

DİNSEL DÜŞÜNCENİN RASYONELLEŞME İMKÂNİ VE ZORLUKLARI

Rafiz MANAFOV*

Öz

Vahye dayalı dinlerin toplumsal kabulleniş ve coğrafi yayılışıyla birlikte, onların sosyal değerler, kurumlar ve dönemin bilimsel anlayışlarıyla olan ilişkisi de tartışılmaya başlamıştır. İslam düşüncesi tarihinde süreç aklileşme dönemi olarak bilinmektedir. Akılla vahiy, felsefeyle din arasındaki epistemik münasebetler İslam dininin ortaya çıkışından itibaren kabul ve reddiyelerle süregelmiştir. Çalışmamız, İslam'ın erken dönemlerindeki dini inancın rasyonelleşme sürecinde cahiliyye zihin yapısı, kabilecilik ve ümmilik gibi sosyo-kültürel engellerin yanı sıra, ulema ve ümeranın bilimsel merakı, kısa sürede genişleyen fetih harekâtı, çeviriler gibi aklileşmeyi mümkün kılan etkenleri konu almaktadır. Rasyonelleşme sürecinde yaşanan ihtiyaç, imkân ve zorlukları ortaya çıkarmaya çalıştığımız makalemizdin amacı, günümüzde de yaşanan benzer ihtiyaç, imkân ve engellerin erken dönem kaynaklı olduğunu gö(st)rmek ve dönemin koşullarını dikkate almadan güncel bazı sorunların çözülemeyeceğine işaret etmektir. Bu anlamda, makalemizi hazırlarken gerek erken ve orta çağların tarihsel verilerine, gerekse de bu süreci anlaşılır kılacak analitik yöntemlere başvurduk.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Dini Düşünce, Aklileşme, Fetihler, Çeviriler, Kültürel Zorluklar.

* Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri e-posta: rafiz_manafov@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0812-8554

Atıf/Cite as: Manafov, Rafiz. "Dinsel Düşüncenin Rasyonelleşme İmkânı ve Zorlukları". *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 649-670.

<http://doi.org.10.15745/da.1181538>

Opportunities and Challenges of Rationalization of Religious Thought

Abstract

Along with the social acceptance and geographical spread of revealed religions, their relationship with social values, institutions and scientific approaches has began to be discussed. Throughout the history of Islamic thought, this process is known as the period of rationalization. The epistemic relations between reason and revelation, philosophy and religion have continued with acceptance and rejection since the emergence of Islam. Our study deals with the factors that enable rationalization such as the scientific curiosity of the *ulama* and the *umara*, the conquest campaign that expanded in a short time, translations, as well as socio-cultural barriers such as jahiliyya idea, tribalism and illiteracy in the rationalization process of religious belief in the earlier periods of Islam. The aim of our article is try to reveal the needs, possibilities and difficulties in the rationalization process. And to point out that some current religious and philosophical problems aren't be able to be solved without taking into account the conditions of the early rationalization period. We have applied both to the historical data of the early and middle ages and to analytical methods that would make this process understandable by studying this paper.

Keywords: Islamic Philosophy, Religious Thought, Rationalization, Conquests, Translations, Cultural Challenges.

Summary

This study aims to discuss the possibilities, opportunities, and difficulties of the rationalization process of the Islamic religious thought. The relations between the belief and reason or religious and intellectual dimensions of Islamic culture have always been current. They were, sometimes, identified or completely separated, and sometimes highlighted differences between them. As for the divine dimension of religion, belief elements mostly have been at the centre of discussions. But the dimension of thought; historical ground, sociological reality and even geographical conditions have come into question due to its human nature. Differences between reason (rationalist) and faith (religious) have been the subject of discussions, due to religious concerns and sometimes epistemic reasons. The relationship of the religion(s) with philosophy and reason, which was formed by human efforts, has not been one and the same. The emergence conditions of religions, the beliefs, and

habits of the society to which it addresses, the characteristics of the geography it descended from, and the political and cultural events on occasion slowed down the rationalization of the religion. We claim that this influence was mostly ignored by scientists.

Our study reveals that, in the early periods, both the conquests of new lands and the translation movements were extremely important in terms of incorporating rational elements into religious thought. And the newly conquered important science centers and philosophy lead new needs and opportunities for the rationalization of religious thought.

Encouragement and guidance of the Qur'an to science (ilm) also facilitated this interaction process. The scientific curiosity of the new Arab society, which historically had the characteristic of jahiliyya, participated in this cooperation. However, pre-Islamic social customs and mental habits also appear as barriers to the rationalization process. Our claim is that the lack of a written culture in the Arab society has slowed the speed of information transfer. It also made it difficult to think religious claims in philosophical formulations at the conceptual level. Thus, it is understood that the rationalization process is a difficult period despite the needs and opportunities.

It is undeniable that these realities have a share in the basis of many religious debates and disagreements today, and we think that it cannot be understood without considering the causes and results of the early periods debates. In this study, we will try to determine the possibilities, needs and difficulties of the rationalization process after the just emergence of Islam. Our study asserts that, rationalization process is due to internal and external reasons, sometimes as a practical-pragmatic necessity, and sometimes as a requirement of the Qur'an's own order. We are of the opinion that both the pre-Islamic philosophical thought and the Arab mentality were both the possibility and the challenging factor of the Islamic thought.

We will approve to show that the approach to the concept of reason as the main factor in the rationalization process is handled differently for different reasons arising from social need and religious belief, and also try to show that sometimes rationalist thinkers the founders of rational thought, are met with religious concerns and have been considered irreligious. In our study, we will adopt to be limited with the problems of early stages of the rationalization process, meanwhile we applied to some writers of the ancient and medieval period to the extent necessary.

Giriş

İslam söz konusu olduğunda, onun inanç ve düşünce boyutunun ayrı değerlendirilmesinin doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira ilki Tanrı kaynaklı, vahiy ürünü ve inanılması gereken ilkeleri, tartışılmaz hakikatleri içermektedir. İkincisi ise, insan ürünü olarak inancın bireye, topluma, devlete, dünyaya yönelik yansıma ve uygulamalarında ortaya çıkan düşüncelerin toplamı olarak vardır. İlki ilahi kaynaklı olduğu ve tasdik ve itaati şart koştuğu için kutsaldır, dolayısıyla eleştirilemez ve değiş(tirile)mez özellik taşır. Oysa düşünce için eleştiri ve ilerlemenin vazgeçilmez unsurlar olduğu malumdur. Dinsel düşünce üzerine yoğunlaşan her yaklaşımda dini ve felsefi boyutların her birinin kendi sınırları içerisinde değerlendirilmesi, birinin diğeri yerine kullanılması doğru olacaktır. İslam'ın inanç boyutu ile düşünce boyutu arasındaki farklılaşma durumları ve onlarla ilgili tartışmaların izleri, daha önceki gerek dinî(toplumsal), gerekse de felsefî(düşünsel) geleneklerde aranabilir. Bu konuda en fazla göz ardı edilen husus, Câhiliye dönemi olarak tanımlanan İslam öncesi geleneğin inanç, örf ve âdetlerin sonraki inanç olayları ve düşünceler üzerindeki etkisidir. Dikkate değer diğer bir husus ise, özellikle İslam, düşünce boyutu ile ilgili konularda, kendisinden önceki felsefî geleneklerden etkilenmiştir. Bu etki(leşim), İslam'ın aklîleşme dönemi ve süreci için hem açıklayıcı, hem de kısmen belirleyici ve zaman zaman da engelleyici bir rol üstlenmiştir.

Çalışmamız boyunca rasyonelleşme sözcüğü ile-toplumunu, doğayı ve insanı açıklama sürecinde inanç ilkelerinin yanı sıra beşerî tecrübenin kullanımını, kabilevi yaşam biçiminden kurumsallaşmaya geçişi, dinsel ve kültürel yeknesaklık yerine farklılaşmayı, tüm bu toplumsal-siyasal gelişmeler sonucu kısmen de düşünsel sekülerleşmeyi kastetmiş olacağız. Bu manada inancın rasyonelleşmesi pratiği önceleyen ahlak toplumundan epistemik merakı merkeze alan bilgi toplumuna yönelmeyi de ima etmektedir.

Bahsi geçen inanç ve düşünce ayırımı da bu açıdan önemlidir. Zira bilindiği üzere inanç çoğunlukla duygu durumuna hitap eder ve davranışsal içerikle ilgilidir, eleştirilemez, taklit edilir ve yaşatılır. Fakat epistemik bir gereklilik olarak düşünce boyutunun sürekli değişime, eleştiriye, düzeltmeye açık tutulması gerekmektedir. Bu tür etkileşimler birkaç somut faktör üzerinden açıklanabilir. Her bir dinî kültür ve teolojik düşüncenin Tanrı inancı, âlem tasavvuru, insan görüşü ve bunların karşılıklı ilişkisi üzerinde odaklanan temel bileşenleri söz konusudur. İslam düşüncesinin yöntem ve yapısını daha iyi kavrayabilmek ve aklîleşme sürecindeki imkân ve zorlukları doğru değer-

lendirebilmek için, bu sürecin en temel faktörü ve ayrılmaz bileşeni olarak akıl kavramının tarihsel serüvenini, anlam farklılıkları ile kısaca değinelim.

1. Felsefî Düşünme Biçimi Olarak Akıl

Öncelikle İslam düşünce geleneğinin gerek Grek-Avrupa, gerek de Yahudilik ve Hristiyanlık gibi İslam öncesi dinî geleneklerden ayıran temel özelliğini vurgulamak adına, logos kavramının Herakleitos'tan İslam'a kadar süregelen serüvenine ana hatlarıyla işaret etmek yerinde olacaktır: Herakleitos ilk defa *dünyayı her yerde yöneten* doğanın içkin yasası manasında logos kavramını kullanmaktadır (Zeller, 2017, 76; Akman, 2021, 16-24). Herakleitos'un logosu, bir taraftan doğadaki yasalılığa işaret ederken, diğer bir taraftan da bu yasayı kavrayacak akla, akılsal düzenliliğe göndermede bulunuyordu. Logos'un tarihi ve yolculuğu buradan ve bu anlamda başlar. Diğer bir filozof Anaxagoras'la birlikte logos tabiatın dışında "maddeden farklı" olan ve tabiattaki yasalılığı düzenleyen güç anlamında kullanılmaya başlar ve Nous kavramıyla ifade edilir (Zeller, 2017, 93). Ona göre evrendeki her şeyi akıl düzenlemiştir. Bütün varlıkların da illeti odur.¹ Henüz logos yahut nous şeklinde ifade edilen ve hem varlığa aşkın hem de içkin olan aklın mahiyeti üzerine düşünme daha sonraki filozofların temel meselesi olacaktır. Kuşkusuz, akıl üzerine düşünmek akıl ile düşünmekten daha ileri entelektüel bir düzey, bilgi-birikim gerektirir (Câbirî, 2001, 21).

Akıl üzerine düşünmenin (refleksiyon) Sokrates ile başladığı, insanın bilgi merakının doğadan insana yöneldiği kabul edilir (Zeller, 2017, 157). Grek felsefesinin büyük filozoflardan Platon, Tanrı Demuirgos'u idealara bakarak tabiata şekil veren bir güç olarak tasarlarlarken, Aristoteles Nous kavramını tabiatın hareket ettirici ilkesi olarak tanımlamıştı. Platon'da tabiat güzelliğini Tanrı'ya borçluysen, Aristoteles'te hareketin kaynağı olarak vardır. Helenistik dönem Stoa felsefesinde ise Tanrı kavramına tekrar tabiatın içkin bir yetisi olarak rastlıyoruz. Burada tabiatın yasalarına güvenmemiz gerekir, zira onda Tanrısal merhamet, inayet söz konusudur. Bütün hikmetin tabiata, logosa ve evrensel akla uyumlu yaşamakta bulan Stoacılar bu görüşü savunmuşlardır.

Buradaki kısa değerlendirmeden de anlaşılacağı üzere, akıl ile tabiat arasındaki mutabakat ve aklın kendisini tabiatta bulması ve tabiat aracılığıyla keşfetmesi düşüncesi İslam'a kadarki Grek felsefesinin ayrılmaz iki bileşeni

¹ *Akıl kavramının Latin dillerinin çoğunda "reason" anlamında kullanıldığı ve bir anlamda hem akıl hem illeti/nedeni ifade etmektedir*

ve temel iki özelliğidir. İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren tabiatın işleyişi söz konusu olduğunda, onun Allah'ın iradesinin gereği olarak ilahî müdahaleler ile gerçekleştiği, bu ilişki biçiminde aklın rolünün kimi zaman kavrama, ama çoğu zaman hayret etme, ibret alma olduğu görülmektedir. Aklın tabiatı anlayan ve açıklayan bir yöntem olarak kullanılması için Mu'tezileye kadar beklenilmesi gerekecektir.

2. Kur'an'daki Bazı Aklî Söylemlerin Anlamı

İslam'ın ortaya çıktığı toplumun ve dönemin zihin yapısı Kur'an literatüründeki *ilim*, *cahiliye*, *ayet*, *akıl*, *alem* gibi bazı sözcüklerin kullanım biçimi ve işaret ettikleri anlamlar ve bu söylemlerin sonraki kelimeler geleneği içerisindeki evrilmeleri üzerinden okunabilir. Rasyonelleşme sürecinde özellikle Eş'âri geleneğinin Kur'an perspektifinde evreni içsel yasaları olan otonom bir mekanizma olarak değil, sürekli ilahî müdahalelere maruz bırakılan organizma olarak görmekteyiz. Böyle bir düşünce perspektifinde doğa söz konusu edilince, Grek felsefesinde bahsi geçen evrene içkin ve keşfedilmeyi bekleyen yasalardan değil, Tanrısal iradenin tezahür alanı olarak doğadan ve onu yöneten ilahî emirlerden bahsetmek gerekecektir. Mu'tezile'nin nedenselliğe dayalı tevellüt görüşünün ve Mâturîdî gelenekteki Tanrı'nın doğada ve toplumdaki yasaları anlamında sünnetullah ilkesinin teoride kabulüne rağmen, pratikte çok da merkezî konumda olmadığını dikkate alırsak², ilahî emirlerle yönetim biçiminin, nesnesi insan olan bireysel ve toplumsal olaylar için de geçerli olduğu söylenebilir. İslam toplumu başından itibaren bilgi toplumu olarak değil, sosyo-politik bir gerçeklik olarak iman toplumu, ahlak toplumu şeklinde ortaya çıkmıştır. Toplumun devletleşmesi süreci ahlâkî sistemden hukukî sisteme geçişi gerekli kılmış, İslam hukukunun ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır (Dağ-Aydın, 2017, 39).

Aynı şekilde, kutsal metinlerde bilme anlamındaki ilim sözcüğünün işaret ettiği şey doğanın nesnel bilgisi olmaktan çok, insanın ilahî perspektifle varlığa bakışı, dolayısıyla epistemik meraktan çok ahlâkî kaygı olduğu anlaşılmaktadır. İslam'ın erken dönemlerinde Câhiliye sözcüğünün anlamları üzerinde düşününce, bu sözcükle kastedilen şeyin dünyanın nasıl yaratıldığını,

² Gazzâlî, filozofların savunduğu doğal nedenselliği ve Mu'tezilî kelimelerin tevellüt görüşünü Allah'ın iradesini ve mucizeleri yok sayma kaygısından dolayı şiddetle eleştirir ve reddeder. Bunların yerine Allah'ın sürekli müdahalesi anlamında âdetullah kavramını ileri sürer. (Geniş bilgi için bk. Gazzâlî, 2020, 166-177).

varlığın temel özelliklerini, doğa yasalarını, aklın ilkelerini bilmeyen kişilerin değil, belli tarzda davranan, eylem yapan, çok tanrıya inanan, putları ilah edilen topluma, kızları diri diri gömen insanların zihin durumuna işaret ettiği görülecektir. Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler bu durumu teyit eder niteliktedir: “*Ümmetimin içinde Câhiliye döneminden kalma, tamamen terk edemeyecekleri dört âdet vardır: Asâletleriyle övünmek, başkalarının soyuna dil uzatmak, yıldızları vesile edinerek yağmur beklemek, ölüünün arkasından yüksek sesle ağlamak.*” (Müslim, “Cenaiz”, 29). Akletme sürecinin tabii sonucu olarak bilginin mahiyeti, içeriği ve tanımı söz konusu olduğunda da benzer yaklaşımlarla karşılaşmaktayız. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, ilim sözcüğü İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren mantıksal ve tecrübi bir metot olmaktan çok, geleneksel anlamda kullanılmıştır. İlim, bilmenin yöntemi olarak özellikle Peygamber'in söylediklerinin ve yaptıklarının aktarılması olarak anlaşılmıştır (Rahman, 2015, 70).

Kur'an, içinde inanç ve ahlakla ilgili kısımların bilgince bir biçimde düzenlenmiş olduğu tek bir seferde geliştirilmiş bir yasa (*code*) değildir; açık bir sıraya göre Tanrı'nın doğası, insanın doğası, insanın ereği vb. açıklayan didaktik bir eser değildir. O, esas olarak yirmi üç yıllık bir süreye yayılmış bir vahiyler topluluğudur ki, onlarda Peygamber, çoğu siyasi olan durumlara göre kendisine inananlara Tanrı tarafından verilmiş olan emirleri bildirir (Gardet-Anawati, 2017, 51). Bu iki düşünce biçimi arasındaki farkı gözetmemek, nitekim daha sonra Müslüman düşünürlerce ahlâkî ve etkin emredicilikten ziyade düşünsel bir ilke olarak Helenleşmiş Tanrı tasavvurunun kabulüne götürmüştür. Felsefecilerle kelamcıları karşı karşıya getiren bu görüş, zaten doğuşu itibariyle münferit olan ve hiçbir zaman akım ve gelenek halini alamayan elitist-rasyonalist geleneğin önünde engele dönüşmüştür. Bu uzlaşmazlık durumu zamanında fark edilmiş olsaydı ve sonuçları itibariyle kesin ve açık şekilde formüle edilmiş olsaydı, Sünniler tarafından rasyonalist düşüncenin hamisi konumunda olan felsefeye karşı yapılan genelleyici saldırı belki yapılmayabilirdi. Bu durumun zamanında fark edilmeyişi felsefe için doğrudan, Sünnî akide için ise uzun vadede trajik sonuçlar doğurmuştur (Rahman, 2015, 62-66). Ayrıca, Kur'an-ı Kerîm açısından doğada ve insanda her şey Allah'ın iradesi olarak cereyan eder ve iradesi beşerî akılla kestirilemez. Âlemde bir yaprağın düşüşü veya yerin karanlıklarındaki kuru ve yaş her şey Allah'ın bilgisi ve programlaması dâhilindedir. Bütün âlem onun sıfatlarının (yahut isimlerinin) tecelli mekâm ve iradesinin gerçekleştiği mülküdür (Albayrak, 1998, 74). Bu nedenle de bu konuda akılsal bir dizgeyi takip etmeye çalışanlar yanılırlar. İtaat istenmesinin nedeni de budur. Erken dönemde söz konusu edilmeyen

doğal yasallık, mantıklılık gibi akılsal yaklaşımlar özellikle diğer kültürlerin sorgulamaları ile İslam dünyasında da tartışılmaya başlayacaktır.³

Okuma yazma oranının yok denecek kadar az olduğu ümmî bir toplumun çok kısa sürede yazılı bir geleneği benimseyip, (Çağatay, 1957, 128) hatta yeni bilimsel yapıtlar, maddi eserler ortaya çıkarmasının altında yatan önemli etkenlerden biri, kuşkusuz Kur'an'ın bilmeye, anlamaya yapmış olduğu güçlü vurgudur. Her ne kadar, sahabeler için bu bilimsel merak Hz. Peygamber'in soruları cevaplarken kendisi tarafından giderilmiş olduysa da ondan sonra Müslümanlar bu bilme merakını diğer kültürlerin ortaya koyduğu miraslardan aldıklarıyla gidermekte tereddüt etmeyeceklerdir. Kur'an'ın akletme ve düşünmeye teşvik edici rolünün yanı sıra, yine kendisinin ilmi ve fikri faaliyetlere yön verici hatta tayin edici unsur olduğu da açıktır. Şöyle ki, Kur'an muhatapları için Tanrı, evren, insan portresi çizer ve bu üç unsuru birbirleriyle ilişkileri açısından da belirler (Kutluer, 2017, 68-69).

Dinî düşüncenin aklîleşmesi bağlamında İslam söz konusu olduğunda durumu açıklayıcı sözcüklerden biri de şüphesiz “ayet” kelimesi olacaktır. Ayet sözcüğü Kur'an cümleleri olarak anlaşılmasının yanı sıra, Kur'an açısından bakıldığında dünyadaki tüm fenomenleri ifade etmek için de kullanılan bir kelimedir. Kur'an'da aynı temel anlamları içerecek şekilde *mu'cize* (Kur'an-ı Kerim Meâli, 2009, Bakara, 2/211; Mü'min, 40/78), *alâmet* (Bakara, 2/248), *ibret* (Nahl, 16/11), *acâib iş* (Mü'minûn, 23/50), *delil* (Rûm, 30/20-25; İsrâ, 17/12) ve *Kur'an âyeti* (Nahl, 16/101) kavramları da kullanılmıştır. Böylece, Kur'an'a muhatap olan kişi, dinsel-imanî ihtiyaçlarını gidermenin yanı sıra, belki daha çok kâinatın kitabını ilahî perspektifle okuduğunu hissedebilmektedir. Kuşkusuz, içerisinde evrenin yaratılışı ve oluşum aşamaları, eski kavimlerle ilgili tarihsel bilgiler, insanın psikolojik yapısı, toplumsal değişimle ilgili vurgular Kur'an'ı sadece bir din kitabı olarak değil, aynı zamanda hayat kitabı olarak okunmasına neden olmuştur. İçerisindeki bilimsellik iddiaları ve vurguları da Kur'an'ın daha sonraki rasyonelleşme, hatta felsefleşme olgusu için temel etken olacaktır. Fakat, aklîleşme için bu güçlü ve olumlu referansın, yanlış yorumlanması ve anlaşılması durumunda ilerlemeyi engelleyici bir durum olarak da karşımıza çıkması mümkündür. Nitekim, Hz. Peygamber'den sonraki dönemde ortaya çıkan itikâdi-keîlâmî ve politik zeminli tartışmalarda,

³ İbn Rüşd, tabiatta her şeyi Tanrı'nın mutlak ve kestirilemez iradesi olarak gören Gazzâlîci (Eş'ârici) düşüncenin doğuracağı sonuçları safсата olarak nitelendirir ve ciddi eleştiri yağmuruna tutar. (Bk. İbn Rüşd, 2020, 464-465). Ayrıca din ve felsefenin sütkardeşi olduğunu savunur. Geniş bilgi için bk: (Yıldız-Aslantatar, 2021, 507-515).

aynı akıl sürecini devam ettirmek yerine, inancı savunma ve itikadı koruma refleksi ile aklın bizatihi kendisine karşı olumsuz tavrın Kur'an'la ilişkilendirildiğini görmekteyiz.

Antik Yunan kültürü içerisinde aklın kısa serüvenine değindiğimiz bölümdeki yaklaşımlar bize aklın felsefi altyapısının tarihsel ve düşünsel koşullarla irtibatlı olduğunu, kültürel, dinsel ve psikolojik temelini olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında Arap aklının da kendine özgün olan karakteristiğini ortaya koymak gerekebilir. Bu durumda çoğunlukla ahlâkî ve dolayısıyla sosyal-toplumsal kaygıları gözetken bir akılsallıktan bahsetmek gerekecektir. Akıl-ahlak ilişkisi Yunan düşüncesinde de merkezi konumdaydı. Fakat orada genellikle bilgi üzerine temellendirilmiş bir ahlak ve toplum söz konusuydu. Arap düşüncesinde akıl, temelde davranış ve ahlakla ilgili bir olgudur (Câbirî, 2001, 35). Burada bilgiden ahlaka gitmekle, ahlaktan bilgiye gitmenin birbirinden farklı şeyler olduğunu kabul etmek gerekir. İlki Yunan filozoflarının temel karakteristiği olarak karşımıza çıkar. İkincisi ise Kur'an'ın yaklaşımıdır. Bilgiyi ahlak temeli üzerine inşa etme çabası aynı zamanda Arap düşüncesine özgüdür. Arap düşüncesinde bilgi ve akıl tabiat olaylarını birbiriyle irtibatlandırılan ilişkilerin keşfedilmesi değildir, daha çok tabiat olayları ile Allah'ın fiil ve iradesi arasındaki ilişkiyi açıklayan bir yetidir. Kutsal kitabın evrenle, tarihle ve insanla ilgili örneklerden ibret alarak bu bilgiler doğrultusunda Allah'ın emirlerine uygun davranma ve yaşama yasalarını va'z etmesidir. Dolayısıyla, aklın görevi ve varlığının amacı, sahibini iyi işler yapmaya yöneltip, çirkin işlerden uzaklaştırmaktır (Câbirî, 2001, 36). Bu konuda akıl sözcüğünün Arapçadaki farklı ve çoklu anlamda kullanımları bize ipucu vermektedir. Erken dönemde akıl sözcüğü ve ona yakın manalı kelimelerin "Lisânu'l-Arab"'daki anlamları şöyledir: *Akıl*: Engellemek, kaçınmak, ahmaklığın zıddı; *Âkil* - işini toparlayan, görüşünü sağlamlaştıran (deveyi bağlamak); *Akîl* - nefesine sahip, heva ve hevesini kontrolde tutan; *İ'takale* - dilini hapsetti (konuşma yetisine gem vurdu); *Nuha* (akıl) - zararlı şeylerden kaçınma; *Hica* - hatalara karşı uyanık olmak; *Zihin* - alıkoymak (zehneni an keza); *Fikir* - belli bir konuda kafa yormanın yanı sıra, bir şeye ihtiyacı olmamak manasına da gelir (Câbirî, 2001, 36-37).

Bu tanımlamalardan hareketle, Kur'an'ı Kerîm açısından akıl kavramının değer yüklü ve ahlâkî tazammunlar içeren bir kavram olduğunu görüyoruz. Büyük ölçüde iyiyle kötüyü, hidayetle delaleti birbirinden ayıran yeti anlamında kullanılmıştır. Ayrıca, Kur'an'da asla akıl kelimesi isim-mastar olarak geçmez. Hep bir fiil kalıbında kullanılır. Yukarıda gözden geçirilen Arapça ke-

limelerin kullanımındaki sistem ve düzenleme anlamları, tabiat ve tabiat olaylarını değil insan davranışlarını kastetmektedir (Câbirî, 2001, 37). Oysa felsefî düşüncede ister tabiata içkin, ister aşkın olsun Tanrı kavramı hep tabiatın bir ilkesi, düzenleyici, hareket verici, güzelleştirici, esirgeyici bir ilke olarak kabul edilmiştir. Merkezde yine doğa kavramı vardır. Tabiat ilk başta düzensiz, karmaşık ve ilkel bir durumdadır. Daha sonra akıl denilen güç devreye girer ve tabiatı, bu arada onda yaşayan insan ve toplumu düzenli bir hale getirir. İnsan da bu evrensel aklın bir unsurunu (nefs/canlılık) taşıması sebebiyle bu aklın bir parçasıdır. O, canlı ve akıllı bir varlık olarak kendisini tabiatla ve tabiat vasıtasıyla keşfeder. Dolayısıyla bu geleneğe göre akletme dediğimiz olay, varlıklar arasındaki sistemi ve düzeni kavrama eylemidir (Câbirî, 2001, 23). Bu durum, dinsel ve felsefî geleneklerin coğrafi özde birbirinden farklı olmasıyla da açıklanabilir. Doğu din geleneğinde Tanrı karşısında sonsuz ihtiramla baş eğme töresi hâkim iken, Grek mitolojisinde bile Tanrılara kafa tutma geleneği söz konusudur. Yunan mitolojilerinde Tanrılar dünyadaki kötülükler dolayısıyla suçlu bulunur ve onlara şöyle hitap edilirdi: “Siz ey zalimler, kendinizden utanmalısınız. Siz bizimle oyun oynuyorsunuz, fakat biz insanlar sizin bu oyunlarınızı ortaya çıkaracağız” (Popper, 2002, 53). Tanrı-tabiat-insan ilişkisi bağlamında (burada tabiat kavramı yerine varlık, insan kavramı yerine akıl ve kültürü kullanırsak da sonuç değişmez) değerlendirdiğimiz Grek-Avrupa seküler düşünce yapısından İslami düşünüşe geçerken, aradaki yapısal farklılıkları Câbiri şöyle ifade etmektedir:

“Arap kültürünün, daha teknik bir ifadeyle İslam düşünürlerinin zihinsel aktivitelerinin ilişki kurduğu obje, özgün niteliklere sahip bir obje olup birçok bakımdan Grek-Avrupa filozoflarının zihinsel aktivitelerinin konu aldığı objelerden farklıdır. Dolayısıyla, Arap-İslam kültürü içindeki düşünsel faaliyetlerin sonucunda ortaya çıkan kurallar da Avrupa ve Grek aklının cevherini oluşturan kurallardan farklı olacaktır” (Câbirî, 2001, 31).

Grek Avrupa düşüncesinde nasıl ki, Tanrı kavramı tabiat-insan ikileminde görece ve aracı olarak kullanılan bir ilke ise, Arap aklında da tabiat aynı oranda sahnenin dışında kalmıştır (Câbirî, 2001, 34). Oysa İslam düşüncesinin erken dönemlerimde Kur’an’ı Kerîm de dâhil olmak üzere, tabiat kavramı, en azından tabiat vurgusu merkezi konumda değil. Yağmur, deve, hurma, çaylar var, tabiat olayları ibret olsun diye anlatılmış ama bütünlüklü tabiat ve doğa kavramı yok. Tekil ve tikel olan her şey dilde yer alırken, bunlardan soyutlanmış, kavramsallaşmış bir tabiat vurgusu arka plandadır. Bunlar çoğunlukla da

Allah'ın varlığına, birliğine yahut da mükemmel yaratımına örnek sadedinde zikredilirler: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akliselim sahipleri için elbette ibretler vardır. Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünerler (ve şöyle derler:) “Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!” (Âl-i İmrân, 3/190-191); “Develerin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı?” (Ğaşiye, 88/17, 18, 19, 20); “Yedi kat göğü birbiri üzerine tabaka tabaka yaratan da O'dur. Rahman'ın yaratmasında bir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bak, bir bozukluk görüyor musun?” (Mülk,67/3). Kur'an'ı Kerim'de evreni ifade etmek için tümel bir manada âlem vurgusu baskındır. “Rabbu'l-âlemîn” deki anlamlara dikkat edilirse tefsir literatüründe çoğunlukla ya gayb ve şehâdet âlemi yahut da insan, melekut ve cinler âlemi şeklinde yorumlandığı görülecektir. Âlem sözcük anlamı itibariyle zaten işaret manasına gelir ki, bütün varlıkların Allah'ın bir mahlûku olduğunu ima eder (Bolay, 1987, 357-360). Dolayısıyla, bu sözcük Allah dışında her şeyi ifade etmek için kullanılmıştır (el-İsfahani, 1961, 344).

Özetle, Kur'an'ın muhataplarının sahip olduğu zihin yapısı, epistemik seviyesi onlarla kavramsal konuşmayı, mantıksal dizgeyi takip etmeyi imkansızlaştırmıştır. Zaten vahyin birincil amacının bilişsel olmaktan çok, ahlâkî ve dolayısıyla siyasi ve toplumsal olduğunu savunuyoruz. Kutsal metinde akletmeye çağrılan hemen her ayette bunun bir ibret olduğu vurgusu da bu amacı ortaya koymaktadır. Fakat gerek kutsal metnin bazı bölümlerinin müphemliği, gerek fetihlerle karşılaşılacak yeni kültürün zorladıkları, gerekse de çevirilerle oluşturulan bilgi külliyatı Müslümanları kavramlarla düşünmeye ve mantıksal rasyonalist akıl yürütmeye sevk etmiştir. Dolayısıyla aklîleşme sürecinin kısmen içsel nedenlerle, fakat çoğunlukla dışsal ihtiyaç ve zorlamalarla ortaya çıktığı söylenebilir.

3. Dinsel Düşünceyi Aklîleşmeye Götüren Nedenler

3.1. Pratik-Pragmatik İhtiyaçlar

İslam inancının erken dönemden itibaren aklîleşme ihtiyacının, devletleşmenin getirmiş olduğu toplumsal ve pratik nedenlere dayandığı açıktır. Kısa sürede kabile sisteminden şehir devletine, Medine şehir devletinden çok kültürlü geniş bir imparatorluğa kadarki süreçte idari işlerini yürütmek ve hepsinden önemlisi onlara hükmetmek eski kabile toplumunun yönetim yasalarından

daha rasyonel ve evrensel bir yöntemi şart koşuyordu. Medine İslam toplumu başından itibaren ağırlıklı olarak bir inanç toplumu idi. Fetihlerin oluşturduğu yeni durum inancın yanı sıra “karşı tarafın” kavramlarıyla düşünme ve hesaplaşmayı hatta sistemli rasyonel düşünce oluşturmayı gerektiriyordu. O zamana kadar sahip oldukları inanmanın doğası kavramsal düşünmenin doğasından farklıydı. Sadece inançtan hareketle değil, inanç üzerine de düşünme olayı ilk önce teolojiyi, yani ilmi-kelamı doğuracaktı. İncanın konu edindiği evren, toplum ve insan üzerine düşünmek ise teo-politiği ortaya çıkaracaktı. Müslümanlar içinde buldukları siyasi ve teolojik sorunları çözmek için vahyin yanında akılsal yöntemleri deneyeceklerdi:

- a) *Siyasal ve dinî ihtilafları çözüme aracı olarak akıl* – Cebriyye, Kaderiyye, Mürcie.
- b) *İnancı savunma aracı olarak akıl* – Şam Hristiyanları ile tartışmalar ve Mu'tezile.
- c) *Dünyayı yeniden okuma ve anlama aracı olarak akıl* – Kültürel ve bilişsel etkileşim.

İslam dininin apolojik veçhesini oluşturacak olan ilmi-kelamın doğuşundan önce, öncelikle doğru itikadın ne olduğu konusu, inançla eylem arasındaki ilişkiler sorgulanmaya başlandı ki bu durum rasyonel ilim olarak Kelam'ın doğuşu için zemin hazırlamış oldu. Erken dönemlerde doğrudan İslam tarihine özgü sorunlar üzerinde odaklanmış olan tartışma teolojisi ve teolojik argümanlar, daha sonra görünüşte tarihsel ve siyasi olmayan soyut konuları tartışan teolojiye dönüştü (Gutas, 2020,74). Zamanla şehirleşen, kozmopolit toplumda ise doğru bilginin ne olduğu sorgulanmaya başlandı. Sadece savunmak için değil, anlamak için yeni tür bilgiye duyulan ihtiyaç felsefeye zemin hazırladı ki, bu ihtiyacı giderebilecek imkânlar da çok fazlaydı. Fethedilen coğrafyalar bu imkanlarla dolu idi. Dolayısıyla kelamı hazırlayan nedenler içsel ihtilaflar ve nedenler olduğu halde, felsefeyi doğuran nedenler çoğunlukla dış kaynaklı olacaktı.

Fazlur Rahman'ın Mu'tezilî akılcılığı felsefî rasyonalizm olarak görme-yişinin nedeni, onun kelamı temele alması ve kendisini sadece kelami meselelerle sınırlandırmasıdır. Ona göre, Mu'tezile kelamcıları örneğin, özgür irade sorunuyla ilgilenmişlerdir, fakat onların ilgisi salt felsefî ilgi olmaktan öte, özgür iradenin Tanrı fikriyle bağdaşıp bağdaşmayacağı konusuyla ilgilidir. Dolayısıyla dinî bir kaygı taşır. Fakat, yine de dinî düşüncedeki aklılaşma süreci için Mu'tezilî rasyonalizmi temel unsurlardan biri olarak kabul eder (Rahman, 2015, 61).

Müslümanların ilk kez tartışmaya maruz bırakıldıkları üç meseleyi Anawati şöyle özetler:

Kader ve özgür irade meselesi: Özgürlük ve kader meselesi salt Kur'an'ı bir mesele değildir. Bu tartışma Hristiyanlarla polemik yapma vesilesiyle başlamamıştır. Çünkü Şam'da Yuhanna'nın kaderciliğinin İslam'ın bir öğretisi olduğu düşünülüyordu. Diğer bir taraftan, özgürlük öğretileri halkı henüz Hristiyan, yönetimi Müslüman olan otoriteyi de rahatsız ediyordu.

Kur'an'ın Mahluk olup olmaması meselesi: Bu tartışmanın temelinde de Şam'daki Hristiyan din adamlarının Hz. İsa'yı Müslümanlara kabul ettirmek adına yaptıkları bir polemik yer almaktadır. Özetle şöyledir:

- *Hz. İsa Müslümanlara göre Allah'ın kelâmı mıdır?*

- *Evet.*

- *Eğer Allah'ın kelâmı yaratılmamış ise, o zaman İsa yaratılmamıştır ve Tanrı'dır. Eğer Kelâm yaratılmış ise, o zaman Tanrı kelâmı yaratmadan önce sözsüz ve ruhsuz biridir.* Hristiyan tartışmacılar Müslümanlarla yaptıkları bu tür akıl yürütmelerle onlara İsa'nın Tanrı olduğunu kabul ettirmek istemişler.

Allah'ın sıfatları meselesinin de daha önce Hristiyan apolojisinde Yahudilerle tartışılmış olduğuna şahit oluyoruz. Hristiyan polemikçiler Yahudi ve sapkınlarla cevap vermek için, İsa'nın insan bedenine bürünmesinin Tanrı'nın aşkınlığına hâle getirmeyeceğini tartışmışlardı (Gardet-Anawati, 2017, 64-67). Kısacası İslam, siyasi çatışmalar sebebiyle meydana gelen problemleri çözmek, özellikle Hristiyan (veya Mazdeist yahut Yahudi) polemikçilerin saldırılarına cevap vermek için kaynağı itibariyle savunmacı bir apoloji olan kelamını geliştirmişti. Kelam sonraki problematiğinde her zaman bu tartışmaların izini taşıyacaktır

3.2. Diğer Kültürlerle Karşılaşma: Fetih ve Çeviriler

Fetih ve çeviriler kuşkusuz, dinsel düşüncenin rasyonelleşmesini sağlayan en büyük etkenlerden olup, Büyük İskender antik felsefi mirası ve logosu Doğu Akdeniz ve Yakın Doğuya fetihler sayesinde taşımıştır. İslamiyet'in doğuşuna kadar Doğu ve Batı Roma imparatorluklarında iyice yerleşik hale gelen bu uygarlık, bölgedeki hemen tüm halkları etkiledi. Doğuya doğru bu yayılım, 529 yılında Justinian'ın Atina okulunu kapatması sonucu (de Libera, 2005, 18), buradaki felsefi mirasın direk ve dolayısıyla Doğuya akmasıyla daha da hızlanmıştır. Aynı dönemde Hint kültürünün Ortadoğu'ya geçişi deniz ve karadan yapılan ticaret yolları üzerinden gerçekleşmiştir. Helenistik kültür-

le Hint kültürünün buluşma noktası olan İran medeniyeti bu kültürel etkileşime eklenince, İslam düşüncesi çeviriler aracılığıyla kendisine mal ettiği bu kültür mirası üzerinde yükselmiştir (Dağ-Aydın, 2017, 13).

Aklîleşme sürecinin yeknesak bir yapıda olmayıp, dâhili kaynaklar olarak kabul edilen Kur'an ve Sünnetin yanı sıra, değişik kültürler ve çeşitli ilim merkezleri aracılığıyla yayıldığı bir gerçektir. Bu kültürler içerisinde Hint, İran ve Yunan düşüncesinin merkezi konumu özellikle belirgindir. Aynı zamanda aklîleşmeye katkı sunan “harici kaynaklar” içerisinde yabancı kültürlerin felsefî mirasını taşıyan ilim havzaları olarak İskenderiye, Urfa ve Nusaybin, Antakya, Cündişapur, Harran ve özellikle de Bağdat'ın önemi büyüktür. (Bircan, 2013, 44-49). Hızlı fetih faaliyetlerine başlayan Müslümanlar yedinci yüzyılda Grek/Yunan felsefe ve ilahiyatının en önemli merkezi olan İskenderiye'yi, İranlılar tarafından Aristo mantığının okutulduğu Urfa'yı, Yunancadan Süryaniceye çevirilerin yapıldığı Antakya'yı kılıçla fethederken, bu topraklar da engin kültürel, felsefî bilgi ve birikimleriyle Müslümanları fethetmiş oluyordu. 762 yılında Abbasi hanedanının başkenti, yeni kurulan Bağdat olunca, Yunancadan Arapçaya eşi benzeri görülmemiş bir çeviri hareketi başlar ve bu faaliyetler iki yüzyıl boyunca yoğun şekilde devam eder. 8. yüzyılın ortalarında başlayan ve 10. yüzyılın ortalarına (Büveyhilere kadar / 945-1055) kadar devam eden dönemde, dindışı kitaplar hariç, hemen bütün Yunanca eserler Arapçaya çevrilmiş bulunuyordu (Gutas, 2020, 15). Gutas'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, 150 yıl kadar süren ve toplumun neredeyse her kesiminden; halifeler ve emirler, devlet memurları ve komutanlar, tüccarlar ve bankerler, müderrisler ve bilim adamları tarafından destek gören, astroloji ve simyadan Aristo'nun metafizik ve mantık eserlerine, tıp, farmakoloji ve veterinerlikten askerlik ve taktik sanatına, popüler bilge söz derlemelerinden şahin yetiştiriciliğine kadar geniş yelpazeyi kapsayan çeviri hareketlerini, sadece birkaç Süryani çevirmenin çeviri aşkıyla, yahut el-Mansur, Hârûn er-Reşid, el-Me'mun gibi Abbasi halifelerinin hobileriyle açıklamak ikna edici bir açıklama olmayacaktır. Peki, İslam Peygamberinden sadece birkaç kuşak sonra Kureyş kökenli Arap halifelerinin Yunanca kitapları çevirsin diye Süryanice bilen Hristiyan çevirmenlere yüklü miktarda paralar ödemesi nasıl açıklanabilir? (Gutas, 2020, 15-17) Toplumdaki bütün dinî gruplar, mezhepler, din, dil ve kabile fark etmeksizin her kesin, Arapların ve Arap olmayanların, Müslümanların ve Müslüman olmayanların, Sünnilerin, Şiiilerin, asker, sivil, tüccar ve toprak sahiplerinin hepsinin aynı anda çeviri hareketini desteklemiş olması, dolayısıyla bu faaliyetin tek bir “hamisinin” olmayışı açıklığa kavuşturulması gereken bir durumdur (Gutas, 2020, 18).

Bu faaliyetleri körükleyen temel nedenler içerisinde Abbasi toplumunun pratik-pragmatik ihtiyaçları ve eğilimlerinin yanı sıra, “yeni türde bilgi ihtiyacı” da önemli olsa gerek. Çevirilerin bu kadar geniş kitleler üzerinde etkili olmasının nedeni, çevirilerin rastgele olarak değil, bilgiyi aktarmanın yanı sıra, kendilerini de bu bilgileri öğrenmek istemesi olsa gerek. Dimitri Gutas, Yunancadan Arapçaya yapılan bu çeviri hareketlerini Perikles Atina’sı, İtalyan Rönesans’ı veya 16. ve 17. yüzyıl bilimsel devrimleriyle aynı kategoriye koyar ve insanlık tarihi için onlarla aynı öneme haiz olduğunu kaydeder (Gutas, 2020, 20).

Müslümanların rasyonalist düşünce ile karşılaşmaları ya şifahi yolla yahut da tercüme yoluyla gerçekleşmiştir. Her iki yol da kaynağı itibariyle ya Nasturi ve Yakubiler veya Süryaniler gibi Şam ve Irak Hristiyanlarına çıkıyordu. İslam dünyası gerek felsefeyle gerekse de mantıkla VIII yüzyılın başlarından itibaren Müslümanların fethettikleri Suriye ve çevresinde karşılaştılar. Daha sonra Abbasi medeniyetinin sınırları içerisindeki Müslümanların kısa sürede:

- a) İranlıların terbiye ve siyasetini,
- b) Hintlilerin kozmografya hesap ve hikmetlerini,
- c) Yunanlıların ilim ve felsefelerini naklettiği görülmektedir (el-Behi, 2019, 192-196).

İslam düşüncesi üzerine önemli makalelerin yazarı Ahmet Arslan, çeviri hareketlerinin yanı sıra, erken dönem Müslüman din ve fikir insanlarınınca aklılaşmaya karşı olan iştihakı, özellikle de Grek felsefesinin devamı niteliğinde Plotinusçu sudur görüşüne olan merakı, bu felsefenin panteistik metafizik, rasyonel bilgi ve spiritualist ahlak öğretilerine sahip olmasıyla ilişkilendirir. Müslüman düşünürler böylece bilim düzeyinde bir felsefeye ve entelektüel düzeyde bir dine sahip olacaklarını varsayıyorlardı. Arslan’a göre, erken dönem Müslümanlarının bu merakına Kutsal metnin kapalılığı ve bir türlü çözülmemeyen siyasal kavgalar da eşlik etmiştir (Arslan, 2013, 3-8).

4. Aklılaşma Karşıtlığının Dinsel-Epistemik ve Kültürel Temelleri

4.1. Dinsel Kaygılarla Aklılaşmaya Yönelik Eleştiriler

Fetih ve çeviriler sayesinde Müslümanların karşılaştıkları her yeni kültür, bilgi mirası, felsefî tavır onlardan bir şeyler almanın imkânı olarak görüldüğü gibi, bu yeni kültürler, kendi imanını kaptırma endişesiyle tehdit olarak da görülebilmektedir. Erken dönemden itibaren Müslüman bilim insanlarının yabancı kültürler karşısındaki tutumu tam da bu ikilem arasında süregelmiştir.

İslam düşünce tarihinin genel serüvenine bakıldığında, Hint, İran ve Helenistik kültürün Süryanilerce İslam dünyasına aktarılmasıyla 9-12. yüzyıllar arasında başarılı bir uygarlık kurulmuş olsa da çok geçmeden bu uygarlık bilgi ve değer üretme dinamizmini yitirmiştir. Hatta bu uygarlığın kurulmasında rolü olan kimi büyük düşünürler, dönemlerinde bazen ismi zikredilerek, bazen de felsefî uğraşlarına işaret edilerek zındıklık ve kafirlikle suçlanmışlar. Dinî düşüncenin aklılaşma süreci boyunca bu duruma özellikle dinî cepheden meydan okumalar sert olmuştur. Akli düşünce ile özdeşleştirilen kelimeler, felsefe ve mantık karşıtlığını gösteren örnekler Hasan Aydın, Ebu Ali Mulhim'in bir eserinden atıfla şöyle işaret eder:

Zehebi (H 728) Mizan eserinde kelimelerin yasaklamasının nedenlerinden biri olarak, bu ilmin özünde İslam'a aykırı olan dehrîlerin felsefelerinden kaynaklandığını gösterir ve karşı çıkar: Kim zekâsı aracılığıyla Peygamberlerin bilimiyle felsefî bilimi uzlaştırmaya çalışırsa kaçınılmaz olarak birini diğeriyle muhalefet ettirir. Şâfi aynı benzer yaklaşımla Bişr el Merfîsî'ye (öl. 825) şöyle der: Onların çağıracağı şey konusunda nâtik kitap yükümlülüğü ifade eden bir farz, bir sünnet ya da selefin bu konuda araştırma yaptığı ve soru sorduğuna ilişkin bir rivayet var mı bana söyleyiniz? İbn Salah da mantık bilimini yasaklayan fetvasında bu illete dayanmış gibidir: Şâfi'nin mantık bilimini yasaklamasındaki üçüncü delil kitap ve sünnete muhalif oluşturma mantığı peşinden sürüklemesi ya da ikisinin terkine ve unutulmasına neden olmasıdır – der ve onun şu sözüne atıf yapar: “Benim kelimeler hakkındaki hükmüm şudur: Onlara sopa atılmalı, develere bindirip aşiretler ve kabileler arasında dolaştırarak, Kitap ve sünneti bir yana bırakıp da Kelama yönelmenin cezası işte budur, diye nida edilmelidir”. İbn Salah'ın: “İbn Sina'nın eserleriyle uğraşmak, kitaplarını incelemek caiz midir? Yine onun ulemadan olup olmadığına inanmanın hükmü nedir?”

-Bu caiz değildir. Kim bunu yaparsa, dinini yitirir ve büyük bir fitneye maruz kalır. O ulemadan değildir; aksine insan şeytanlarından bir şeytandır (İbn Salah, 1986, 94, 97). Mâlik b. Enes (H. 179) kelâm (ve felsefe) bilimini yermekte selef ve halefleri ile ortaklaşmaktadır. Nitekim kendisine soru sormaya gelen adama şöyle dediği aktarılır: “Öyle sanıyorum ki, sen Amr b. Ubeyd'in (M. 62) ashabındansın; Tanrı, bu kelâm bidatine bulaştığı için onu lanetlemiştir” (Aydın, 2016, 45, 46).

Görüldüğü üzere erken dönemlerde daha çok fıkıh, hadis gibi temel kaynaklara dayanılarak, dinî kaygılarla yapılan eleştirilere, felsefe ve kelâmın ortaya çıkışından sonra bizatihi mütekellim ve filozoflar tarafından epistemik

kaygılarla yapılan tenkitler eşlik etmiştir. Bu eleştiriler kimi zaman felsefî aklın dinî inançla uzlaşmadığı şeklinde, kimi zamanda akılsal yöntemin kendi içsel sorunlarından hareketle yapılmıştır. Birkaç örnek vermek gerekirse:

Gazzâlî:

“Biri çıkıp dese ki: Siz filozofların görüşlerini ayrıntılı olarak anlattınız. Onların kafir olduğunu, onlar gibi inananları öldürmek gerektiğini kesin olarak söyleyebilir misiniz? Deriz ki: Üç meselede onlar kesinlikle küfre düşmüşlerdir. Birincisi, âlemin ezeliyeti meselesi ve onların bütün cevherleri ezeli sayan görüşleridir. İkincisi, onların “Yüce Allah’ın ilmi bireysel olarak meydana gelen cüz’ileri kuşatmaz” şeklindeki görüşleridir. Üçüncüsü de onların cesetlerin dirilip toplanacağını inkâr etmeleridir. Bu üç mesele (hakkındaki görüşleri) hiçbir şekilde İslam’la bağdaşmaz. Bunlara inanan kimse Peygamber’in (s.a.s.) yalan söylediğine, onların, anlattıklarını maslahat gereği halkın anlayabileceği şekilde sembollerle ifade ettiklerine inanmış olur ki bu, Müslümanlardan hiçbir grubun kabul etmediği apaçık bir küfürdür. Bu üç mesele dışında ilahî sıfatların yorumu, zat-sıfat birliğine inanmaları (gibi konular) Mu’tezile’nin görüşüne yakındır. Sebep ile sebeplinin birbirini doğal olarak gerektirdiğine dair görüşlerini Mu’tezile “tevellüd” (nazariyesi) olarak ortaya koymuştur. Bu üç mesele dışında onlardan naklettiğimiz diğer bütün şeyleri İslami fırkalar da dile getirmişlerdir. İslam fırkalarından bid’atçileri kafir sayan kimse, bundan dolayı (filozofları) da kafir sayar. Tekfirden çekinen kimse ise yalnız bu üç meselede onları kafir sayar” (Gazzâlî, 2020, 226; “Tevellüt” kavramı için bkz. Bolay, 1979, 186-188).

Gazzâlî bu nedenle filozofların kitaplarını okumağı yasaklanmasını istiyor. Çünkü bu kitaplarda bulunan şüpheli durumların inancı sakatlayacağını düşünür. Örnek olarak iyi yüzemeyeni nehir kıyısında dolaşmaktan menetmek gerektiği gibi, halkın da bu kitapları okumaktan alıkonulması gerektiğini düşünür. Nasıl ki, çocukları yılanlardan korumak icap eder, kulakları da bu sözlerin tehlikelerinden uzak tutmak gerektiğini düşünür.

İbn Teymiyye:

“...Felsefecilere gelince onların durumu, Yahudiler ile Hristiyanların durumundan daha da beterdir. Çünkü onlar, berikilerin cehalet ve sapıklığı ile ötekilerin facirlik ve zalimliklerini bir araya getirerek cehalet ve zalimlik alanında Yahudileri ve Hristiyanları geride bıraktılar. Sebebine gelince onlar, saadeti, sadece gerçeği bilmeye bağlı saydılar, insanın varlık âlemi ve akıl

prensipleri ile uyum içinde bilgi sahibi olmasını mutlu olması için yeterli gördüler. Arkasından da Tanrı'nın zatı, isimleri, sıfatları, melekleri, kitapları, peygamberleri; yarattıkları ve emirleri hakkında çok zayıf bilgilerle yetindiler. Böylece cahillikleri bilgilerinden daha büyük ve sapıklıkları hidayetlerinden daha baskın oldu. Başka bir deyimle, basit (sade) cehaletle katmerli (bileşik)cehalet arasında dönüp*dolaşır oldular. Zira onların tabii ilimler ile matematik alanında söyledikleri sözler nefsin (insan psikolojisinin) kemalini sağlayamaz, bu konuda yararlı değildir” (İbn Teymiyye, 2017, 156-157).

İbn Teymiyye ayrıca aklın ilkelerini temele alan mantık ilminin de Müslümanlar için işe yaramaz özelliğini belirterek, Peygamber ve sahabeler tarafından kullanılmadığını, bu sebeple de bid'at sayılması gerektiğini, ilmi düşüncenin mantığa dayanmak zorunda olmadığını savunarak mantığı reddetmiş (Uludağ, 1987, 4), vahdeti-vücut görüşünü savunan İbn Arabî'yi de filozoflara çömezlik yapmakla suçlamıştır (İbn Teymiyye, 2017, 159).⁴

İbn Haldun'un da filozoflarla ilgili eleştirileri benzer gerekçeler taşımaktadır:

“Çünkü bu ilimler (felsefe, nücüm ve kimya) ümrana arız olmuş, şehirlerde çoğalmış olup dine olan zararları da fazladır. (Felsefenin) zararı ise malum olan hususlardır. Şu hâlde onu tetkik eden kimse, gücü yettiği nispette onun zararlarından sakınmalıdır. Onu tetkik etmek isteyen kimse şer'î ahkamlarla dolu, tefsir ve fıkha vakıf olduktan sonra tetkik etmelidir. İslami ilimlerden habersiz olan bir kimse bunun üzerine düşmemelidir. Çünkü böyle bir kimsenin onun tehlikelerinden emin olması nadir görülür” (İbn Haldun, 2018, 950-956).

4.2. Coğrafi Koşulların Engelleyici Etkisi

İslam özelinde vahyin ilk muhataplarının ve dinî düşüncenin ilk aktörlerinin Araplar olduğunu nazarı-dikkate aldığımızda, onların yaşamış olduğu coğrafi koşulların ilahî hitabın içeriğinden ve yönteminden bağımsız olmayaacağı açık olacaktır. Çölün amansız şartları içerisinde kendilerine özgü bir ah-

⁴ Oysa İbn Arabî kendisini filozoflardan açıkça ayırmakta ve onları pek çok hususta eleştirmektedir. İbn Arabî'nin felsefeye ve filozoflara yönelik tutumu için bkz. Cennet Ceren Çavuş, *İbn Arabî ve Şuon Tasavvufî Metafizik ve Ezeli Hikmet*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021, 104-118.

lak ve erdem anlayışı geliştirmiş olan Araplar için bireylerin canını ve malını koruma altına alan kabile asabiyetinin öngördüğü değerler, bireylerin kabile nizamını zorunlu kılıyordu. Onlar hiçbir otoriteye boyun eğmedikleri halde, kabile örfleri karşısından kayıtsız teslim oldukları görülmektedir (Usta, 2019, 34). Şöyle ki, İbn Haldun Arapların mülke dahî ulaşabilmesinin yalnız bir inanç (din) sayesinde mümkün olabileceğinin altını çizer. Ona göre, bedevilerin sahip oldukları katılık, kibir ve bitmez tükenmez hırs gibi karakteristik özellikleri yalnız bir Peygamberliğe veya veliliye dayanan din ve dindarlık mevcut olunca giderilebilir, onlar için dâhili bir müeyyide ve vicdanlarının bir bağlayıcı ve vazgeçirici unsuru var demektir. Bir din sayesinde “karakterlerindeki kibir ve rekabet zail olur”, “katılık ve gurur ortadan kalkabilirdi”. Toplumsal doğalarında din sayesinde bu değişimler gerçekleştikten sonra ve dinî bir renge boyandıktan sonra ancak bir ilerlemeden bahsedilebilir (İbn Haldun, 2018, 366, 367). Ayrıca bedevi yaşam biçimine sahip olmak İbn Haldun’a göre şehirleşmeye engel teşkil etmiştir. Bu konuda Mağrip’teki Arap olmayanlar bile Araplarla aynı kaderi paylaşmışlardır. Rasyonel ilerlemenin göstericilerinden olan sanatların ortaya çıkışı bu nedenle gecikmiştir. Şehirleşme gelişmediği için bu coğrafyada sanatlardan da bahsetmek imkansızdır. Oysaki, Fars, Nebat, Kıbt (Eski Mısır), İsrailoğulları, Yunan ve Roma gibi eski milletlerde sanatlar gayet gelişmiş ve bu sayede hadarete de ulaşmışlardır. Anlaşılabileceği üzere, İbn Haldun önce çöl hayatının ve coğrafi koşulların şehirleşmeyi engellediği, şehirleşmemiş olmanın da sanatların oluşumuna mani olduğunu savunmaktadır (İbn Haldun, 2018, 727).

İbn Haldun’a göre çöl yaşam kültürünün oluşturduğu psikolojik ve kültürel değişimi inanç dışında başka bir şey sağlayamazdı. Çöl yaşamı içerisinde kaderine terk edilmiş, günlük yaşamla iktifa eden, ümitsiz, katı kalpli ve açgözlü bir kavmi ancak korkularak yargılayıcı, ümitsizlikten kurtarması için va’d edici bir inanç kurtara bilirdi ki, öyle de oldu. İnanç unsurlarının da çoğunlukla, sonsuz çöllerde kaderci olmaktan başka şansı olmayan kavmin durumunu dikkate alması kaçınılmazdı. Böyle bir toplum için geçerli olan sadece Allah’ın emir ve nehiyelerinden ibaret olan şeriat hükümleri idi. Bunlar da yazıda değil, hafızalarda, kişiden kişiye aktarılan naklî bilgilerdi. İlim ve sanatlar olmadığı gibi, talimi telif ve tedvinin de ne olduğunu bilmezlerdi. Çünkü onları bu tür işlere yöneltecek herhangi bir ihtiyaç söz konusu değildi. Bilim ve sanat üretmeye zorlayacak hiçbir neden yoktu. Âdeta toplum kendine yeter bir özellik arz ediyordu. İbn Haldun ilim ve sanatın olmayışını toplumsal sadeliğin ve bedevi yaşamın gereği ve doğal sonucu olarak görür (İbn Haldun, 2018, 995). Dolayısıyla, İbn Haldun’dan alıntıladığımız paragrafların

da işaret ettiği üzere, Arap toplumun içinde yaşadığı çöl hayatı, coğrafi koşulların zorluğu, bölgeye özgü kadercilik, iletişim vasıtalarının eksikliği ve toplumsal alışkanlıklar ilerlemenin ve değişiminin katı engelleri olarak mevcuttu. Bedevi yaşam biçimi dinî asabiyet bağlarını güçlendirdiği ve inançta kuvveti sağladığı gibi kültürel ve bilişsel değişimi yavaşlatmıştır.

Sonuç

İlk dönemlerde gerek fetihler, gerekse de çeviri hareketleri dinsel düşünceye akli unsurların katılması açısından son derece önemli olmuştur. Din müntesiplerini yeni coğrafyaların İslamlaşmasına davet ederken, fethedilmiş coğrafyaların sahip olduğu kültür ve sanat, bilim ve felsefe mirası dinî inancın önce kısa süreli tereddüdüne, sonra hesaplaşmasına ve büyük oranda da kabulüne neden olmuştur. Müslümanlar İskenderiye'yi coğrafi olarak "İslamlaştırırken", İskenderiye de onları Antik felsefenin engin mirasıyla tanıştırmış oluyordu. Kur'an'ın ilim öğrenmedeki teşvik ve yönlendirmeleri de bu etkileşim sürecini kolaylaştırmıştır. Tarihsel olarak ümmi özelliklere sahip Arap toplumunun zaman içerisinde gelişen bilgi merakı da bu etkileşime eşlik etmiş, yeni fethedilmiş coğrafyalar dinsel düşüncenin rasyonelleşmesi için ihtiyaç ve imkanlar yaratmıştır.

Ne var ki, İslam öncesi toplumsal örf ve zihinsel alışkanlıklar rasyonelleşme sürecini engelleyici unsurları olarak da karşımıza çıkmaktadır. Arap toplumunun yazılı kültüre sahip olmayışı bilgi aktarımının hızını kestiği gibi, kavramsal düzeyde, felsefî formülasyonlarla düşünmeyi de zorlaştırıyordu. Bu bilişsel tutuma toplumun kabileci özelliğinden ileri gelen taassup boyutunu da eklersek, rasyonelleşme sürecinin ihtiyaç ve imkanlara rağmen çetin bir dönem olduğu görülür. Kutsal metnin ve dönemin ulemasının tüm iyi niyetli çabalarına rağmen erken dönemde sahabeler arasındaki kavgaların yarattığı epistemik ve sosyolojik travmalar, çeviriler ve fetihler sayesinde karşılaşılan yeni inanç ve bilgi durumunun meydan okumaları, kimilerine göre sadece akılsal düzlemde çözülme imkânına sahipken, kimilerince de bizzat bu karmaşık durumu ortaya çıkaranın kelam, mantıksal akıl yürütme ve felsefî yaklaşımlarca temsil edilen aklîleşme sürecini başlattığı savunuluyordu. Bu zihin karmaşıklığının günümüzde de çok farklı olduğunu yahut vuzuha kavuşturulduğunu söylemek zordur.

Özetle, İslam özelinde bir dinin aklîleşme sürecinde kudemanın felsefe ve bilim mirası, çevirilerin ortaya çıkardığı yeni ilim külliyatı, fetihler sayesinde karşılaşılan yeni kültür ve inançlar rasyonelleşme sürecinin pratik

ihtiyacı ve doğal imkânı olarak görülürken, Câhiliye döneminin inanç, bilgi ve pratik yaşam alışkanlıkları, sonraki dönemin siyasal yapısı ve Arap toplumunun coğrafi koşullarının oluşturduğu bedavet durumu sürecin önündeki temel engeller olarak görülebilir. Günümüzdeki dinsel birçok tartışma ve anlaşmazlıkların temelinde bu gerçekliklerin payının olduğu yadsınamaz ve erken dönem tartışmalarının neden ve sonuçları dikkate alınmadan anlaşılabilir.

Çalışmamızda değindiğimiz konulardan hareketle şu sonuçlar çıkarılabilir:

- Dini düşüncenin rasyonelleşmesini sağlayan unsurlar çoğunlukla dışsal kökenlidir ve her din inanç düzeyinde kendisi için yeterlidir.
- İslam düşüncesinde rasyonelleşme süreci özellikle çeviri faaliyetleri ve fetihlerle hızlanmıştır.
- Kur'an'ın bilmeye yönelik vurguları Müslümanların diğer kültürlerden gelen bilgiler almasını kolaylaştırmıştır.
- Bu günkü dini motifli birçok tartışmaların kökeninin erken dönemlerdeki kültürel ve dinsel çeşitlilikte araştırılması gerekmektedir.
- Rasyonelleşme, İslam dini örneğinde olduğu gibi, kimi filozoflarca dinin savunusu ve güçlendirilmesi olarak görülürken, kimi düşünürler de aklılaşmayı bid'at, değişme ve hatta bozulma olarak görmüştür.

Kaynaklar/References

- Albayrak, Halis. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Akman, Zehra Oruk. "Epistêmê-Doksa Tartışmaları Bağlamında: Parmenides ve Heraklitos'a Göre Varlığın Akılsallığı": *Akl Kitabı-7*. ed. Turgut Akyüz. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.
- Arslan, Ahmet. "*Bir İslam Felsefesi Var mıdır?*": *İslam Felsefesi Üzerine*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Aydın, Hasan. *İslam Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2016.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*. İstanbul: DEM (Değerler Eğitimi Merkezi) Yayınları, 2013.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Paradigma Yayınları, 2002.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Tarihi*. Ankara: yayınevi, 1957.

- Çavuş, Cennet Ceren. *İbn Arabî ve Schuon Tasavvufi Metafizik ve Ezelî Hikmet*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Dağ, Mehmet - Aydın, Hasan. *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2017.
- De Libera, Alain. *Ortaçağ Felsefesi*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- El-Behî, Muhammed. *İslam Düşüncesinin İlahi Tarafı*. çev. Fuat Sezgin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Yayınları, 2019.
- El-İsfahâni, Ebu'l Kasım Huseyn b. Muhammed er-Rağıb. *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Kahire: yayınevi, 1961.
- Gardet Louis - Anawati, Georges. *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İdea Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2020.
- Hayri Bolay, Süleyman. *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*. İstanbul: 1979.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020.
- İbn Salah. *Fetâvâ İbn Salah*. Beyrut Yayınevi, 1986.
- İbn Teymiyye. *İman Üzerine*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Popper, Karl. *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*. London: London and New York Routledge, 2002.
- Rahman, Fazlur. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım - M. Ata Öz. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman. "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 1/4 (1987), 40-51.
- Usta, İbrahim. *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Yıldız, İbrahim - Aslantatar, Nesim. "İbn Rüşd'ün "Faslu'l Makal" Risalesi Bağlamında Felsefe-Din Çelişmezliği". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III*. Ed. Mahsun Aytepe, Teceli Karasu, 507-515, İstanbul: İlbey Matbaa, 2021.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. Ankara: Say Yayınları, 2017.