

Sovyetler Döneminde Bir İslâm Felsefecisi Olarak M.M. Hayrullaev ve Felsefi Görüşleri

İsmail Taş*

ABSTRACT

IN THE PERIOD OF SOVIET UNION KHAYRULLAEV AS A ISLAMIC PHILOSOPHER

This article concentrates on the period Soviet union studies of islamic philosophical thought. Under Soviet rule, Philosophical discourse in general came to be dominated by the official Marksist- Leninist ideology. In addition to this period, this article discusses thoughts of Khayrullaev about islamic philosophy.

Keywords: Neoplatonism, Periphaticism, Renaissance, Farabi, Feodalism, Religion, Materialism

MUZAFFER MUHİDDİNOVİÇ HAYRULLAEVİN HAYATI VE ESERLERİ

M. M. Hayrullaev 17 Ekim 1931 yılında Fergana bölgesindeki Kokant şehrinde, bir işçi ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Hayrullaev'in çocukluğu ikinci dünya savaşı yıllarına rastlamıştır. Savaş esnasında babasını kaybetmiş yakın akrabalarının elinde büyümüştür. Hayrullaev 1944 senesinde ilk öğretimi bitirdikten sonra Andican Öğretmenlik Enstitüsüne başlamıştır. 1947 senesinde bu üniversitenin Tarih-Filoloji fakültesini bitirerek Semerkant'taki Özbek Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesi'ne ikinci sınıftan başlamıştır. Daha sonra Taşkent'e göç eden Hayrullaev, Lenin Orta Asya Devlet Üniversitesi Mantık ve Psikoloji Fakültesine yatay geçiş yapmıştır. 1951 senesinde fakülteyi başarıyla bitiren Hayrullaev, Özbek Sovyet Cumhuriyeti Fenler Akademisi'nde araştırma görevlisi olmuştur.

Hayrullaev'in yüksek lisans dönemi, Moskova, Semerkant ve Taşkent'te geçmiştir. 1955 senesinde Hayrullaev, "Mantık Kanunlarının Objektifliği Hakkında Diyalektik Materyalizm" adlı yüksek lisans tezini tamamlamıştır.

1955-1956 yıllarında Taşkent Devlet Üniversitesi ve Semerkant Devlet Üniversitelerinde öğretim üyeliği, 1956- 1961 yıllarında Özbekistan Fenler Akademisi Tarih Enstitüsü İlmî Araştırmalar Başkanlığı görevlerinde bulunmuştur.

1958 yılında, Özbekistan Fenler Akademisi Felsefe ve Hukuk Enstitüsü rektör yardımcılığı, 1961 yılında ise rektörlük görevine atanmıştır. 1966 yılında Hayrullaev, "Mirovozenie Farabi i Yego Znaçenie v İstorii Filosofii" adlı doktora tezini tamamlamıştır.

* **Yrd. Doç. Dr.** S.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi A.B.D. Öğretim Üyesi

miştir. 1968 yılında Özbekistan Fenler Akademisinde öğretim üyeliği, 1970-1975 yılları arasında Kültür ve Medeniyet Bölüm Başkanlığı ve aynı yıllarda Büyük Sovyet Meclisinde millet vekilliği görevlerinde bulunmuştur.

Hayrullaev, 1980-1987 yıllarında Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü rektörü olarak görev yapmıştır ve 1993'ten günümüze kadar da Şarkiyat Enstitüsü rektörlük görevini sürdürmektedir.¹

M. M. Hayrullaev'in Bilimsel Çalışmaları

Hayrullaev, Sovyet döneminde, Farabi'yi bütün yönleriyle ele alan ilk kişi olarak kabul edilebilir. Hayrullaev, bunun dışında İslam düşüncesinin hemen her sahasında yazı yazmıştır. Kitap, makale, ansiklopedi maddeleri vs. dahil olmak üzere 554 adet yayını vardır. Bunlardan bir kısmı yurt dışı yayınları ve sempozyumlarda sunmuş olduğu tebliğlerden oluşmaktadır. Bunun yanında mezun etmiş olduğu sayısız doktora ve yüksek lisans öğrencileri vardır.

Hayrullaev'in, "Farabi i Yego Filosofskie Traktatı", Miravozranie Farabi i Yego Znaçenie v İstoriı", "Kulturmoe Nasledie İstoriya Filosofskoy Mıslı", "Farabi", "Kultura i Nasledie" gibi eserleri onun İslam Felsefesine olan ilgisini göstermektedir. Hayrullaev, İslam Felsefesinin çeşitli sahaslarında telif eserler vermekle birlikte, Farabi'nin bir çok risalelerini Özbekçe ve Rusça'ya tercüme ederek SSCB. Döneminde İslam Felsefesinin tanınması ve geçmiş İslam kültürünün aktarılması açısından oldukça önemli bir görevi de yerine getirmiştir.

Genel İslam Felsefesi problemleri dışında Hayrullaev, Orta Asya Türk Düşüncesi ve Orta Asya Türk Kültürü üzerinde de durmuştur. "Maneviyat Yıldızları" adlı bir derlemede yayınlanmış olan "Markaziy Osiyada IX-XX. Asrlar Boşida Madaniyat Rivaji", "IX-XII. Asrlarda Horasanda Madani Yüksaliş", "Abu Ali İbn Sina", "XV. Arın İkinci Yarmıda Madani Yuksaliş", "Türkistanda XVI. Asr va XIX. Asrın Yarmıda Madaniy Hayat", Madani Carayan" ve "Ahmed Doniş" gibi makaleler ve özellikle onun "Orta Osiyada Rönesans" ve "Uyganış Davri va Şark Mutefakkiri" adlı eserleri, Orta Asya Türk İslam Düşüncesi bakımından söz etmeye değer eserlerdir.

Hayrullaev'in oldukça önemli olan birkaç esrinin bibliyografyasını tanıtmak bakımından şu şekilde sıralayabiliriz:

Forobi va Oning Falsafi Risalalari, Toşkent, UzFan, 1963.

Orta Osiya Halklarining Falsafi Merasi, Toşkent, 1965.

Forobi Ruhi Protseslar va Talim Tarbiya Toğrisida, Toşkent, 1967.

Uyganış Davri va Şark Mutafakkiri, Toşkent, 1971.

Abu Nasr Al Farabi, Moskva, 1982.

Al Harazmi i Yego Tvorçeskoe Nasledie, Moskva, 1983.

Musa al Khorasmi-outstanding scientist of the middle ages, Bombay, Soviet Miit-
ra, 1983.

Forobi, Toşkent, 1991.

Orta Osiyada Uyganış Davri Madaniyati, Toşkent, 1994.²

Hayati ve ilmi çalışmaları hakkında bilgi vermiş olduğumuz Hayrullaev'in İslam Felsefesi hakkındaki görüşlerini ele almadan önce, dönemin bir takım özellikleri ve

1 Bkz. Muzaffer Muhiddinoviç Hayrullaev, Taşkent, 1991.

2 Bkz. Muzaffer Muhiddinoviç Hayrullaev, Taşkent, 1991.

bu dönemde kullanılan metot ve hakim olan ideolojik dünya görüşü üzerine söyleyeceğimiz birkaç söz, konumuzun anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeple SSCB. döneminin düşünce özgürlüğü ve ideolojik genel görüntüsünü detaylandırmadan vermeye çalışacağız.

SSCB. DÖNEMİNDE İDEOLOJİK BAKIŞ AÇISI VE METOD

M. M. Hayrullaev'in İslam Felsefesi ve bir kısım problemleri hakkındaki düşüncelerini ele almadan önce, SSCB. döneminde yapılan çalışmaların metodu üzerinde durmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Böyle bir girişin, dönemin ideolojik zeminini anlamada ve bir kısım çalışmaların hangi endişelerle ele alındığını gösterme hususunda katkı sağlayacağı ümidini taşıyoruz. Aşağıda vereceğimiz alıntılar iki bakımdan önem arz etmektedir. Bunlardan birincisi, dönemin siyasal ideolojik yapısını göz önüne alarak bir araştırmayı temellendirmek, ikincisi ise, tartışılan problemin ideolojik bağlamını ortaya koymaktır.

Bilindiği gibi, SSCB. döneminde her hangi bir konuyu ele almak, öğrenmek, tetkik etmek veya her hangi bir ders kitabı yazmak Marksist–diyalektik metodoloji çerçevesinde ancak mümkün olabilemekteydi. 1973-74 yılında, Timuriler dönemi ve Yesevi'nin Orta Asya medeniyet tarihindeki büyük rolü hakkındaki yayınlar siyasi organlar tarafından karalanmıştır.³ Bu nedenle farklı metodoloji ve bakış açılarının denenmesi neredeyse imkansız gibiydi.

Nitekim, bu durum sistemin dağılmasından hemen sonra, gün yüzüne çıkacak ve daha objektif bir şekilde değerlendirilme imkanına kavuşacaktır. Sovyetler dağıldıktan sonra Hayrullaev dönemi şu şekilde değerlendirmektedir: "... Tarihi değişmeler memlekette, bu cümleden Özbekistan'da kurulan sosyalizm temelinin netice itibarıyla boş olduğunu ispat etti. Bununla birlikte sosyalizmi oluşturma döneminde yapılan bütün alanlardaki somut hataları da gün yüzüne çıkardı. Bu eksiklikler ve hataları toplumsal hayatın belli bir sahasına indirgemek ya da küçük bir alanla sınırlandırmak kesinlikle doğru değildir. Bu eksiklikler ve hatalar hem nazari hem de pratik sahalara aittir. Bir taraftan, düşüncemizdeki akidecilik, siyasetteki diktatörlük, buyruk ve vazifelendirme düşkünlüğü; ikinci taraftan, düşünce, siyaset ve pratiğin bir birinden kopması, hayatımızdaki hataların artmasında ve dünyanın içtimai-iktisadi birikiminden uzaklaşmamızda olumsuz rol oynadı.

Stalin döneminde yerleştirilen bürokratik totaliter yönetim sistemi tarafından düşüncenin kovuşturılmaya maruz bırakıldığı, manevi teşebbüsün boğulduğu, günümüzde herkese malumdur. Totaliter sosyalizmin kurulmasına yönelik "şeklen milli ve mahiyeten sosyalist medeniyet" düşüncesinin uydurma olduğu açıkça ortaya çıktı. Bu cereyan, çağdaş medeni olayları, medeniyet tarihimizi ve medeni mirasımızı öğrenmede darlık getirmiştir. Proleter medeniyetini yaratmak ve onun diğer medeniyetlerden üstün olduğunu ispat etmek, bir vazife olmuştur. Bu sistemde, manevi miras sadece bir yönden açıklanmış, dünyada meydana gelen bir çok bilimsel yenilikler sosyalizm sistemine uymadığı için aydınlatılmamış, çoğu zaman da yanlış olarak değerlendirilmiştir.⁴

3 M. M. Hayrullaev, Orta Asiyada IX-XII. Asırlarda Madani Tarakkiyat (Uygunış Davri Madaniyati), Toşkent Fanlar Akademiası Naşriyatı, 1994, s. 4.

4 M. M. Hayrullaev, Orta Asiyada IX-XII. Asırlarda Madani Tarakkiyat, ss 3-4.

Söz konusu dayatmacı yaklaşım, genel anlamda şark, özel anlamda da İslam tarihi ve düşüncesi için oldukça katı idi. Mesela, 1987 de neşredilen bir ders kitabında Asya ve Afrika tarihini araştırırken kullanılması gereken metot "...Marksist metodoloji ve tarihi formasyonu, Leninist değerler..."² şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla şark tarihinin sosyal, siyasi, iktisadi ve kendine has özellikleri göz ardı edilerek meseleler Marksizmin "sınıf çatışması" sürecine indirgenmiştir.

Özelde ise, İslam tarihi ve düşüncesinin söz konusu indirgemeci yaklaşımla ele alınması nedeniyle, Müslüman memleketleri tarihi, onların toplumsal-manevi hayatı görmezlikten gelinmiştir. Oryantalizmin önemli bir bölümünü oluşturan İslamiyatçılık, Sovyet Partokratik sisteminin baskısı altında İslam'a karşı tavır almayı "ilmi" cihetten temellendirmeyi görev edinmiştir. İslam dininin evrensel insani değerleri, insanlığa katkıları ve toplumsal entegrasyon rolü hesaba katılmamıştır.⁵ Çünkü diyalektik materyalist metodolojinin öngördüğü şemada her bir halkın, her bir memleketin kendi terakkiyatı süresince iptidai topluluktan köleliğe, kölelikten feodalizme, feodalizmden kapitalizme, kapitalizmden de komünizme geçmesi gerekmektedir. Bu şekildeki bakış açısıyla Doğu toplumlarında ortaya çıkan mürekkep tarihi olaylar ve siyasi cereyanlar bir kalıba sokularak objektif kriterlerden uzaklaşmış, olgu ve olaylardan sübjektif hülasalar çıkarılmaya çalışılmıştır.⁶ Böyle bir yöntem Cabiri'nin ifadesiyle kısır döngüden ibarettir. Çünkü bu kimseler diyalektik yöntemi bir "Uygulama yaratabilmek" için almaz, tersine bu yöntemi "uygulanmış bir yöntem" olarak ele alır.⁷

Bundan başka, yapılan araştırmalardaki indirgemeci yaklaşım neticesinde, dış dünyada yapılan araştırmalar eksik ve yetersiz görülmüştür. Buna karşın Marksist-Leninist yaklaşımlar Sovyet araştırmacılar için vazgeçilmez bir silah olarak algılanmıştır.⁸

Elbette söz konusu indirgemeci yaklaşımın, dönemin siyasal ve ideolojik beklentileri açısından üstlenmiş olduğu bir hedef de söz konusu idi. Bu hedef İslam filozoflarının çalışmalarındaki materyalist eğilimi ortaya koymak idi. Bu durum Komünist partisinin Sovyet Akademilerine yüklemiş olduğu bir vazife olduğu kadar, Sovyetler içerisinde mevcut olan etnik tabakaların kendi kültürlerini araştırma arzuları açısından da değerlendirilmelidir. Nitekim yapılan araştırmalarda, yerel kültüre yapılan vurgunun, herhangi bir yanlış anlamaya sebebiyet vermemesi için gayet tutarlı bir şekilde temellendirildiğini görmekteyiz. Bunu çalışma konusu yapmış olduğumuz Hayrullev'in "Uyganiş Davrı va Şark Mutafakkiri" adlı eserindeki ifadeleri ile örneklendirebiliriz: "...Yeni sosyalist medeniyeti yaratmada, medeni mirastan doğru bir şekilde faydalanabilme konusundaki Marksist-Leninist öğretisi, halkımızın geçmişteki ilim-fen, içtimai-felsefi fikirlerini, sanat ve edebiyat sahasındaki birikimlerini öğrenmeyi ve medeni ve manevi gelenekleri eleştirel bir şekilde süzgeçten geçirmeyi teorik bir esas haline getirmiştir. K. Marks, F. Engels ve aynı şekilde Lenin, sosyalist medeniyetin

5 Bkz: Mansurcon Nişanov, "Şark Tarihini Öğrenişning Bazı Bir Konseptual Printsiplari Hakida Fikr-Mulahazalar", Şarkşinoslik, Taşkent.2000, ss. 153-162

6 Bkz: Mansurcon Nişanov, a.g.m. s.154

7 Muhammed Abid el-Cabiri, Felsefi Mirasımız ve Biz (Çev. Said Aykut), Kitabevi Y. İstanbul.2000, s.18

8 Bkz: A. Şaripov, Velikıy Mislitel Beruni, Taşkent. 1972, s. 5 ; İ. M. Muminov, Mirza Bedilning Falsafi Kararları, Taşkent. 1958, ss. 9-11.

gelişmesinde, medeni mirastan faydalanmanın teorik yönüne oldukça önem vermişlerdir. Sosyalist Ekim devriminden hem önce hem de sonra, yeni sosyalist sistemin vücuda getirilişi ve sosyalist devletin kuruluşunun pratiğe geçtiği bir durumda, Lenin bu meseleye büyük önem vermiştir. Lenin, geçmişte meydana gelen manevi kültürden sosyalizm için faydalanma meselelerini nazari cihetten ele aldı ve devletin ilk günlerinden itibaren onu pratiğe dönüştürmeye çalıştı. Medeni mirasla Marksizm arasında ilişki kurmak, sosyalizmin kurulması için ondan doğru bir şekilde faydalanmayı gerektirmektedir ve bu hususta iki korkunun önünü almaktadır:

1. Geçmiş medeniyetle kurulan nihilist bir ilgi, yeni sosyalist medeniyeti oluşturmadaki medeni geleneklerin rolünü inkar etmektir. Nihilizm, marksizmin ruhuna, objektif gelişme tandansına ve komünist cemiyet kurma görevine tamamen zıttır. Lenin, Sovyet Devleti'nin ilk yıllarında oluşan bu şekildeki nihilist fikirlere karşı kesin bir tavır almıştır.

2. Medeni miras numunelerine tenkitsiz yaklaşmak, zamandan ve tarihsel taleplerden uzak bir şekilde göklere çıkarmak bir övünmedir. Bu da Marksist düşüncenin ruhuna tamamen ters olup, burjuva ideolojisi için bir hizmettir...." Hayrullaev'in bu ifadeleri, yapacağı çalışmada, metot bakımından Marksist-Leninist ideolojinin yanında olduğu, amaç olarak da, komünist partisinin menfaatlerine destek verdiği anlamına gelmekteydi.⁹ Bu şekildeki ifadeler Sovyetler Birliği döneminde yapılan hemen bir çok eserlerde rastlamak mümkündür. Bu tür ifadeler dönemin ideolojik rengini göstermek bakımından oldukça önemlidir.

M.M.. HAYRULLAEV'İN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

İslam Düşüncesinin Teşekkülü ve Felsefenin Doğuşu

M. M. Hayrullaev'e göre, İslam düşüncesi esas itibarıyla çeşitli muhalif düşüncelerle ve İslam akidelerini savunma ihtiyacından doğan Kelam ile başlamıştır. Kelam ilmi, dini bid'atçılardan muhafaza etmeyi hedeflemektedir. Kelam, ulum al İslam içine girip, belirli bir vakitten sonra Müslüman ideoloji sisteminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Salt felsefi düşüncenin müteşebbisleri olarak tanınan, hissi tecrübe ve geleneksel ilimle birlikte aklı ve akli bilgiyi öne alan ve onu göklere çıkartan mutezile alimlerinden sonra kelam, saf idealist ve metafiziksel görüşlerle beslenen, aşırı subjektif indeterminist düşünceye yaslanan bir öğreti haline gelerek, Müslüman şark memleketleri tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Bu haliyle Kelam, tabii, ilmi ve progresiv felsefi düşüncenin en şiddetli düşmanı haline gelerek hükümrان Müslüman ideolojisini teşkil etmiştir.¹⁰ Ortadoksal İslam'ın büyük alimlerinden kabul edilen Eş'ari, Kelam öğretilerine idealist temelde yorumlanan atomculuğu sokmuştur. Mükellimlerin öğretilerine göre dünya, Allah tarafından yaratılan parça atomlardan ibarettir. Atomlar boşlukta Allah'ın iradesiyle hareket etmektedir. Onların hareketlerinin istenen vakitte durdurulması ya da değiştirilmesi mümkündür. Hayrullaev'e göre böyle bir düşünce, dünyada Allah'ın iradesinin hükümrان olması, irade ettiği şeylerin tamamının istediği anda pratiğe geçirebileceği anlamına gelmekte, dolayısıyla tabiatta ve içtimai hayattaki zorunlu sebebiyet ve çeşitli kanunların varlığını inkar anlamına gelmekteydi. Bu aynı zamanda insan özgürlüğünü yok saymak de-

9 Bkz: M M. Hayrullaev, Forobi, Taşkent. 1963, s. 33; Uyganış Davri va Şark Mutafakkiri, s. 4.

10 Bkz: M. M. Hayrullaev, Uyganış Davri va Şark Mutafakkiri, Toşkent 1975, ss 93-95.

mektir.¹¹ Görüldüğü gibi Hayrullaev, Kelamcıların determinizme karşı çıkmalarını “doğa kanunlarının inkarı” şeklinde değerlendirmektedir. Halbuki Kelamcılar sebep sonuç ilişkisini kabul etmektedirler ancak, determinizmin zorunluluğuna karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre doğa kanunlarında zorunluluk yoktur. Bu kabul bir takım kanunların inkarı anlamına gelmemektedir. Bu hususu determinizme olabildiğince karşı çıkan Gazali’de açık bir şekilde görmekteyiz. Gazali’ye göre burada önemli olan nokta, doğal hadiselerde “kanun” şeklinde algılanan sebep-sonuç ilişkisinin ihtimalliliğidir.¹²

Görüldüğü gibi, Hayrullaev, Kelamcıların sebep sonuç ilişkisi hakkındaki görüşlerini etraflıca ve isabetli bir şekilde değerlendirememiştir. Hatta ona göre böyle bir düşünce, feodal sömürünün güçlenmesine ve ruhanilerin pozisyonlarının müstahkemleşmesine hizmet etmiştir.¹³

Hayrullaev’e göre, elbette İslam dünyasında ortadoksal İslam anlayışı dışında kalan farklı mezhepler ve akımlar da yok değildi. Bilhassa İslam dünyasında hilafet merkezine karşı oluşan antifeodal hareketler, İslam’a kadar mevcut olan çeşitli dini, felsefi öğretilerin ortaya çıkışına olanak vermiştir. Manihaizm, Mazdekizm inançları ve Hint, Grek düşüncelerinin girişi bu şekilde mümkün olabilmiştir. Bu dönemde İslam dünyasında, Hint, Fars Yunan, Arap ve Orta Asya halkları medeniyetinin karşılıklı tesiriyle Mutezile ve Sufizm gibi çeşitli felsefi akımlar meydana gelmiş ve onlar arasında bir takım mücadeleler ortaya çıkmıştır. Hayrullaev’e göre bu düşünce akımları iki büyük yöneliş etrafında toplanmıştır. Bunlardan birincisi, hükümler İslam ideolojisi, dini akideler ve Kur’an prensiplerini teşvik etmeyi ve onu sağlamlaştırmayı hedefleyen taraftır. İkincisi ise, bunlara muhalif olan, bilimsel ve rasyonel bilgiyi esas alan progresiv felsefi yöneliş idi. Bu yöneliş Arap Hilafetinin yapısına dahil olan halkların önceki ananeleri ve genel olarak eski Yunan felsefesi, özel olarak da, Aristo felsefesi ile oluşan tesir neticesinde meydana gelmiş olup, Aristo düşüncesini teşvik etme, onu etraflıca öğrenme ve geliştirmede kendi ifadesini bulmuştur. Bu oluşum, bu devrin ileri düşünürleri için Müslüman ortadoksal öğretilerine ve dini akidelerine karşı mücadelede temel düşünce olarak görev yapmıştır. Bu dönemde Yunan felsefesini araştırmak için malum Yunan felsefe eserleri tercüme edilmeye başlanmıştır. Netice itibarıyla Aristo talimatını esas alan ve İslam akidelerine şüphe ile bakan özgür düşünceli filozoflar yetişmiştir. Abdullah ibn al Mukaffa, (724-760), İbn Ravendi (872-920) ve Kindi (800-879) gibi filozoflar özgür düşüncüyü temsil eden filozoflardandır.¹⁴

Hayrullaev, yukarıda zikretmiş olduğumuz iki farklı eğilimin, bilimlerin tarihsel terakkileri bakımından iki farklı döneme tekabül ettiği düşüncesindedir. Al Ulum al Kadime denen filoloji, Akaid, Fıkıh, Tarih vb. ilimler Emeviler, al Ulum al Hadise denen astronomi, Matematik, Tıp, Felsefe vb. ilimler de Abbasiler dönemiyle bağlantılıdır.¹⁵

11 Doğa kanunlarında determinizmin zorunlu olup olmaması felsefi anlamda bir tartışma konusudur. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, determinizmin zorunlu olmadığını söylemek, doğa kanunlarını inkar anlamına gelmemektedir. Kaldı ki, determinizmin sosyal hayattaki geçerliliği sorgulanmaya daha elverişlidir. Çünkü toplum ve insanın kendi varlığında bazı yönlerden determinizmin gittikçe zayıfladığını görmekteyiz. Bu bakımdan determinizmin zorunlu olmadığını söylemek, Hayrullaev’in dediği gibi insan özgürlüğünü sınırlandırmak anlamına gelmekten daha çok, insan açısından özgürlüğe kapı aralamak olarak da yorumlanabilir. Bkz. E. Boutroux, Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında, (çev. Hilmi Ziya Ülken), MEB. Y. İst. 1998.

12 Bkz: Gazali, Tahafut el Felasife, (çev. Bekir Karlığa) Çağrı Y. İst. 1981, ss. 162-163

13 Harullaev, a.g.e., ss. 93-95 ; İ. Muminov, Mirza Bedilning Falsafi Karaşlari, Toşkent 1958, s. 8

14 Hayrullaev, Forobi, Toşkent 1963, ss. 41-44

Bu dönemde (VIII-IX.yy.) matematiksel ve tabii bilimlerin farklı sahalarıyla birlikte, onların tesiriyle felsefe de gittikçe gelişti ve dinin tesirinden kurtularak kendi bağımsız problemlerini ele almaya başladı. Nitekim Hayrullaev'e göre, Matematik, Geometri, Kimya, Tıp ve İslam Felsefesinde elde edilen başarıların temelinde tabiat ve objektif real olguların araştırılması yatmaktadır.¹⁶

Hayrullaev, doğa bilimleri ve felsefenin dini ilimlerden ayrışmasını, dine karşı bir tavır olarak değerlendirmekte ve bunu şu şekilde ifade etmektedir: "İlk dönem alimlerinde devrin bütün ilimleri mevcut idi. Onlar bütün sahalardan haberdar olup, ansiklopedist bir özelliğe sahip idiler. Özel bir sahada müteahhas olsalar da, filolog, feylesof ve hatta din bilgini olsalar da, bu şekildeki alimler " hakim " denen unvana layık idiler. Bununla birlikte bu dönemde feylesof terimi de kullanılmakta idi. Ancak bu terim, bu namı alan alimin, Müslüman ortadoksal anlayıştan uzak olduğunu ve çoğunlukla eski Yunan felsefesi ile olan meşguliyetini gösteriyordu. Gazali'nin İslam filozoflarına karşı takınımış olduğu tavrıdan da bunu çıkarmak mümkündür."¹⁷

Hayrullaev'e Göre İslam Felsefesinin Karakteristiği

Bilindiği gibi, İslam felsefesi, İslam dünyasının farklı kültürlerle tanışmasından sonra oluşmaya başlamıştır. Felsefi anlamda farklı kültürlerle kurulan münasebet bilhassa tercüme vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu tercüme, siyasetnameler, Matematik, Astronomi, Tıp, bir kısım didaktik eserler ve felsefe risalelerini içine almaktaydı.¹⁸

Hayrullaev'e göre Felsefe sahasında yapılan tercüme İslam dünyasında felsefi düşüncenin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bunun özellikle üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü bu husus bazı çevrelerce yanlış değerlendirilmekte ve İslam Felsefesi'nin hiç bir orijinaliği olmadığı doğrultusunda kanaatler belirtilmektedir. Örneğin İslam dünyasındaki Felsefe'nin uzlaştırımcı özelliğe sahip olması, bazı Burjuva Şarkşinasları'nı orijinal bir Felsefe'nin olmadığı sonucuna götürmüştür. Halbuki Aristoculuğu, Platon ve Neoplatonculuğun öğretileriyle uzlaştırma çabaları, filozofların sübjektif temayülleriyle değil, onlara kadar gelen Grek Felsefe mirasının karakteriyle ilgilidir. Hayrullaev bu durumu şu şekilde izah eder: " Miladi yılların başlarında en yaygın felsefi akım, Neoplatonizm idi. Bu akım, Roma ve Bizans İmparatorluğu döneminde beş asırdan daha uzun bir zaman hüküm sürdü. Bu durum Arap Hilafet dönemine kadar devam etti. Neoplatoncular, Aristo'yu kendilerine göre tekrar ele almışlardı. Bu nedenle miladi 5. 6. asırlarda, Aristo'yu ancak Neoplatoncular'ın yorumlarıyla öğrenmek mümkün idi. Neoplatoncular Aristo'nun eserleri üzerine bir çok eserler yazmışlardır. Yazılan bu eserler oldukça şöhret kazandı. Bu nedenle bir çok Neoplatonik eserlerin Aristo'nun eseri olarak görülmesi garip değildir. Hatta bu eserler sadece Neoplatoncuların yorumlarıyla gelmemiştir. Bunlar Platon, Phythogoras, Plotin vb. filozofların öğretileriyle karışarak gelmiştir. Sonuç itibarıyla bu öğretilerin hangisinin kime ait olduğunu bilmek zorlaşmıştır. Çünkü çeşitli felsefi akımlardan ibaret, karma karışık felsefi bir akım oluşmuştu. Mesela, şark düşünürlerince Aristo'ya nispet edilen "Theolo-

15 Hayrullaev, Uyganış Davri va Şark Mutafakkiri s. 102

16 Bkz: Hayrullaev, Uyganış Davri va Şark Mutafakkiri, s. 78-82

17 Hayrullaev, Farabi, s. 42. Ayrıca bkz. E. Bertels, İstoriya Persidsko-Tacikskoy Literaturı, izdatelstvo vostoçnoy literaturı 1960, s. 111

18 Tercüme edilen eserler için bkz. Hayrullaev, Abu Nasr al Farabi, Moskva 1982, ss. 16-20; Hayrullaev, Uyganış Davri va Şark Mutafakkiri, ss. 78-79.

gia"nın daha sonra Plotin'in "Ennaadlar" adlı eserinin bazı bölümleri olduğu, "Sebepler Hakkında Kitap" adlı eserin ise 5. asırda yaşayan orta çağ düşünürü Petr Iver'in kalemine ait olduğu anlaşılmıştır. Uzunca bir zaman müellifi bilinmeyen Proclus'un "Theologia Elementleri" eserinin kaynağı olan bu kitap (VIII-IX.) Yüz yılda Arapça'ya tercüme edildi ve Aristo'ya nispet edildi. Bu sebeple bu dönemde hakiki Aristo değil, belki sahte Aristo hüküm sürmüştür.

Bu durum sadece Aristo ile sınırlı kalmayıp Empedokles, Pythagoras, Platon vb. filozoflar için de söz konusudur. Ancak zamanla Aristo'nun fikirleri yabancı düşüncelerden ayıklanmaya başlanmıştır. Bununla birlikte onun namı, sembolik bir anlam kazanmıştır. Bu nedenle şark Aristoculuk düşüncesi, Aristo'nun kendi felsefi sistemi ya da talimatı değil, belki doğa felsefesiyle sıkı sıkıya bağlı olan rasyonalizmi ve orta çağ ideolojisine has olan çeşitli mistik-teolojik tasavvurların kabuğuyla güçlü bir şekilde ifade edilen materyalist tandansını da ifade etmektedir.¹⁹

Hayrullaev'e göre kadim Yunan tabii-ilmî felsefi mirası, Şark Rönesans medeniyetinin en önemli kaynaklarından birisi olarak hizmet etmiştir. Hipokrat, Pythagoras, Batlamyus, Öklid, Galen, Sokrat, Platon ve Aristo gibi, Kadim Grek filozoflarının talimatları orta çağda medeni uyanış ve özgür düşüncenin gelişmesi için bir azık olmuştur. Ancak Şark mütefekkirleri onların talimatlarını körü körüne kabul etmemişlerdir. Onlar, antik talimatlardan kendi ihtiyaçlarını da göz önüne alarak faydalanmaya çalışmışlardır.²⁰ Diğer bir ifade ile Yunan felsefesi ile meşgul olan filozoflar sadece nakilcilikle yetinmemişlerdir. Felsefi problemleri anlayıp özümsemekle birlikte, katkıda bulunmayı da hedeflemişlerdir. Hatta bunu yaparken kendi dönemlerinin ihtiyaçlarını da göz önünde bulundurmışlardır. Nitekim Yunan Felsefesinde ulaşılan bir takım neticelerin İslam dünyasında farklı bağlamlarda kullanıldığını da burada ifade etmek gerekir.

Hayrullaev bu durumu özellikle vurgulamaktadır. Çünkü o, bu dönemde yapılan felsefe çalışmalarının motamot bir tekrar olmadığı gibi, bilinçli olarak bir takım farklı düşüncelerin Grek felsefesine sokulduğu kanaatinde. O bu hususu şöyle ifade etmektedir: "...Bu dönemde (Yunan felsefi eserlerini) şerheden kimseler, şerhettiği kimsenin öğretilerini açıklamaktadır. Burada şarihin kendi isteğine göre bir takım tertiplerde bulunması ve farklı düşünceler eklemesi ya da, bazı bölümleri çıkarması veya başka eserlerden, farklı düşüncelerden istifade etmesi mümkündür. Bu nedenle şerhedilen esere yorumcunun da düşünceleri aksetmiştir." Buradan hareketle Hayrullaev, yapılan şerhlerin iki amacının olabileceğini söyler.

1. Öğretim: Okuyucuları eski Grek Tabii, ilmi ve felsefi düşünce eserleriyle tanıştırmak,

2. Metot: Onlar kendi düşüncelerini ifade etmek için şerhleri en iyi bir vasıta olarak gördüler. Grek düşünürlerinin adı ve itibarlarından faydalanıp, eserin konusuna itibar ederek, kendi sistemlerini ve düşüncelerini açıkladılar. Bir esere, mesela Aristo'nun eserlerine birden çok müellifin başvurusu, kısmen bununla da izah edilmektedir.

Bundan başka Hayrullaev, şerh geleneğinin bilgi aktarma doğasına da dikkat çekerek, dönemin felsefi görüşlerinin tespiti için şerh geleneğinin önemli bir yönüne

19 Hayrullaev, Uyanış Davri ve Şark Mutafakkiri, ss. 117-118 ; Hayrullaev, Abu Nasr al Farabi, ss. 31-34.

20 Hayrullaev, Uyanış Davri ve Şark Mutafakkiri, s. 113.

dikkat çekmektedir. Bilindiği gibi, Aristo'nun farklı eserlerine Kindi, Farabi, İbn Rüşd vb. filozoflar şerhler yazmışlardır. Bu şekilde bir metne tekrar tekrar müracaat etmek, sadece pedagojik mülahazalar ve Grek felsefesi sahasındaki bilgi kabiliyetini sınyayıp görme arzusuyla meydana gelmemiş olsa gerektir. Hatta bir kısım şerhler katlanarak, bazı hallerde malum eserden müstakillik kazanırdı. Bu şerhler, orta çağ şartlarında yaratıcı düşüncenin ifadesi ve de ilmi münazara yapmanın kendine has ve oldukça da yaygın bir şekli olduğuna delalet etmektedir.²¹

Görüldüğü gibi Hayrullaev'e göre şerh geleneği sadece bilgi aktarma değil, aynı zamanda bilgi üretmek için de önemli bir metottur.

Hayrullaev bu hususta Farabi ve onun eserlerini örnek olarak ele almaktadır. Ona göre Farabi'nin Aristo'ya yazmış olduğu şerhler, Aristocu düşüncelerin geniş bir şekilde yaygınlaşmasına imkan vermekle kalmaz, aynı zamanda Farabi'nin kendi içtimai-felsefi düşüncelerini öğrenmek için de oldukça malzeme vermektedir. Bu şerhler, Farabi'nin hem Aristo, hem de onun felsefe problemleriyle olan münasebetini göstermektedir. Farabi'nin şerhleri sadece Grek tabii-ilmi ve felsefi düşüncelerinin yayılmasında değil, Aristo'nun mirasını geniş bir şekilde araştırma ve öğrenmede, onun düşüncelerini teşvik etmede, Aristoculuğu Platon'un görüşlerinden ve Neoplatonik unsurlardan yavaş yavaş ayıklatıp geliştirmede de oldukça önemli bir rol oynamıştır.²²

Bu bakımdan Hayrullaev Farabi'nin bir kısım batılı şarkiyatçılar tarafından hakıyla değerlendirilemediğinden dolayı, onun sadece Aristo'nun yorumcusu olarak kabul edildiğinden bahsetmektedir. Ona göre burjuva araştırmacıları, göz önündeki şerhleri taklitçi olarak görmektedirler. Onun bir çok orijinal felsefi risaleler yaratıp aktüel problemleri ele aldığını ve çözümlendiğini göz ardı etmektedirler. Halbuki şerhler onun zengin felsefe mirasının sadece bir bölümüdür. Farabi'nin Grek filozoflarının eserlerine şerhler yazması, onun felsefe merakı ve ilmi faaliyetinin birinci mertebesini oluşturmaktadır. Bu mertebe, Farabi'ye iyi bir mektep hizmeti görerek, orta çağ içtimai-felsefi düşüncesinin aktüel problemleri üzerine müstakil tetkikler yapmak için zemin hazırlamıştır. Bundan sonraki devir Farabi'nin eserlerinin ikinci dönemidir ki, yaratıcı, bağımsız ve araştırma kabiliyetinin çiçeklendiği bir döneme tekabül eder.²³

Hayrullaev, "Uzlaştırıcı felsefe" bakımından da Farabi'nin yanlış anlaşıldığını ifade etmektedir. Ona göre Farabi'nin bilhassa "Kitab Ağraz Falsafa al Aflatun ve Aristutelis" adlı esri batılı bir kısım araştırmacı tarafından yanlış değerlendirilmektedir. Onlara göre burada Farabi, birbirine zıt olan iki talimatı yani Aristo ve Eflatun'un düşüncelerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu tamamen yanlış bir değerlendirmedir. Yukarıdaki yargının aksine bu eser, Farabi'nin Grek felsefesi üzerindeki derinliğini göstermektedir. Bu eser sadece Grek felsefesini öğrenmek için değil, belki genel olarak felsefenin metodu, kategorileri ve mazmununu öğrenmek için de güzel bir eserdir. Söz konusu risalenin hacmi, filozofun diğer risalelerine göre oldukça büyüktür. Bu eserin Farabi'nin ikinci dönem eserlerine ait olduğunu tahmin etmek mümkündür. Burada Farabi, Aristo ve Platon'un eserlerine yazdığı şerhlerini, bir dize Grek filozoflarının adını, Platon ve Aristo'nun malum olan neredeyse bütün eserlerini dile

21 Bkz. Hayrullaev, Uyganış Davri, s. 147.

22 Bkz. Hayrulleev, Uyganış Davri, s. 147 ; Hayrullaev, Forobi, Toşkent, 1963, ss. 109-116.

23 Bkz. Hayrullaev, Uyganış Davri, s. 149 ; Hayrullaev, Forobi, s.113.

getirmiştir. Bu durum Farabi'nin Grek felsefe birikimini derin bir şekilde bildiğini göstermektedir.

Eserin başında Farabi, Platon ve Aristo'nun fikirlerini genel olarak değerlendirmekte ve daha sonra da onların görüşlerini karşılaştırmakta ve tahlil etmektedir. Bu şüphesiz Platon'un da Aristo'nun da eserlerini iyi bilmeyi gerektirmektedir. Farabi bu eserinde, Aristo ve Platon'un görüşlerindeki zıttıyeti ustalıklı sezmiştir. O, Aristo'nun düşüncesinin tabii-ilmî, doğa felsefesi karakterlerini ve Platon'un görüşlerinin de, teolojik karakterini göstermiştir. Mesela o, Aristo'nun fikrine göre alemin kadim olduğunu, Platon'a göre ise alemin zaman içinde yaratıldığını söyler. Bu durum, Tanrı-Evren münasebeti vb. konulara gelindiğinde ise, Plotin'e ait olan "Thelogia" devreye sokulur. Farabi'nin söz konusu eserde çoğu burjuva müelliflerinin kabul ettiği gibi, Platon ve Aristo'nun birbirine zıt olan fikirlerini uzlaştırma arzusu hiç de sezilmemektedir. Bu nedenle probleme farklı bir şekilde yaklaşmak kaçınılmazdır. Bir başka ifade ile dönemin Platon ve Aristo hakkındaki bilgi birikimini göz önünde tutarak değerlendirmek gerekmektedir. Farabi risalesinde, Platon ve Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmamakta, belki, onların felsefesinin temel problemlerini açıklamaya, onların amaçlarını belirtmeye çalışmaktadır. Buna şunları da eklemek mümkündür: Farabi, Platon ve Aristo'nun görüşlerini felsefenin yaratıcı sistemleri olarak kabul etmektedir. Onlarda bütün felsefi kategoriler tertip edilmekte, Felsefenin özüne has düşünceler belirlenmektedir. Bu fikri o, bir çok defa vurgulamaktadır. Farabi'ye göre bu iki filozof felsefeyi kurdular, onun temel kaidelerini belirlediler. Farabi bu risalede, felsefi hakikati belirtmede bu iki filozofun metodundaki farkı defalarca vurgulamıştır. Ancak Farabi Aristo'nun tabii-ilmî metoduna meyletmıştır. Bunu Farabi'nin ikinci muallim olarak şöhret kazanması da göstermektedir.²⁴

Hayrullaev'e Göre Neoplatonizmin İslam Felsefesinde Görüntüsü (Neoplatonizmin Maddeci Yorumu)

Hayrullaev İslam Felsefesini derin bir şekilde etkileyen Neoplatonizm'in, temelde idealist bir felsefeye dayandığının farkında olmasına rağmen, bu felsefi akımın materyalist dünya görüşüne uygun bir yorumunu denemektedir. Halbuki bilhassa Farabi ve İbni Sina'nın Sudur Nazariyesi'nde gerek kozmolojik ve gerekse bilgi nazariyesi bakımından oldukça idealist bir felsefi anlayışı yansıtan Sudur Nazariyesi, Hayrullaev tarafından oldukça mahir bir şekilde materyalist bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır.

Ancak Hayrullaev, Neoplatonizm'in aslında idealist ve derin bir mistik öğretisi olduğunun farkındadır. Bu sebeple sudur nazariyesinde mevcut olan idealist ve mistik öğeler, Hayrullayev tarafından ya ıskalanmış, ya da bu konularda İslam filozoflarının orta çağda mevcut olan idealist felsefenin tesirinden kurtulamadıkları ve onların etkisinde kaldıkları şeklinde yorumlanmıştır. Diğer bir ifade ile Hayrullaev, Sudur nazariyesindeki Panteist dünya görüşünde (Hayrullaev İlk sebep'ten yani Tanrı'dan Akıllar aracılığıyla evrenin taşması olayını Panteizmle ifade etmektedir.) iki zıt felsefi akımın görmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, tabiatı araştırma ve buradan hareketle materyalizme ulaşan akım, ikincisi ise sübjektivizme ulaşan Spritualizm'dir.²⁵

24 Bkz. Hayrullaev, Uygunış Davri, ss. 156-159 ; Hayrullaev, Forobi, ss. 50-51.

25 Hayrullaev, Uygunış Davri va Madaniyati, s. 122.

Hayrullaev'e göre, Neoplatonizm yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi, aslında idealist bir öğretilerdir. Fakat Neoplatonizm orta çağ şartlarında, Aristo'nun Doğa Felsefesi unsurlarının güçlenmesi nedeniyle Panteistik düşüncelerin önemli bir kaynağı olmuştur. Bu nedenle Hayrullaev orta çağda gelişen Doğa Felsefesinin temelini Neoplatonizm'in içinde barındırdığı Panteist evren anlayışını koymaktadır. Çünkü ona göre, miladın başlarında idealist düşünce temelinde meydana gelen Neoplatonizm'in sudur nazariyesi (emonation) orta çağda tabiatı öğrenmeye olan arzunun güçlenmesi ve Tabiatçılığın kısmen gelişmesiyle farklı bir anlam kazanmıştır. Sudur Nazariyesi vasıtasıyla Tanrı'yı madde ile birleştirme düşüncesi, farklı bir şekilde yorumlanmaya başlanmıştır. Bu ise, dünyevi bilimlerin ve materyalist düşüncenin gelişmesine imkan vermiştir. İlahi dinlerdeki aşkın, dilediğini istediği zaman yapan, ve dilediğini istediği zaman değiştiren Tanrı fikri, Sudur Nazariyesiyle sınırlandırılmıştır. Sudur Nazariyesiyle ifade edilen Panteist evren anlayışında Tanrı ve Alem bir bütün olarak uzlaştırılmıştır. Real dünya, Tabiat ve Madde oldukça önem kazanmıştır. Tanrı doğal nesnelere zorunlu olarak ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle Tanrı'ya nispet edilen erdemlerin tamamı Tabiat'ın sıfatları olarak kabul edilmiştir. Neticede Tanrı'nın iyiliğine karşı "kötülük" olarak yorumlanan madde ve tabiat iyilik kaynağına dönüşmüştür.²⁶

Hayrullaev farklı bir eserinde, Farabi'nin Sudur Nazariyesi hakkında bilgi verirken yukarıda ifade ettiğimiz Tanrı-Alem münasebeti hakkında söylediklerini göz ardı ederek Farabi'nin Tanrı ve Alem arasını uzaklaştırdığını şu şekilde ifade eder: "Farabi'nin felsefi sisteminde bütün varlık, Yüce Varlık'tan , Tanrı'dan sudur etmiştir. Bu onun kendi döneminin hükümlerini dini-mistik ideolojisinden bağımsız olmadığını göstermektedir. Farabi'nin idealizminde, Yüce Varlık'ın kendi kendini bilme sürecinde, ondan bir dize akıllar sudur etmiştir. Daha sonra da maddi gök ve yer cisimleri meydana gelmiştir. Burada Farabi, Yüce Kudret ile maddi cisimler arasına bazı aşamalar koyarak Tanrı'yı real olgular ve maddi süreçlerden uzaklaştırmıştır. Bu tabiat olgularını kendi kanunlarıyla araştırma imkanını yaratmıştır. Bu şekildeki düşünce Farabi'ye bir taraftan Kur'ana riayet etme, diğer taraftan da tabii süreçler ve madde hakkındaki fikirlerini öne sürme imkanı vermiştir.

Farabi'nin düşüncesinde İlk Sebep, dünyanın gündelik işlerinin dışındadır. O, tabiat işleri ve maddi süreçlerle ilgilenmemektedir. Gazali'nin de sızlandığı gibi, Allah üniversalları bilir fakat, cüz'ileri bilmez. Farabi'nin telkin ettiği Tanrı, sonuçta mevhumdur. Onun mekanı, zamanı hiçbir şekilde hususiyeti de yoktur. O, kütleye de maddeye de sahip değildir. O cevherden de bağımsızdır.²⁷

Hayrullaev, Farabi ile ilgili olan bu ifadelerden başka, Farabi'nin Tanrı'nın zorunlu varlık olduğuna dair ifadelerini, mevcut dini ideolojinin tekrarı olarak değerlendirmektedir. Hayrullaev'e göre, Farabi'nin İhsa al Ulum adlı eserinde ifade edilen İlk Sebep ve onun varlığının ispatını eleştirerek şöyle demektedir: "Risalede Farabi, tabiat hadiselerini, maddi şeylerin hususiyetlerini bir bir ifade ettikten sonra şöyle demektedir: Şimdi ise şeyleri yaratanın , bu şeylerin dışında olduğunu, varlığı ortaya çıkarmanın ondan farklı olduğunu, bu var edenin de Tanrı olduğunu ispat etmek kaldı. Lakin açık deliller ve inandırıcı harikaların varlığı sebebiyle biz bunu ispatlamaya çalışma-

26 Hayrullaev, age. , ss. 120-121.

27 M. M. Hayrullaev, Forobi, ss. 55-56

yacağız.” (ihşa el ulum) Hayrullaev’e göre bütün meselelerde ilmi temel alan, mantıklı ve delilli olmasıyla şöhret bulan ve kendi öğretisinde hakikati sezgi ve akla dayalı olarak bilmenin imkanını ifade eden Farabi, Tanrı problemine geldiğinde kendisini sınırlandırmaktadır. Çünkü Allah’ın varlığını ispatlayıcı ilmi delilden yoksundur. Dolayısıyla dini literatürdeki düşünceleri kısaca tekrar etmekle yetinmek zorunda kalmıştır.²⁸

Hayrullaev’de Doğu Rönesansı Düşüncesi

Bilindiği gibi, Rönesans adı verilen dönem batı düşünce tarihi içerisinde belirli bir süreci ifade etmek için kullanılmaktadır ve “yeniden doğuş” anlamına gelmektedir. Rönesans, orta çağ ve yeni çağ arasında bir köprü durumunda olup, belirli bir zihniyeti, kendine özgün karakteristiği olan felsefi bir düşünceyi ve dünya görüşünü ifade eder. Ancak Rönesans’ın tamamen batı düşünce tarihi merkeze alınarak ifade edilen bir olgu olduğunu da unutmamak gerekir.

Batı düşünce tarihi itibarıyla Rönesans’tan ne anlaşılmalıdır ve ne zaman başlamıştır? Bu sorunun cevabını kesin bir şekilde vermek kolay değildir. Hatta bu anlamda Rönesans terimi biraz daha muğlaklaşmakta, Avrupa muhitin de bile bu konuda bir çok tartışmalar yapılmaktadır. Çünkü Rönesans’tan kastedilen şey, hayat, düşünce, gelenek bilgi, sanat vs. farklı kültürel formlardaki yeniden canlanma süreçlerinin morfolojik yapıları ise, Rönesans’ın anlamı biraz daha muğlaklaşmakta, belirli bir dönemin tarihsel çizgilerini tespit etmek o kadar güçleşmektedir.²⁹

Bu güçlük orta çağla yeni çağın sınırlarını ayırt etmede özellikle var; çünkü Rönesans’ta Avrupa kültürü her alanında temelden değişmiş olmasına rağmen “eski”nin bitip “yeni”nin başladığı zaman noktasını bulmak pek güçtür. Bu anlamda nereye baksak başka başka koşullarla karşılaştığımızı görürüz. Orta çağ ile yeni çağ kategorilerini ayrı ayrı ülkelere uygulamayı denesek, bir birinden farklı sonuçlara ulaşırız. Örneğin belli bir yılda İtalya’nın Rönesans’ta epey bir yol almasına karşılık Fransa, Almanya ya da İngiltere’de henüz ilk kıvılcıkları buluruz. Değişik kültür alanlarında da durum böyle: Sanat ve bilimde yeni anlayış ve görüşler hızla gelişirken ekonomik-politik yapıda belki de henüz ilk belirtiler görünmektedir. Üstelik “eski” ile “yeni”yi belirleyen kategorileri de bulmak bir sorun; bu kategorileri şöyle ya da böyle seçtiğimize göre zaman sınırı da değişir. Rönesans’ın başlamasını zaman bakımından sınırlamada bu gibi güçlüklerle karşılaşırız, ama Rönesans’ı hazırlayan gelişmenin gözle görülür bir hale geldiği bir döneme inmek mümkündür. Bu da XIV. yüzyıl olarak kabul edilebilir. Bu yüzyılda orta çağ hayatında büyük bir değişikliğin başladığı bir gerçektir. Nitekim XIV. yüzyılda bin yıla yakın bir zaman içinde Hristiyan Avrupa’nın büyük bir kısmını birlik içinde toplamış olan evrensel orta çağ devleti artık çeşitli ulusal devletlere bölünmeye başlamıştır. Orta sınıfın uyanan girişim ruhu ekonomide yeni gelişmelere yol açmıştır. Bunlarda Kilisenin maddi gücünü sarsmış, sosyal yapıdaki kaymalar da feodalizmin dayanaklarını ortadan kaldırmıştır. Şehirli orta sınıfın yeni hayat görüşü, yaşamının yeni biçimi, artık Kiliseden yavaş yavaş kopmaya başlayan yeni bir eğilime yol açmıştır. İşte bunlar ve bu gibi gelişmeler, çeşitli kültür alanlarının kendilerini orta çağ yapı-

28 M. M. Hayrullaev, age. S. 57.

29 Bkz. Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, E. J. Brill, Leiden. New York. Köln, 1992. s. xxiii.

sından sıyrılmalarına neden olmuş, böylece de Batı ve Orta Avrupa kültürünün iç ve dış yapısını temelinden değiştirmişlerdir. Kültürün bütünündeki bu değişimler elbetteki felsefedeki yansımaları bulmuştur.³⁰

İnsan özgürlüğü ve aydınlanması için savaşım veren çağdaş felsefe ve diğer düşünceler bu dönemde kendilerine yer bulmuşlardır. Kilise'nin insan anlığı üzerindeki otoritesi yavaş yavaş zayıflamış ve bireyler kendi akli bağımsızlıklarını ortaya koymaya başlamışlardır. Akıl, felsefe alanında otoritenin yerine geçmiş ve inanç otorite tarafından dayatılan değil, özgür sorgulama ile kazanılan bir düşünce haline gelmiştir. Bu dönemde doğal bilim kendine yavaş yavaş yer açmaya başlamıştır. Aynı bağımsız ruh kendini din alanında da gösterecektir.³¹

Yukarıda genel karakteristiğini vermiş olduğumuz Rönesans'ı Hayrullaev bir zihniyet problemi olarak görmekte ve bu açıdan tam manasıyla birbiriyle örtüşme de, Batı düşüncesinin dışında da Rönesans'tan bahsedilebileceğini ifade etmektedir ve bunu "Doğu Rönesans'ı" diye adlandırmaktadır. Hayrullaev'in kullanmış olduğu malzemelere baktığımızda ise onun "Doğu Rönesans"ından kastettiği şeyin "İslam Medeniyeti" veya "İslam Rönesansı" olduğunu anlamaktayız. Ancak Hayrullaev'in bu şekildeki bir adlandırmayı bilinçli olarak kullandığı kanaatindeyiz. Bizce "doğu" kavramının kullanılması, büyük bir ihtimalle dönemin baskıcı ideolojik çekinceleriyle ilgili olmalıdır.

Hayrullaev'in böyle bir problemi hangi sebeplerden dolayı konu edindiğini ve neden doğu Rönesans'ı şeklinde adlandırmayı tercih ettiğini kendi ifadelerinden anlamamız mümkündür. Bizce Hayrullaev'i doğu Rönesans'ını yazmaya iten bir takım sebepler vardır ve bu sebeplerin başında da, Sovyetler dönemindeki farklı kültürel geçmiş ve etnik guruplara sahip halkların kendi geçmiş dönemleriyle ilgili çalışmaların gün yüzüne çıkarma gayretleridir.

Nitekim Hayrullaev bu hususta 1922'den 1960'lara kadar Rönesans hakkında yazılanlardan bahsederek, özellikle SSCB. İçerisindeki etnik gurupların, kendi tarihilerindeki bir kısım dönemlerle Rönesans arasındaki bazı benzerlikleri ele aldıklarını belirtmektedir. Kendisi de bu ölçülere uygun verilerin Orta Asya ve Orta Doğu medeniyetinde mevcut olduğunu vurgular.³² Belliki, diğer farklı etnik unsurların bu yöndeki çabaları, onu çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu Orta Asya ya da, İslam medeniyetini ortaya koymaya itmiş olmalıdır. Nitekim Hayrullaev, SSCB'nin dağılmasından sonra kaleme almış olduğu bir eserini "Orta Asya'da Rönesans" şeklinde adlandırmıştır. Ancak SSCB. Döneminde "Doğu Rönesansı" adını kullanmış ve böyle bir kullanımında gerekçesini ortaya koymuştur.

Hayrullaev'e göre, İslam dünyasındaki Rönesans'ı "Müslüman Rönesansı" ya da "Arap Rönesansı" diye adlandırmak doğru değildir. Hayrullaev, A. Mez'in daha önce bu doğrultuda yazmış olduğu "Müslüman Rönesansı"³³ adlı eserini bazı yönler-

30 Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Y. İst. 1996, ss. 182-183.

31 Frank Thilly, (Çev. İbrahim Şener), Sistem Y. İst. 1995, C. I, ss. 277-278.

32 Bkz. Hayrullaev, Uyganiş Davri, ss. 11-12

33 Hayrullaev'n işaret ettiği Adam Mez'in eseri Türkçeye "Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti" şeklinde tercüme edilmiştir. Eser, Hayrullaev'in de ifade ettiği gibi, malzemelerin aktarılması bakımından oldukça başarılıdır. Yazar, yoruma fazla girmemekle birlikte 10. yüzyıl hakkında oldukça fazla tarihi, siyasi ve antropolojik malzemeler de aktarmıştır. Eser, 10. yüzyıl problemlerini oluşturmak bakımından oldukça önemlidir. Bkz. Adam Mez, Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı (Çev. Salih Şaban), İnsan Y. İst. 2000.

den takdir etmekle birlikte, onu oldukça eksik bulmaktadır. Ona göre, A. Mez'in çalışmasında, medeniyet ve medeni hayatın çeşitli sahalarındaki başarılar, zengin, geçerli malzemelerle tek tek verilip gösterilse de, bu başarıların nedenleri, mahiyeti, maksadı ve esasları üzerinde fikir yürütülmemiştir. Sadece meselelerin dış görüntüsü üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla Mez'in kaleme almış olduğu eser, sadece malzemeler bakımından başarılı olup, bu malzemelerin inşası, problematik bağlantıların kurulması ve yorumlanması açısından yetersizdir. Hayrullaev'e göre söz konusu eserdeki diğer bir eksiklik, medeni yükselişin Müslüman din kabuğu altında verilmiş olmasıdır.³⁴

Görüldüğü gibi Hayrullaev, söz konusu dönemin, İslam ya da Müslüman Rönesansı şeklinde nitelendirilmesinin doğru olmayacağı kanaatindedir. Ancak böyle bir nitelendirmenin neden doğru olmadığı hususunda herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Halbuki Hayrullaev, neden "Arap Rönesansı" denemeyeceği hakkında daha gerçekçi ve dada makul gerekçeler ileri sürmektedir. O, bu husustaki gerekçelerini şu şekilde ifade etmektedir: "... Çoğunlukla Burjuva Şarkınasları'nın eserlerinde IX-XII. yüzyıllar arasındaki medeni yükseliş, "Arap Rönesansı" diye ifade ediliyor. Bu hakikate aykındır ve tarihi gerçeklere dayanmamaktadır. Araştırmalar şunu göstermektedir ki, bu dönemdeki başarılar Arap hilafetinin hakimiyeti altında olan bütün halkların ortak başarıları olarak gerçekleşmiştir. Avrupa Rönesansı'ndaki Latince gibi, Arapça da bu dönemde bilim dili olup, bilimsel eserlerin çoğu bu dilde yazılmıştır. Bu ise ilmi eserlerin yakın ve orta şark memleketlerinde geniş bir şekilde yayılmasını ve şöhrat kazanmasını sağlamıştır. İلمي eserlerin Arap dilinde oluşu, yüzeysel olarak değerlendirilerek, onun yaratıcılarının da Araplar olduğu şeklinde yanlış bir neticeye götürmüştür. "Arap Rönesansı" adlandırılması, işte böyle yanlış bir yaklaşımın ürünüdür. Çünkü "Arap Rönesansı", sadece IX-XII. yüzyıllardaki Mısır, Suriye ve Mağrip gibi Arap memleketlerinde ortaya çıkan medeni gelişmeler olarak yorumlamayı gerektirir.³⁵

Bu ifadelerden şunu anlamaktayız ki, Hayrullaev'e göre gerçekte, bir "Arap Rönesansı"ndan bahsetmek mümkündür. Ancak bunun sınırlarını iyi tespit etmek gerekmektedir. Yanlış olan şudur: Arap Rönesansı adı altında bütün İslam dünyasında gerçekleştirilen medeni başarıların, sadece İslam dünyasının belirli bir gurubunu oluşturan Araplara hasredilmesidir. Bu şekildeki yanlış yaklaşımlar günümüz Arap dünyasında hala devam etmektedir. Böyle bir endişeden dolayı Hayrullaev, Rönesansı iki döneme ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, IX-XII. yüzyıllarda gerçekleştirilen ve bir çok halkların ortak olduğu "Doğu Rönesansı", ikincisi de Orta Asya'da gerçekleştirilen "Orta Asya Rönesansı"dır.

Hayrullaev'in sözünü etmiş olduğu ilk Rönesans, Harazmi, Farabi, İbni Sina, Biruni, Rudaki, Firdevsi ve Mahmut Kaşkari'nin yaşadığı dönem olan IX-XII. Doğu Rönesansı'dır. İkinci dönem Rönesansı ise, Uluğ Bey, Kaşi, Ali Kuşçu, Cami, Nevai ve Behzad vs. bilginlerin eserler verdiği XIV-XV. yüzyıllardır ki, Moğol istilasının meydana getirmiş olduğu kesininin ortadan kaldırılması ve yeniden yükselişin Orta Asya'da Timuriler'le temsil edildiği bir döneme tekabül etmektedir. Nitekim Hayrullaev'in ifadesine göre bu dönemler 1969 UNESCO sempozyumunda Rönesans dönemi olarak kabul edilmiştir.³⁶

34 Bkz. Hayrullaev, Uyganiş Davri, s. 13.

35 Harullaev, age. S. 13.

36 Hayrullaev, Uyganiş Davri, s. 46; Giniş bilgi için bkz. Hayrullaev, Urta Osiyada Uyganiş Davri Madaniyati, Toşkent, 1994.

Rönesans kavramı Batı dünyasıyla ilgili bir kavram olduğu için Hayrullaev ilk önce Batı Rönesans'ının genel karakteri üzerinde durarak, tespit etmiş olduğu belirleyici noktaların Doğu dünyasındaki karşılıklarını irdelemeye çalışmıştır. Her ne kadar bir birinden farklılığı olan iki medeniyetten söz etse de ölçütleri bu konuda Batı Medeniyeti ölçütleridir. Dahası toplumsal tabakalaşma, örgütlenme ve üretim ilişkileri bakımından tarihsel okumaları ve değerlendirmeleri bazen malzeme gereksinimini göz ardı edecek kadar uç noktadadır.

Ona göre, özellikle şunu vurgulamak gerekir ki, Avrupa Rönesans'ı kendi iktisadi esasları yönünden feodal üretim usulünün yavaş yavaş inkişaza uğramasıyla ortaya çıkan burjuva üretim usulünün doğmasıyla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle Avrupa'daki Rönesans dönemi, Burjuva içtimai-iktisadi sisteminin oluşma arafesidir. Hayrullaev, F. Engels'ten yapmış olduğu bir alıntıyla Rönesans dönemi üretim özelliklerini şu şekilde ifade eder: "Cemiyet hayatında kentleşmenin gelişmesi, yani kentin üretimdeki önemli rolü; şehir içi ve şehirler arası ticaretin güçlenmesi, ticaret bağlantılarının ivme kazanması, Avrupa ve kıta dışı merkezlerle ticaretin artması, el sanatlarının gelişmesi ve feodalizmden giderek özgürleşmesi neticesinde çeşitli üretim örgütlenmelerinin kuvvetlenerek, yeni burjuva üretim münasebetleriyle işçi sınıfının şekillenmesi vb. durumlar, Rönesans'la ortaya çıkan hususiyetlerdir.³⁷

Hayrullaev'e göre, Rönesans'la birlikte ortaya çıkan yeni üretim biçimi, siyasi bakımdan da yeni oluşumları beraberinde getirmiştir. Zira bu dönemde siyasi yapılanma, Kilise ve Papa tesirinde mevcut olan Pirenslikler'den İspanya, Fransa, İngiltere vb. gibi büyük bağımsız devletlere dönüşmüştür. Onların Papa ve Kiliselerin tahakkümünden kurtulmaları, dünyevi hakimiyetlerini artırmıştır.³⁸

Batı dünyası için durum böyleyken Hayrullaev'e göre Doğu'daki durum, iktisadi ve siyasi bakımdan kendine has özelliklere sahiptir. Doğu'da, hususen İran, Kafkaslar ve Orta Asya gibi bölgelerde, M.S. IV-V. yüzyıllardan itibaren uzun bir süreden sonra kölelik parçalanıp feodal münasebetler gelişmeye başlamıştır. VI-VII. Yüzyıllarda, kölelik sistemine dayalı devletler yerine küçük feodal devletler meydana gelmiştir. Fakat toplumsal ve iktisadi yaşamdaki çözümler ve düşüşler neticesinde adı geçen bölgeler Arap istilasına maruz kalmışlardır.³⁹ Kısa zamanda Yakın ve Orta Doğu'nun bir çoğu istila edilip, Tibet'ten İspanya'ya kadar olan alanı içine alan büyük Arap Hilafet'i ortaya çıktı. İktisadi, siyasi, dil, örf-adet ve medeniyetleri bakımından farklı olan memleketlerin zorla Halifelik'e katılışı, bu memleketlerin halklarının yararına olmadı. İstila edilen memleketlerin zenginliklerinden Arap Hilafeti oldukça yararlandı. Bunun neticesinde Hilafet merkezinde el sanatları, iç ve dış ticaret kara ve deniz yollarıyla geliştirildi, toplum hayatında kentleşme arttı ve üretimde önemli bir rol üstlendi. Hilafet çevresinde durum böyleyken, merkezden uzak bölgelerde kalan İran, Orta Asya ve Kafkaslar da merkezdeki bu gelişmelerden geri kalmadılar. Hatta

37 Hayrullaev, Uyganış Davri s. 19

38 Hayrullaev, age. s. 19

39 Hayrullaev, Hilafet dönemindeki fetihleri istila olarak değerlendirmektedir. Ona göre, 8. yüzyıla gelindiğinde, Orta Asya Araplar tarafından işgal edildi. Bu dönemde, Arapların baskıcı siyasetiyle birlikte eski dinlere, kültürel unsurlara, bilginlere karşı şiddet uygulanmıştır. Hatta yerel dillerle yazılmış olan eserler yok edilip, onları himaye edenler cezalandırılmıştır. Bu bakımdan Hayrullaev'e göre, Orta Asya'nın İslamlaşması kolay olmamıştır, zor kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Bkz. "Orta Osiyada Madani Yükseliş", Büyük Simalar Allomalar, C.I, ss. 6-7; Hayrullaev, Forobi, s. 38.

bu bölgelerdeki kültürel, bilimsel birikimler ve yetişmiş kimseler, merkezin gelişmesinde de birinci dereceden rol oynadılar. Örneğin Harun Reşit'in ölümünden sonra tahta oturan Me'mun, halife olana kadar Orta Asya ve Horasan valisi idi. Babasının ölümünden sonra halife olarak Bağdat'a geldi. Burada ilim merkezleri oluşturdu. Bu merkezlerde Orta Asya'dan getirmiş olduğu bilgileri görevlendirdi. Musa Harazmi, Ahmet Fergani, Mervezi, Marvarudi ve Cevheri gibi bilginler bu cümledendir.⁴⁰ Hatta dönemin en önemli rasathanelerinin yöneticisi konumunda olan bilginler Orta Asya ve Horasanlı idiler.⁴¹ Bütün bunlar Orta Asya'da geleneksel bir birikimin ilk zamanlardan itibaren mevcut olduğunu göstermektedir.⁴²

Hayrullaev'e göre bu şekildedeki maddi ve manevi medeniyet kaşınımı neticesinde Feodal üretim ilişkileri gelişti. VIII-IX. Yüz yıllarda Arap Feodalizmine karşı direnmeler ve mücadeleler başladı. Bu durum bağımsız milli feodal devletlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. X. ve XI. yüz yılların devamında İran, Şimali Afrika, Azerbaycan, Orta Asya'da Samaniler, Gazneliler, Karahanlılar ve Harezmşahlar gibi büyük feodal devletler oluşmuştur. Bu bağımsız devletlerin doğması feodal üretimin durmasıyla değil, yerel yükselişlerle sonuçlanmıştır. Zira söz konusu devletler, Hilafet merkezinde başlayan gelişmeleri devam ettirmişlerdir.⁴³

Görüldüğü gibi Hayrullaev, Doğu Rönesans'ının siyasi dinamiklerini ana gövdeyi oluşturan hilafet merkezinden kopan bağımsız feodal devletlerin ortaya çıkmasında görmektedir. Ancak Doğu Rönesans'ını oluşturan feodal yönetim tarzının Batı'da olduğu gibi burjuva sınıfını üretmediğine, dolayısıyla bu bakımdan farklılık gösterdiğine de işaret etmektedir. Bu durumun Doğu'da Rönesans olmadığı düşüncesini doğurması gerekmektedir, çünkü ona göre Rönesans'ın farklı bölgelerde farklı yerel özelliklerle ortaya çıkması mümkündür. Örneğin Orta ve Yakın Doğu memleketlerinde Avrupa Rönesans'ında olduğu gibi, Doğu Rönesans'ının kendi tarihi ve antik dönemlerine yaslandığını görmekteyiz. Orta ve Yakın Doğu Rönesans Medeniyetinin kaynaklarına bakıldığında, Batı Rönesans'ı ile benzerlikler görmekle birlikte, farklılıklar ve kendine haslıklar da yakalamak mümkündür. Doğu Rönesans'ında da antik Yunan Medeniyetinin katkısını görmekteyiz. Ancak bununla birlikte eski İran, Hindistan ve Orta Asya Medeniyetinin önemli bir yere sahip olduğunu görmekteyiz.

Hayrullaev'e göre, Rönesans devrinin esas maksat ve muhtevasının antik medeniyeti yeniden kurmak olarak yorumlanması doğru değildir. Doğrusu, antik medeniyeti tekrar kurmak değil, belki uyanişın temel vasıtası olarak görmek gerekir. Gerçekten Rönesans devri antik medeniyetten oldukça faydalanmıştır. Bu dönemde antik medeniyet esas alınarak, medeniyet ve bilimsel sahalarda büyük başarılar kazanılmıştır. Orta çağ akideciliğini kırmak, onunla mücadele etmek ve yeni dönem dünya medeniyetini inşa etme hususunda antik dönemin rolünü kabul etmek gerekir. Batı'da da Doğu'da da Rönesans'ın temelleri bu şekilde atılmıştır. Ancak şunu ifade et-

40 Bkz. Hayrullaev, "Orta Osiyoda Madani Yuksaliş", Büyük Simolar Allomalar, C.I, ss., 6-7.; Hayrullaev, "Markaziy Osiyoda IX-XX. Asr Boşida Madaniyat Rivaji Tarihidan", Maneviyat Yulduzlari, Toşkent, 1999, ss., 5-35.

41 Bkz. T. F. D. Ahmedov, "Ahmad Fargani", Büyük Simolar Allomalar, C.I, ss. 16-21; T. F. D. Ahmedov, "Musa al Harazmi", age. ss., 9-16.

42 Hayrullaev, Forobi, s. 38.

43 Hayrullaev, Uyganış Davri, ss. 20-21; Hayrullaev, "Markaziy Osiyoda IX-XX. Asr Boşida Madaniyat Rivaji Tarihidan" age. ss. 7-8.

mek gerekir ki, Rönesans'ın gerçekleşmesi için antik tarihe sahip olma veya kölelik sisteminden geçmek gibi zorunlu şartlar söz konusu değildir. Kendi antik tarihine sahip olmayan ve kölelik sistemini başından geçirmeyen halklar da, orta çağ şartlarında eski komşu halklar ve onların medeniyet birikimleriyle vasıtasız olarak alaka kurarak Rönesans'ı gerçekleştirmiş olabilirler. Bu durumu köklü bir medeniyete sahip olan İtalya ve Yunan ile orta çağdan itibaren güçlü bir şekilde ilişki kuran Almanya, Fransa, İngiltere ve Doğu Avrupa ülkelerinde görmek mümkündür.⁴⁴

Kaldı ki, antik kaynaklardan faydalanma açısından da Doğu ve Batı dünyasında farklılıklar vardır. Doğu dünyasında Yunan destan, dram ve trajedilerine hiç değinilmezken, aynı antik birikimlerin Avrupa Rönesans'ına hayat verdiğini ve onların taklit edildiğini görmekteyiz. Halbuki Orta ve Yakın Şark Rönesans'ı bu noktalarda kendi geçmiş geleneğine dayanmıştır. Örneğin, Felsefe'de Aristo, Batlamyus, Galen vb. filozofların eserleri çeviriler aracılığıyla özümserirken, Edebiyat sahasında bu dönemde orta çağın emsalsiz ürünleri olan "Elif-Leyla" ve Eski İran ve Orta Asya efsanelerine dayanan "Şehname", Orta ve Yakın Şark halklarının folkloruna dayalı "Yusuf ve Züleyha", "Vamık ve Üzre", "Hay bin Yakzan", "Mantık et Tayr" gibi felsefi ve sembolik hikayeler oluşturuldu, Nizami, Hüsrev Dehlevi gibi şair ve mütefekkirler kendi "Hamse"lerini meydana getirdiler. İşte bu durum şunu göstermektedir ki, Batı ve Doğu da esasen kendi mirasına veya yakın ve umumi tarihe sahip olan halkların mirasına dayanmaktadır.⁴⁵

Kadim kaynaklardan faydalanma hakkında Doğu ve Batı dünyasındaki farklılaşma sadece edebi ürünlerde değil, kadim Yunan mirasının kullanıldığı problematikte de mevcuttur. Doğu Rönesans'ında Aristo Tabii Bilimlerin gelişmesinde, Eflatun'un fikirleri dini mistik öğretileri kuvvetlendirmede kullanılırken, maddeci bir evren dünya görüşünü ortaya koyan Atomculuk nazariyesinden idealist çıkarımlar yapılırken, Batı dünyasında aynı yüzyıllarda teolojik yaklaşımlar ve amaçlarla Aristo'daki bilimsel zihniyeti ortaya koyan canlılık yok edilerek kutsal varlıkların ebedileştirilmesi için kullanılmıştır.⁴⁶

Hayrullaev'in Doğu Rönesans'ı hakkında üzerinde hassasiyetle durduğu diğer bir husus da hümanizm ve akılcılık meselesidir. Ona göre Rasyonalizm genel olarak Hümanist yönelişin gneseolojik ilkesini teşkil ederken, orta çağ panteist talimatı, rasyonalizm ve Hümanizmin felsefi esasını ve ontolojik prensibini oluşturmaktadır.

Dünyevi ilimleri araştırma ve sanatla meşgul olma zarureti üzerinde duran on birinci yüzyılın didaktik eseri olan "Kabusname" gibi eserlerde akla oldukça vurgu yapılmakta, ilim öğrenme, bilgiyi yüceltme, Tıp, Geometri, Astronomi, Müzik ve Şiir sanatının fazileti ve faydası üzerinde ayrı ayrı durulmaktadır. Kabusname'deki şu ifadeler bunun en güzel örneğidir:

"Eğer aklın varsa ilim öğren, çünkü hünersiz akıl elbisesiz ten, çehresi yok adamdır derler. Ki bilim aklın simasıdır."

"Ululuk akıl ve bilim iledir."

"İlmin niteliği üç çeşittir: Bir kesble ilgili ilim, ilimle ilgili kesb, hayır ve dalalete değen kesb... Bütün kesbin arasında ilme talib ol, ihtiyatkar, kanaatli ol, ilmi dost beyhude hayatı düşman tut!"

44 Hayrullaev, Uyganış Davri, ss. 24-25.

45 Hayrullaev, age., ss. 26-27.

46 Hayrullaev, aeg., ss. 27-28.

Hayrullaev'e göre manevi hayattaki bu rasyonel yöneliş, özellikle Felsefe'de temel olarak görülmüştür. Akılcılık hakkındaki bu temel yaklaşımı Firdevsi ve Rudaki'de de görmek mümkündür. Örneğin Samaniler devrinin önemli merkezlerinden birisi olan Buhara'da yetişen şairlerden birisi olan Rudaki (9-10.yy.) ilim ve akla şu şekilde vurgu yapmaktadır:

"Akıllı kişiler her bir dilde
Her hangi bir zamanda, her hangi cinste
Bilimleri toplayıp hürmet ettiler
Başlara nakşedip, yazıp gittiler
Adamlar kalbinin چراغی bilim
Baladan saklayış faydalı bilim"

Şiirde de görüldüğü gibi, Hayrulleev'e göre bu dönemde Orta Asya'da özellikle Buhara, Semerkant, Merv ve Belh şehirlerinde yetişen edip ve şairler, insan aklını ve bilimi ululayarak, insanı ilim sahibi olmaya ve tabiatın sırlarını araştırmaya çağırılmışlardır.⁴⁷

Hayrullaev'e göre bilim ve akılcılığın dışında Rönesans'ın önemli göstergelerinden bir başkası da, dine karşı takınılan tavidir. Ona göre IX-XII. yüzyıl Doğu Rönesans'ında Tabii Bilimler, seküler Edebiyat ve çeşitli alanlardaki medeni gelişmeler, Ortadoksal Sünni İslam'ı temsil eden hükümran ideolojiye karşı gelişerek gittikçe önemli rol oynamaya başlamıştır. Bu devirde resmi İslam, mevcut feodal sistemin en genel sentezi ve en umumi tasdikçisi olarak ortaya çıkması hasebiyle, orta çağ Avrupa'sındaki Hıristiyan Kiliselerinin işlevini icra etmiştir. Bu sebeple halifelğe ve mevcut sisteme karşı tavrı, resmi dinle olan mücadeleyi de göstermekte idi. Dolayısıyla bunlara karşı geliştirilen tavırlar, bid'at ve hurafeler olarak nitelendirilmiştir. Halbuki, bid'at ve hurafe olarak kabul edilen bu karşı yorumlar, daha sonraki felsefe öğretilerinin şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur.⁴⁸

Hayrullaev, bu şekilde ortadoksal anlayış dışında geliştirilen bütün dini ve felsefi ekollerin tamamını dine karşı tavrı ve özgürlük hareketleri olarak görerek, İsmaililik, Şiiilik ve Karmatilik vb. akımları din maskesi altında özgürlük mücadelecileri olarak değerlendirir.

Bu düşünceye göre IX-XII.yüzyılda dine karşı tavrı olarak geliştirilen özgürlük mücadelesi ile Avrupa Rönesans'ındaki dine karşı tavrı benzerlik göstermektedir. Ancak Hayrullaev, düşüncenin evrilmesi bakımından Doğu dünyasında dinin lehine bir dönüşün olduğundan bahsetmektedir. Demek ki; Hayrullaev'e göre Avrupa ve Doğu Rönesans'ı evirilme ve sonuca gitme bakımından farklıdır. Avrupa Rönesans'ı, feodal sistemden burjuvaziye doğru evirilerek seküler medeniyetin zaferiyle sonuçlanmıştır. Bu nedenle dini- mistik dünya görüşünün yerine seküler ve maddeci dünya görüşü geçmiştir.

Orta çağ Doğu Rönesans devrinde de bilim Edebiyat ve Felsefe sahasında önemli başarılar elde edilmesine rağmen, daha sonra özgür düşünce, maddeci yönelimler, tabii ve bilimsel öğretiler içtimai-iktisadi şartların uygun olmaması ve gelişmenin durması nedeniyle burjuvazi münasebetler geliştirilememiş, tersine evvelki büyük feodal monarşiler yerine, küçük feodal hanlıklar meydana gelmiştir. Nizalar ve çatış-

47 Hayrullaev, Uyganış Davri, ss. 88-89.

48 Hayrullaev, aeg., ss. 28-29, 62

malar bir birini kovalayarak Tabiatşinaslık ve maddeci düşünceden dini akideciliğe dönüş yapılmıştır. Bu durum XIX. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür. Bununla birlikte Doğu Rönesans'ının en önemli yönü, Batı Rönesans'ını hazırlaması ve ona katkıda bulunmasıdır.⁴⁹

Hayrullaev, Doğu Rönesans'ını siyasi, dini ve sosyolojik açıdan tahlil ederken dini düşüncüyü Rönesans'ın sönmesinde en önemli etken olarak görmektedir. Halbuki kendi ifadesiyle II. Rönesans dönemi olarak kabul edilen XIV-XV. yüzyıllardaki Orta Asya medeniyetinin oluşmasında, dini düşüncenin olumlu etkisinden bahsederek özellikle bu hususta Nakşilik'e ve onun dünyevi yönüne dikkat çekmektedir.⁵⁰ Bu durum Hayrullaev'in daha önceki düşünceleriyle çelişiyor görünse de, Tasavvufi hareketleri ortadoksal anlayışın dışında değerlendirirsek bu çelişki ortadan kalkmaktadır. Gerçi Hayrullaev'in bu düşüncesini, dini "olumsa" şeklinde yorumlamamız da mümkündür. Çünkü Hayrullaev'in yukardaki düşünceleri, Sovyetler birliğinden sonraki döneme tesadüf etmektedir. Nitekim onun daha sonraki yazılarında, genel olarak aynı Marksist metodoloji kullanılmasına rağmen, dini düşünce açısından olumlu kanaatler taşıdığını anlayabiliyoruz. Örneğin Sovyetlerin dağılmasından sonraki bir yazısında din hakkındaki kanaatlerini şu şekilde ifade etmektedir: "Bağımsızlıktan sonra siyaset ve maneviyattaki mühim değişikliklerden birisi dinle, özellikle de İslam'la olan ilişkinin değişmesidir. İslam, halkımızın maneviyatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edildi. Bu ise Tarihimizi, özellikle de medeniyet Tarihimizi oluşturmada önemli değişiklikler getirdi."⁵¹ Bir başka yazısında Hayrullaev İslam Hakkındaki düşüncelerini, şöyle ifade etmektedir: "İslam, uzun tarihe sahip olan ananevi mirasa sahiptir. Bugünkü ananelerimizin ayrılmaz bir kısmıdır... Bununla birlikte İslam'dan çeşitli maksatlar yolunda faydalanma ve çeşitli kaoslar çıkarma gayretleri olan ekstremizmi karalamak zorunludur."⁵²

Yukarıda ifade etmiş olduğumuz gibi, Hayrullaev'in Sovyetlerden sonraki düşüncelerinde, daha önceki dine karşı hakarete varacak kadar aşırı fikirlerinin yumuşadığını görmekteyiz. Ancak bizim görebildiğimiz kadarıyla Sovyetlerden sonraki yazılarında, Sovyetlerden önce tartıştığı problemleri aynı metodoloji ile fakat daha yumuşak ve dine karşı daha saygın bir üslup ile ele almaktadır. Bu da bize, bir bireyin düşüncelerindeki değişimin kolay olmadığını göstermektedir.

49 Bkz. Hayrullaev, age. ss. 31-34.

50 Bkz. Hayrullaev, *Urta Osiyada IX-XII. Asrlarda Madani Tarakkiyat (Uyganış Davri Madaniyati)*, Toşkent, 1994. ; Hayrullaev, "Markazi Osiyoda IX-XX. Asr Başida Madaniyat Rivajı Tarihidan", *Manaviyat Yulduzları*, Toşkent, 1999, ss. 5-35.

51 Hayrullaev, "İslami İlimleri va Meşhur Allomalar", *Şarkşinaslık*, sayı 10, ss. 3-9.

52 Hayrullaev, "Mukaddime", *İslam Tarih va Manaviyat*, Toşkent 2000, s. 9.

