki Çok Yönlü Değişim

Her ne kadar Abdülmelik b. Mervân'ın (685-705) hükümdarlığı döneminde bir Emevî emiri olan Hâlid b. Yezîd'in (ö. 85/704) bilimin ilk aşamaları sayılabilecek çalışmaları kaynaklarda vurgulanmış²³ ve o, İslam toplumunda tercüme hareketlerini başlatan kişi olarak kayıtlara geçmişse²⁴ de İslam düşüncesinde esas değişim ve dönüşümün yaratıcıları Abbâsîlerdir.²⁵ Nitekim onlarla birlikte Mısır İskenderiye'sinden²⁶ İran-Cüdişâpûr'una²⁷ uzanan bölgeler ele geçirilmişti ki bu büyüme yalnızca siyasi hakimiyetin genişlemesi anlamına gelmiyordu. Bu, Abbâsî Hanedanlığı'nın (133-657/750-1258) “muhtevasında ki farklı etnik, dinî ve millî unsurların paralelinde toplumsal, dinî, fikrî ve düşünsel referansların da farklılaşması”²⁸ anlamını taşıyordu. Nitekim bu döneme kadar farklı kültürlerle ilginin kısaca ifade edildiği üzere olumsuz olduğu görülmektedir. Bu anlayış, daha sonraları gelişerek Selefiye adını alacak ve

hakkındaki ciddi bir tartışma için bk. Ebû'l-Hüseyn Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *el-Vüzerâ ev Tuhfetü'l-ümerâ fi târihi'l-vüzerâ*, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye,1958), 109.

²² George Saliba, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, çev. Günseli Aksoy (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015), 84.

²³ Ebû'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Endelüsî, *et-Tarif bi tabakâti'l-ümem ve ulemâiha ve nübezin min teâlifihim ve ahbârihim*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 16.

²⁴ Muhammed Abdülkâdir Hureysât, “Hâlid b. Yezîd b. Muâviye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/292.

²⁵ O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 71; Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Tefekkürü Tarih Araştırmalarına Giriş*, 207; M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi: Giriş Yolları ve Şekilleri*, sad. İrfan Bayır (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 64; Mahmut Kaya, “Beytül-hikme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/89.

²⁶ Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 141.

²⁷ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi: Hulefâ-i Râşidîn Dönemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 126.

²⁸ İsmail Taş, “İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü”, *Marife* 6/3 (2007), 160.

düşünsel alanda her yeniliğe bid'at tanımlamasıyla karşı koyan bir harekete²⁹ dönüşecektir.³⁰ Ancak tüm bunlara rağmen "İslam dünyasındaki birçok düşünür için dinî hakikat tek başına yeterli değildi."³¹ Zira bir devletleşme süreci yaşayan İslam toplumu politik ve toplumsal bazı karışıklıklarla uğraşmak durumunda kaldığı gibi coğrafi olarak da eski medeniyetleri içine alması ve buna bağlı olarak gelişen diyalogların yarattığı sorunlarla da karşı karşıya idi. İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanların; Basra, Kûfe ve Şam merkezlerinde yürütülen şer'i tartışmalar ve nahiv çalışmaları³² dışında herhangi bir düşünsel faaliyetle ilgilenmedikleri bilinmektedir.³³ Bu nedenle sorunların çözümlerinde dış kültürlerin ve temsilcilerinin katkılarından faydalanılmıştır.³⁴ Bu doğrultuda Abbâsîlerin iktidara geçmesinin ardından Arap olmayan gruplar, yeni devletin toplumsal, siyasi ve kültürel yaşamına katılmışlardı.³⁵ Öyle ki bu dönemden itibaren soyluluk, kan bağına dayanmaktan ziyade şiir, binicilik, edebiyat, maliye, tarih ve bilim konularında bilgili olmayla ilişkilendirilmiş ve saraya uygun görgü kurallarına uyulmasını zorunlu kılan İran protokolü olan âdâb geleneği ile ifade edilmişti.³⁶ Bu durum, devlette, siyaset kültürü bakımından doyma noktasına gelen Fars ideolojisinin kullanıldığının bir işareti olarak görülebilir.³⁷ Nitekim vezirlik, emirlik, komutanlık, haciplik,

²⁹ Hasan Ocak, "İlkçağdan İslam Düşüncesine Felsefe Tasavvuru: Tanım Merkezli Bir Karşılaşma Denemesi", *Marife* 13/3 (2013), 38.

³⁰ Hasan Aydın, "İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe: Yükseliş ve Duraklama", *Bilim ve Ütopya* 94/95 (2002), 3; Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Tefekkürü Tarih Araştırmalarına Giriş*, 25. Bu hususta "mihne dönemi" olarak adlandırılan değişim sürecinin el-Mütevekkil'in iktidara gelmesiyle dışa açık düşüncelerden kapalı bir evrene rücu hareketi olarak adlandırılabilir. "siyasi, fikri ric'at" hareketine dönüşmesi, ister sefeli olarak adlandırılınsın ister daha geniş anlamda Ehl-i Sünnet'in daha sistematik kurumsallaşması olarak adlandırılınsın, bu süreç halkın nezdinde önce kelam ve felsefenin daha sonraki süreçte ise kelamın Ehl-i sünnet tarafından kısmen meşrulaştırılmasıyla çoğunlukla felsefenin dinî ve fikrî anlamda ötekileştirilmesi ile neticelenmiş görünmektedir. Bunun neticesinde "düşünce", tekrar İslam dini etrafında üretilen bir etkinliğe dönüştürülmeye çalışılmıştır. Felsefî çalışmalar da bu gelişmenin karşısında elde mevcut olan metinler üzerine kapanarak paralel düşünce evrenlerine dönüşecektir. Dolayısıyla "kapalılık" anlamında bu iki düşünce biçimi, düşünsel kısırlık bakımından birbirine benzer yapılar haline gelecektir.

³¹ Peter Whitfield, *Batı Biliminin Dönüm Noktaları*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 53.

³² Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 162.

³³ Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü", 159.

³⁴ Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, 68.

³⁵ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 31.

³⁶ Charles Lindholm, *İslami Ortadoğu*, çev. Balkı Şafak (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004), 177.

³⁷ Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü", 160.

kâtiplik gibi önemli devlet memurluklarının İran kökenli ailelerde³⁸ olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Câhiz'ın (ö. 255/869) "Biz kralların ve ülkelerin yasalarını, havas ve avam sınıflarının düzenini, halkın yönetilmesini, her sınıfın ayağını yorganına göre uzatmasını ve kendi payına düşenle yetinmesini hep Fars krallarından öğrendik."³⁹ şeklindeki ifadesi, İslam devletinin, İranî unsurlardan ne denli faydalandığının veciz bir ifadesidir.

"Abbâsî Devleti'nde Yunan mı Rum mu yoksa komşu ümmetlerden mi olduğu bilinmeyen Hristiyan ve Sabiilerden oluşan bir grup vardı."⁴⁰ şeklindeki aktarımlardan anlaşıldığı kadarıyla bu durum, Fars kökenlilerle sınırlı değildi; Abbâsî sarayı, benzer şekilde diğer kültürlerle de kapılarını açmış durumda idi ve Abbâsîler döneminde devlet hizmetinde bulunan gayr-i müslimlerin çokluğu,⁴¹ dikkat çekici boyutta idi. Öyle anlaşılmaktadır ki "devlet, memurları, dindarlıklarına göre değil, yeteneklerine (ehliyetlerine) göre seçmiş belki de dini pek ciddiye almamıştı."⁴² Ayrıca devlet adamlarına verilen öğütlerde ancak donanımlı kişiye görev verenlerin selamette kalacağı ve bu görevlendirmeler esnasında da hatır, soy vs. gibi başka hiçbir ölçütün esas alınmaması gerektiği vurgulanmaktadır.⁴³ Bu doğrultuda halife, vezir ve emirlerin etraflarında bulundurdıkları, ilim meclislerinde oldukça itibarlı bir konumda olan zeki ve bilgin kimseler vardı⁴⁴ ve bu kimseler, kendileri için tahsis edilen salonlarda diledikleri gibi tartışabilmekteydiler.⁴⁵ Buradan anlaşıldığı kadarıyla filozofların düşünceleri de yüksek kültürde karşılık bulmuş ve marjinal de olsa İslam kültür hayatında etkili olmuş⁴⁶ olmalıdır. Zira Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925), "Benim sultanın yanında bulunuşum bir tabip ve danışman olarak o hasta iken tedavi etmek, sağlığı yerinde iken ise kendisinin ve halkın yararına olan hususlarda ona yol göstermek gibi iki görevim

³⁸ Kadir Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 143.

³⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *et-Tâc fî ahlâki'l-mülûk*, thk. Ömer et-Tabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 110.

⁴⁰ Endelüsî, *et-Tarif bi tabakâti'l-ümmem*, 108.

⁴¹ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*, 62.

⁴² Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 12.

⁴³ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Dürrü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk: Mâverdî'nin Siyâsetnâmesi*, haz. Abdüsselam Arı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 72-73.

⁴⁴ Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*, 144.

⁴⁵ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*, 37.

⁴⁶ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/388.

sebebiyledir.⁴⁷ derken esasen bir şekilde saray aristokrasisine dahil olmanın yolunu da göstermekteydi. Bu anlamda seçkin sınıfa dahil olmak isteyenlerin felsefe, tıp ve bilim konularının yanı sıra şiir, binicilik, edebiyat, maliye, tarih alanlarında da bilgili olmaları gerektiğini⁴⁸ ifade etmiştik. Bu nedenle yönetime yakın olmak bu tür yetkinlikleri zorunlu kılmaktaydı. Anlatıldığına göre Kisrâ'nın kapısında "İstihdam yetkinliğe bağlıdır..." yazan bir levha vardı ve Arap devleti de bunu takip eden bir siyaset izlemekteydi.⁴⁹ Öyle ki bu durum, siyasetnamelerde "Devlet işlerinde takip edilecek siyaset, bilginler ve cihan görmüş kimselerle istişare edilerek tespit edilmelidir."⁵⁰ ve "Kim kötü bürokratlara güvenirse, bozuk görüşten, sahte kanaatten ve kendisini yenecek düşmandan kurtulamaz."⁵¹ şeklinde kendine yer bulmuştur.

Şu durumda sorduğumuz soruya dönecek olursak sarayda yabancı unsurların yer almasının sebebinin İbn Haldûncu bir okuma ile anlaşılmasına müsaite olduğu ifade edilebilir. Şöyle ki Abbâsîler tarafından fetihlerle ele geçirilen merkezlerin siyasal ve idarî olarak birleştirildiği; bu merkezlerdeki bilim adamlarının hangi dinden olurlarsa olsunlar kendi çalışmalarını sürdürmelerine⁵² müsaade edildiği ve siyasal açıdan zararsız olan bu azınlıklarla⁵³ karşılıklı bir etkileşim yaratılmış olduğuna işaret edilmişti. İbn Haldûn da bu hususa vurgu yaparak zafere ulaşan devletlerdeki ikinci tavrın, kadrolaşmayı kendi kavimleri dışındaki topluluklardan sağlamaya çalışmaları olduğunu ifade eder.⁵⁴ Ona göre galip asabiyenin -ki bu durumda Abbâsîlere tekabül etmektedir- mağlup olan diğerlerinin desteğini kazanması, devletin temellerini sağlamlaştırmaya hizmet eden bir ameliyedir.⁵⁵ Dolayısıyla devlet olma iddiasını taşıyan her asabiye için bu tür bir dışa dayanma edimi gerekli görünmektedir. Zira, her toplum, muhtelif derecelerde heterojendir ve bu farklı unsurlar ancak belirli bir şekilde düzenlendikleri takdirde uyumlu hale gelebilirler. Bu noktada siyasetin rolü ön plana çıkar ki siyaset, bir düzen da-

⁴⁷ Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî, *Felsefe Risaleleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 214.

⁴⁸ Lindholm, *İslami Ortadoğu*, 177.

⁴⁹ Mâverdî, *Mâverdî'nin Siyâsetnâmesi*, 72.

⁵⁰ Nizâmülmülk, *Siyâsetname*, çev. Mehmet Taha Ayar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 127.

⁵¹ Mâverdî, *Mâverdî'nin Siyâsetnâmesi*, 70.

⁵² Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 27.

⁵³ Ernst Gellner, *Müslüman Toplum*, çev. Müfit Günay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 88.

⁵⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/272.

⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/272-273.

yatarak tüm bu farklı öğeleri bir arada tutar.⁵⁶ Bunun ise iktidarı bir yandan pekiştirdiği bir yandan da iktidara biçim kazandırdığı görülür.⁵⁷ Bu anlamda Abbâsî sarayının, Arap ve Müslüman olmayan unsurlara yaslanmış olması; onların, bilgi, görgü vs. bakımından üst düzeyde olmalarının yanı sıra siyaseten de bunun gerekliliğine dayanır. Nitekim Abbâsî ordusundaki devşirme ve kölelerin çok oluşu, bunun bir başka ifadesidir. Bu anlamda Abbâsîlerin ilk başlarda kültürel ve bürokratik yapılanma bakımından İranlılara, daha sonra ise askeri bakımdan Türklere yaslandıklarını; fikri olarak ise yaratıcı ve aynı zamanda felsefenin İslam dünyasına girmeden önce tasvir etmiş olduğumuz düşünsel ve inanç temelli dinî oluşumlar açısından yıkıcı ve sarsıcı bir etki yaratacak olan Yunan felsefesinden güç almaya çalıştıklarını ifade edebiliriz.

2. Değişimin Bir Parçası Olarak Felsefe ve Filozoflar

Felsefenin İslam dünyasına gelişinin birtakım tercüme evleri⁵⁸ ya da sarayın mütemmimi olarak görülebilecek Beytülhikme gibi yapılar aracılığıyla; yine felsefenin İslam dünyasındaki yerinin de Müslüman coğrafyada yetişen filozofların eserlerindeki düşüncelerinin incelenmesiyle tespit edilebileceği gibi toplumsal, siyasi ve iktisadi yapılar bağlamında değerlendirilmesi de mümkündür. Bu doğrultuda daha önce işaret edildiği üzere siyasi, sosyal, kültürel ve bilimsel bağlamlar düşünülüğünde felsefenin konumunun belirlenmesi kolaylaşacaktır. Zira felsefe yaşamdan, toplumdan ve siyasetten soyutlanarak yapılabilecek bir etkinlik olmamasının yanı sıra filozofların gündelik yaşam kaygılarından kurtulup zihnen felsefe ile meşgul olabilmeleri için servetlerinin bir kısmını bilim, sanat ve felsefeye ayırabilecek hâmî arayışları⁵⁹ dahi İslam dünyasında felsefenin yerine ve konumuna dair pek çok gerçeğe işaret eder mahiyettedir. Nitekim felsefe, saray eliyle İslam topraklarına taşındığı gibi filozoflara, kent toplumunun imtiyazlı sınıfları içerisinde yer verilmiş ve belli bir entelektüel özgürlük izni tanınmıştı.⁶⁰ Söz konusu özgürlük, Yunan yaşam tarzının ürettiği felsefenin imkanını yaratan yurttaşlık etiketine denk düşmektedir. İslam dünyası filozoflara bu imkanı ancak saray çevresinde sağlamış görünmektedir. Yine de yabancı unsurlara karşı yaklaşımları ile ilk halifelerden ve Emevîlerden ayrılan Abbâsîler, büyüyen gereksinimleri ile

⁵⁶ Georges Balandier, *Siyasal Antropoloji*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 77-78.

⁵⁷ Balandier, *Siyasal Antropoloji*, 36.

⁵⁸ Alain De Libéra, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013), 21.

⁵⁹ Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 141.

⁶⁰ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1/393.

eğilimleri karmaşıklaşan devletin işlevini yerine getirebilmesi için farklı bilgi alanları ve kurumlarını bünyesine dahil etmekten çekinmemişlerdir.⁶¹ Şüphe yoktur ki iktidarın çeşitli biçimleri vardır. İktidar bazen servet ve silah gücü olarak karşımıza çıktığı gibi bazen de bilgi ve düşünceye hakimiyet kurma şeklinde kendini ifade eder.⁶² Bu doğrultuda iktidarın kültürel alandaki yansımaları olarak düşünebileceğimiz felsefe de bu sayede mevcut geleneğe devlet eliyle nüfuz edebilmiştir; ancak burada felsefenin asıl yurdu olan Yunan toplumundaki konumu ile İslam dünyasındaki konumu arasındaki farka dikkat çekmek gerekmektedir. Daha önce Yunan toplumu üzerinden ifade edilmeye çalışılan felsefe, Yunan “polis”i, yurttaşlığı, kültürü ve toplumsal yaşamının ürünü iken İslam dünyasına transfer edilen felsefe, eserler üzerinden etüt edilerek önce anlaşılmaya çalışılan daha sonra da felsefi/aklî bir yaşamı vadeden yabancı bir argüman olarak işlevseldir. Dolayısıyla Yunan dünyasında ortaya çıkan ve gelişen felsefe ile oradan farklı bölgelere, Roma, Sâsânî ve İslam kültürünün hakim olduğu topraklara, transfer edilen felsefenin kazandığı veçhenin ayrımı önemlidir. Örneğin İslam dünyasında bir alim, resmi bir mevki sahibi olamadıysa kitap intinsah ederek geçinmeye mecburken⁶³ Yunan’da düşünürler, mevki vs. kaygısı ile ilişkisiz olarak bu faaliyetleri yürütmekte ve hatta sıradan bir yaşam olarak bunu tecrübe etmekteydiler.⁶⁴

İslam devletinde yüksek kültürde durum bu iken felsefenin halk tabakalarına inışı uzun yıllar almıştı. Rivayet edildiğine göre 11. yüzyıla dek İslam filozoflarının eserlerini okuyabilen kimse bulunmuyor;⁶⁵ 11. yüzyılda ise tek tek münferit kimselerce okunabiliyor.⁶⁶ O halde filozoflar, sarayda, sıradan ve olağan insanların olağan ortamını aşacak güçteki⁶⁷ kimselerce bilinçli olarak desteklenmeleri ile kendilerine sun’i bir ortam bulabilmişken ve halk katmanlarında ise uğraşlarının, tehlikeli oluşları ile şöhret bulmaları dışında hakla-

⁶¹ Taş, “İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü”, 159; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültürü*, 16.

⁶² Bertrand Russell, *İktidar*, çev. Mete Ergin (İstanbul: Altın Kitaplar, 1976), 15.

⁶³ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam’ın Rönesansı*, 218.

⁶⁴ Yunan’dan İslam düşüncesine değişen felsefe tasavvuruna dair bir değerlendirme için bk. Hasan Ocak, “İlkçağdan İslam Düşüncesine Felsefe Tasavvuru: Tanım Merkezli Bir Karşılaştırma Denemesi”, *Marife* 12/3 (2012), 25-41.

⁶⁵ Tasnif, biyografi vb. çalışmalar dışında tutulmak kaydı ile entelektüel, fikrî düzeyde ilgilenen kimselerin olmayışına vurgu yapılmaktadır.

⁶⁶ İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî gibi. Bk. Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü’l-Kütüb, 1976), 6/196.

⁶⁷ C. Wright Mills, *İktidar Seçkinleri*, çev. Ünsal Oskay (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1974), 8.

rında doğrudan ve ciddi bir fikir yok ise onlara atfedilen zındıklık⁶⁸ ne anlama gelmektedir?

Bu soru iki şekilde cevaplanabilir. Şöyle ki halk esas alınacak olursa yaygın kanaatin aksine yalnızca filozoflar değil valilik, katiplik, komutanlık yapmış, kısaca saray ve yönetimle yakın ilişki içerisinde olan kimseler de zenadıkadan⁶⁹ sayılagelmiştir. Nitekim “Bir kimse devletin huzuruna girince, dinini de beraberinde götürür, fakat oradan onsuz çıkar.”⁷⁰, “Gerçekte devlet katında bulunan her ünlü kişi bir kafirdir.”⁷¹ şeklindeki ifadeler bu duruma açıkça işaret eder. Ayrıca zındıklıkla itham edilen kimselerin daha çok yüksek sosyetenin olmaları⁷² aynı gerçeğin bir başka ifadesidir. Kaldı ki zındıklardan sayılan kimselerin, sarayla bir şekilde irtibatı bulunmamış olsa onların isimlerini yahut eserlerini bilecek olmamız dahi oldukça şüphelidir. Bu anlamda halktan gelen bir küfür veya bidat ithamının hukuki bir yaptırım ve sonucu olmadığı yahut sarayın, bu tür iddialara nadiren cevap verdiği söylenebilir.

Aynı soruya saray içinde kalarak yanıt aranacak olursa zındıklık ithamının, daha farklı bir işlevde kullanılmış olduğu görülür. Zira saray, yüksek kültürün pratikte öngörülen bütün cereyanlarının; siyasi, sosyal, iktisadi bağlamlarının belirlendiği mekan⁷³ olarak mevcudiyetini korusa da çeşitli ihanet suçlamalarından, komplolardan hali değildi.⁷³ Nitekim tarihte Huneyn b. İshak (ö. 260/873)⁷⁴ yahut İbn Bâcce (ö. 533/1139)⁷⁵ gibi meslektaşlarının çekeme-mezliği veya ulema ile yaşanan çekişmeler nedeniyle bazı sorunlar yaşayan ve hatta ölümlerle sonuçlanan bazı entrikalara maruz kalan kimselerin var olduğu bilinmektedir. Hatta bir komutan olan Afşin’in (ö. 226/841) de benzer sebep-

⁶⁸ Bu hususu örneklendirmek gerekirse ilk dönem filozoflarından Râvendî, kaynaklarda Ahmet b. Yahyâ b. İshâk Ebü'l-Hüseyn er-Râvendî el-Mülhid ez-Zındık olarak geçmektedir. Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata - Mustafa Abdülkadir Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 13/108.

⁶⁹ Chokr, eserinde bir zındık tablosu çizer: Havâssı eğlendirmekle mükellef her türlü şiir, felsefe, müzik, sohbetin yapıldığı, Irak merkezli, seküler bir ortam. Bk. Melhem Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 25-30.

⁷⁰ Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Eduard Sachau (Leiden: y.y., 1904-1921), 6/145 akt. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 14.

⁷¹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Eduard Sachau (Leiden: y.y., 1904-1921), 6/193 akt. Tritton, *İslâm Kelâmı*, 14.

⁷² Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 79.

⁷³ Saliba, *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*, 65-79.

⁷⁴ Huneyn b. İshak'ın saray çevrelerince maruz bırakıldığı zorluklar ve değerlendirme için bk. Zehra Gençel Efe, “Huneyn b. İshak”, *Müslümanların Engizisyonu-2*, ed. Mehmet Azimli (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 40-43.

⁷⁵ Kıfî, *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, 406.

lerle hapse atıldığı rivayet edilir.⁷⁶ O halde filozofların sarayda zındıklık ile suçlanmasının bu tür bir veçhesi olabileceği düşünülebilir.

Sonuç

Neticede İslam dünyasında değişen sosyal, kültürel, siyasi eğilimlerle irtibatlı olarak düşünebileceğimiz felsefe, bağlamsal olarak Antik Yunan'da olduğundan farklı bir anlama tekabül etmiş⁷⁷ ve dolayısıyla ona yönelik tavır ve eleştirileri belirleyen de bu durum olmuştur. Diğer bir deyişle felsefe Yunan'da demokrasinin, "polis" in ve günlük yaşamın ruhu durumunda iken sonraki dönemler de dahil olmak üzere felsefenin İslam dünyasına nakledildiği dönemlerde bir anlamda farklı kesimlerin dinî argümanlar çerçevesinde teşekkül eden ortadoksal fikri ve itikadî yapıyı sarsan ve "ehl-i bid'at" olarak adlandırılan Bâtınîlik gibi yapıların kendini ifade ederken sarıldığı bir "can simidi"; diğer bir anlamda ise sorgulayarak bir dış kritik imkanı sağlayan yabancı bir faktör olarak devreye giren farklı düşünsel derinliklerin doğmasına ve gelişmesine etki etmiş olan bir aşılama faaliyeti olarak görev yapmış görünmektedir.

Felsefenin halk katmanlarında yabancı bir unsur olarak algılanmasının en büyük nedenlerinden biri, halka daha yakın olan alimler tarafından dinî endişeler ve dinî yaşamın bir ürünü olarak doğan dinî ilimler karşısında felsefe ve felsefi bilimlerin, saray çevresinde kabul gören yabancı bir yaşam tarzı olarak görülmüş olmasıdır. Örneğin Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfüt* adlı eserine yazmış olduğu mukaddimelerden hareketle filozofun, ilmen, fikren ve dinen tamamen yabancı bir "ucube"ye benzetilmiş olduğu söylenebilir ve yine İslami yaşam tarzında hayatı yönlendiren argümanların Tanrı'nın vahyettiği Kitap ve Peygamberin sünneti olduğuna işaret edilirken, filozofların yaşamlarını yönlendiren argümanların ise Yunan filozofları ve onların eserleri olduğuna işaret edilmiştir. Gerçekten de Gazzâlî'nin üstü örtülü olarak karikatürize etmeye çalıştığı hususun İslam dünyasındaki felsefenin mahiyetini analiz etme bakımından ilginç neticeler doğuracağı ifade edilmelidir. Acaba İslam dünyasındaki felsefeyi, Yunan filozoflarına bağlılıklarıyla meşhur olan filozofların düşünce dünyasını Yunan filozofları ve onların eserlerini anlama ve tefsir etme çabası mı oluşturunuyordu? Diğer bir ifadeyle İslam alimleri günlük ya da evrensel sorunlarını çözerken Kur'an'a başvururken ve cevapları

⁷⁶ Hakkı Dursun Yıldız, "Afsin, Haydar b. Kâvûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/441-442.

⁷⁷ İslam dünyasına Yunan'dan taşınan felsefenin Yunan'dakinden farklı olarak kazandığı görüşlere dair bir değerlendirme için bk. İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).

oradan üretmeye çalışırken İslam filozofları buna mukabil Yunan filozoflarının eserlerine bakıp cevapları oradan mı üretmeye çalışmaktaydılar?

Söz konusu benzer algıların yarattığı ikilemler ve gerilimler, İslam dünyasında hem ideolojik hem bilimsel hem de inanç düzeyinde farklı tonlarda da olsa bugün de devam etmektedir. Bu bir taraftan din ve felsefe bağlamında yaşanan gerilim olarak görülüyorsa da bunun gerisinde daha esaslı bir sorun olan statik olanla dinamik olan arasında insanın, varoluşsal yapısındaki tinsel gerilimin bazen bireysel, bazen de dinî, siyasal, sosyal ve kültürel anlamda dışa vurması olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi: Hulefâ-i Râşidîn Dönemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Arslan, Ahmet. "Orta Çağ İslam Dünyasında Din-Felsefe İlişkileri ve Hocazâde'nin Tehâfüt'ü". *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu*. ed. Tefik Yücedoğru vd. 35-55. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011.
- Atay, Hüseyin. "İslam Felsefesinin Doğuşuna Dair". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966), 175-187.
- Aydın, Hasan. "İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe: Yükseliş ve Duraklama". *Bilim ve Ütopya* 94-95 (2002), 1-21.
- Aydın, Mustafa. *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Balandier, Georges. *Siyasal Antropoloji*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Behiy, Muhammed el. *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1992.
- Bora, Tanıl – Onaran, Burak. "Nostalji ve Muhafazakarlık". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil. 5/234-260. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *et-Tâc fî ahlâki'l-mülûk*. thk. Ömer et-Tabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Chokr, Melhem. *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Demirci, Mustafa. "Mutezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü". *Marife* 3/3 (2003), 109-130.
- Demirci, Mustafa. *Beytü'l-Hikme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Endelûsî, Ebû'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdîrahmân el-. *et-Tarif bi tabakâti'l-ümem ve ulemâiha ve nübezin min teâlifihim ve ahbârihim*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

- Friedell, Egon. *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*. çev. Necati Aça. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Gellner, Ernst. *Müslüman Toplum*. çev. Müfit Günay. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplum*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Günaltay, M. Şemsettin. *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi: Giriş Yolları ve Şekilleri*. sad. İrfan Bayır. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Hemedânî, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-. *el-Münye ve'l-emel*. drl. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ. thk. İsmüddîn Muhammed Ali. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, ts.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni*. çev. İzzet Akyol vd. 3 Cilt, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Hureysât, Muhammed Abdülkâdir. "Hâlid b. Yezîd b. Muâviye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed Deriş. 2 Cilt, Dimeşk: Dâru Ya'rab, 2004.
- Kan, Kadir. *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-. *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbârî'l-hukemâ*. ed. Julius Lippert. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- Kumeyr, Y. *İslam Felsefesinin Kaynakları*. çev. Fahrettin Olguner. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Libéra, Alain De. *Ortaçağ Felsefesi*. çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.
- Lindholm, Charles. *İslami Ortadoğu*. çev. Balkı Şafak. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *Dürerü's-sülûk fî siyâseti'l-mülûk: Mâverdi'nin Siyâsetnâmesi*. haz. Abdüsselam Arı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Mills, C. Wright. *İktidar Seçkinleri*. çev. Ünsal Oskay. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1974.
- Mumford, Lewis. *Tarih Boyunca Kent*. çev. Gürol Koca - Tamer Tosun. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-. *el-Fihrist*. thk. Yusuf Ali Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Nizâmülmülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

- O'Leary, De Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Ocak, Hasan. "İlkçağdan İslam Düşüncesine Felsefe Tasavvuru: Tanım Merkezli Bir Karşılaştırma Denemesi". *Marife* 13/3 (2013), 25-41.
- Râzî, Ebû Bekir Zekeriyâ er-. *Felsefe Risaleleri*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Russell, Bertrand. *İktidar*. çev. Mete Ergin. İstanbul: Altın Kitaplar, 1976.
- Saliba, George. *İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu*. çev. Günseli Aksoy. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Taş, İsmail. "Antik Yunan'da Şehirliklik". *II. Uluslararası Şehir, Çevre ve Sağlık Kongresi Tam Metinler Kitabı*. 547-555. PDF: y.y., 2018.
- Taş, İsmail. "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü". *Marife* 6/3 (2007), 157-180.
- Thilly, Frank. *Felsefe Tarihi*. çev. İbrahim Şener. 2 Cilt, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi: Türk Tefekkürü Tarih Araştırmalarına Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1946.
- Watt, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Whitfield, Peter. *Batı Biliminin Dönüm Noktaları*. çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Yaran, Cafer Sadık. "İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı". *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (2003), 1-14.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Afşin, Haydar b. Kâvûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.