Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi

Mustafa Yıldız

ÖTÜKEN

Mustafa Yıldız; 1971 Gaziantep doğumlu. İlk, orta ve lise öğrenimini Kayseri'de tamamladı. 1995 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 2001 yılında Erciyes Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri anabilim dalında "İbn Sina ve Gazali'nin Akıl Öğretilerinde Kutsal Akıl" başlıklı teziyle yüksek lisansını, yine aynı üniversitede "Farabi'nin Toplum ve Devlet Görüşü" başlıklı çalışmasıyla da 2010 yılında doktorasını tamamladı. 2013 yılında A.B.D. Marquette University'inde Richard C. Taylor ile birlikte alanıyla ilgili çalışmalarda bulundu. Evli ve beş çocuk babası olan yazar, halen Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Türk İslam Düşünce Tarihi Anabilim Dalı'nda doçent olarak görev yapmaktadır.

İçindekiler

Önsöz 9

Giriş/13

Doğu-İslam Dünyasında Felsefe-Din ve Siyaset İlişkisi Sorunu 17
Batı İslam Dünyasında Felsefe-Din ve Siyaset İlişkisi Sorunu 37

I. Bölüm
Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bacce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu

Mütevahhidin Anlamı 58
Yönetimin Anlamı 65
İnsana Özgü Eylemler 67
İnsanın Amacı 71
Aklın Eylemleri 80
İnsanın Toplumsal Doğası ve Yalnızlık 91

II. Bölüm
Felsefe Okulu Olarak Doğa: İbn Tufeyl'de Filozofun Toplumsal Hayattan Çekilişi

Giriş 101
Hayatın Kaynağı ve İnsan Doğası Sorunu 106
Zihinsel Yetkinleşmenin Toplumdan Bağımsızlığı 110
Fizik ve Biyolojiden Metafiziğe Geçiş 114
Felsefeden Tasavvufa Geçiş 121
Dil 131
Din ve Felsefe 136

III. Bölüm
Felsefenin Endülüs'te Siyasal İhyası:
Fârâbî'den İbn Rüşd'e Filozof Yönetici

Ontolojik Bağlamıyla Seçkincilik ve İbn Rüşd'ün Yaklaşımı 145
Toplumsal Sorunların Çözümünde Fıkhın Gerekliliği ve Felsefenin Konumu 149
Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Millet 160
İbn Rüşd'ün Felsefe Savunusunda Şeriat 178
Ölümsüzlük Düşüncesi Bağlamında Felsefe, Din ve Siyaset 189
Tevil Öğretisi ve Felsefenin Siyasal İşlevi 195

Sonuç 209
Kaynakça 221

Önsöz

Dünya tarihinde 19. yüzyıldan itibaren gelişen Batı merkezci düşünce biçiminin günümüze değin uzanan etkisiyle yapılmaya çalışıldığı gibi İslam medeniyetini Ortadoğu'ya özgü kılıp, belli bir coğrafya ile sınırlandırma eğilimleri karşısında, bu medeniyetin doğudan batıya ve kuzeyden güneye pek çok kültürü içinde barındıran, üstelik bu farklı kültürleri hem nicelik hem de nitelik açısından aşan bir yapı arz ettiğini belirtmek gerekir. Son zamanlardaki İslam kültür ve medeniyetini Arap kültürüyle eşleştirme girişimleri, İslam felsefesi yerine Arap felsefesi ya da Arapça felsefe gibi verilen isimlendirmelerde de bu eğilim açık biçimde görülmektedir. Bu bağlamda Müslüman olmakla etnik kimlik ya da coğrafî konum arasında ilgi kurmanın ne derece tehlikeli sonuçlar doğurabileceği düşünülmemektedir. Oysa ilk ortaya çıkışından itibaren yeryüzünün en ücra köşelerine kadar yayılmış olan İslam dünyasının tüm parçaları birbirine sıkı sıkıya bağlı kalmış ve başta hac olmak üzere çeşitli etkinlikler aracılığıyla farklı beldeler ve etnisiteler arasında her zaman hızlı bir kültürel değer alışverişi gerçekleşmiştir. *Endülüs*'ten *Maveraü'n-nehir*'e değin uzanan, hatta günümüz açısından yeryüzündeki herhangi bir zaman ve mekânla sınırlandırılması mümkün olmayan bu çok yönlü kültürel malzeme İslam çatısı altında bütünleşmiştir.

Bu bağlamda "İslam felsefesi" terimindeki "İslam" sıfatı da bir dinin adı olmaktan ziyade bir kültür ve medeniyet çatısını ifade etmektedir. Bu kültür çatısı altında yapılan tüm tartışmalar, ortaya konan birbirine karşıt görüşler, kavgalar, çekişmeler, uzlaşmalar ve birleşmelerin hiçbiri bir din olarak İslam'ı temsil etmez; ancak İslam medeniyetinin bir parçasını oluşturur. Bu ayrımın farkında olan klasik İslam bilgin ve düşünürleri, görüşlerini ortaya koyarken hiçbir zaman "İslam'a göre…" gibi bir ifadeyi kullanmamış, bunun yerine "bize göre…" demeyi tercih etmişlerdir. Bu yüzden söz gelimi "İslam'da felsefe var mıdır?", gibi yanlış bir soru karşısında verilebilecek cevap, "İslam dünyasında felsefe taraftarı olan düşünürler olduğu gibi aksi yönde felsefeye karşı olan düşünürler de vardır" şeklinde olabilir.

İşte bu kitapta felsefenin ve dinin birbirine karşı konumları siyasal hayat bağlamında tartışmaya açılmıştır. Özelde ise konu, İslam medeniyetinin belli bir coğrafyası (Endülüs) ve belli bir dönemi (Muvahhidler dönemi) ile sınırlandırılmıştır. Burada özellikle "din ile felsefe arasındaki çatışmanın kaynağı nedir? Dinî hükümlere göre biçimlenen bir siyasal sistem içerisinde bilim ve felsefenin yeri nedir? Din felsefeyi etkiler mi, felsefe dinsel bilgileri sağlam bir kaynak olarak alır mı? Dinde anlamın belirlenmesi neye göre olur? Dini bilgiler ile felsefede/bilimde ortaya konulan hakikatler çeliştiği zaman ne yapılmalıdır? Yönetim mekanizmasında din bilginlerinin mi, yoksa filozofların mı bulunması uygundur?" gibi sorulara cevap aramaya çalışılmıştır.

Bu kısa ve bir ölçüde kabataslak araştırmada, felsefe ile din arasındaki çatışma kadar bağların ve benzerliklerin gösterilmesi de hedeflenmiştir. Özelde amaç bakımından benzerliğin aslında çatışmayı doğuran en önemli etken olduğu söylenebilir. Nitekim hem din hem de felsefe ha-

kikatin ifşasını amaçlar; doğayı ve evreni anlamlandırır; yetkin bir yaşam biçimini telkin eder. Buna karşın bu iddialarını farklı biçimlerde ortaya koyarlar. Felsefe varlık karşısında akıl ve deneyim temelinde bir tavır alırken; dinde ancak *kelâmullah* aracılığıyla varlık anlaşılabilir hale gelir. Bu yüzden dindar insanlar tarafından akılcı ya da deneyimci eğilimlere kuşkuyla yaklaşılması olağandır. Çünkü aklın ya da deneyimin varlık hakkında ulaştığı yargı, dinin bildirdiği ile çelişme gösterebilir. İşte bu tür bir çelişme karşısında akıl ve deneyim taraftarı ne yapacaktır? Sessiz sakin bir köşede oturup hayali bir dünya yaratarak, bedeni toplum içinde olsa da ruhuyla başka dünyalara mı gidecektir? Yoksa bedeniyle de toplumdan el etek çekip bir adaya, mağaraya ya da başka bir gezegene mi seyahat edecektir? Ya da bir siyasal bir mücadele içine girip akıl ve deneyim ile ilahî bildirim arasındaki görünüşteki çelişkileri ortadan kaldırmaya çalışarak toplumla barışmaya mı çalışacaktır?

İşte bu kitapta bu üç öneri, Endülüs'ün birbiri ardı sıra gelen üç filozofunun görüşleri çerçevesinde incelenmiştir: İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd. Bu üç filozofun görüşlerinin birbirine benzer yönleri olmakla birlikte, önemli ölçüde birbirinden ayrıldığını burada belirtmek isterim. İbn Bacce, siyasetin insanın doğal amacı dışındaki amaçlara yöneldiği bir toplumda filozofun yalnızlığını ve yabancılaşmasını konu edinerek bireyin kendi çabasıyla nasıl felsefî bir hayat sürebileceğine ilişkin bir çözüm önerisi sunarken, İbn Tufeyl insandaki hakikate ulaşma ve yetkinleşme imkânını toplumdan bağımsız bir biçimde bireyin doğal donanımı ile açıklamaya çalışmış, nihayetinde filozofun kendi adasına göçünü önermiştir. İbn Rüşd ise, İbn Bacce ve İbn Tufeyl tarafından siyasal ve hatta toplumsal hayattan tecrit edilen felsefeyi, Fârâbî'nin çalışmalarına dayanarak yeniden siyasetin merkezine getirmeye çalış-

mıştır. İşte bu üç filozof ile ilgili daha önce *Felsefe Dünyası* ve *İslam Araştırmaları Dergisi*'nde yayınlanmış makalelerim, burada bir kitabın problematiğini oluşturacak şekilde birleştirilmiştir.

Tüm çalışma boyunca ve hatta öncesinden itibaren her üç filozofun tavrını da kişisel olarak yaşadığımı söylemeliyim. Kimi zaman İbn Bacce'nin *mütevahhidi* gibi bedenen bu toplum içinde olmama rağmen ruhen içinde filozofların yaşadığı, görüşlerini sergilediği tartıştığı ama suçlanmadığı başka diyarlara seyahat ettim; kimi zaman İbn Tufeyl'in Hayy'ı gibi kendimi bedenen de yalnızlığa sürükledim. Kimi zaman da İbn Rüşd'ün mücadelesine katılıp, hikemî/felsefî içeriğinden arındırılmış bir din algısının genelde insanlık, özelde ise Müslümanlık için en büyük tehlike olacağı düşüncesiyle gücüm ölçüsünde felsefeyle iştigal ettim.

Tüm bu süreç içerisinde bana destek olan hocalarım, meslektaşlarım, dostlarım ve öğrencilerime, kitabı yayınlayan Ötüken Neşriyat'a teşekkürü borç bilirim. Ayrıca büyük bir takdir hissiyle, annemin ve rahmetli babamın ellerinden öpüyor; her zaman yanımda olan eşime ve her bir tekini dünya servetlerine değişmeyeceğim çocuklarıma da sevgilerimi sunuyorum. Bu kitabı en içten duygularla değerli aileme ithaf ediyorum.

Kayseri
2015

Giriş

Din, insanın doğru bir biçimde varlıkla ilişki kurması ve kendi var oluşunu anlamlandırmasının kadim bir yoludur. İnsanlığın en arkaik düzeylerinde bile insan olarak yaşamanın bizatihi dinî bir faaliyette bulunmakla eşdeğer olduğu görülebilir. Ünlü dinler tarihçisi Mircea Eliade'nin deyimiyle, "insan olmak, dinî bir varlık olmak demektir."[1] Çünkü insan, var oluşunu öncelikle din aracılığıyla anlamlandırarak kendini diğer var olanlardan ayırır. Evren din aracılıyla kavranabilir bir gerçeklik olur ve insanın bu dünyanın ötesine değin uzanan bir yetkinliğe ulaşması din aracılığıyla kendisine bildirilen hakikat ve hakikate uygun eylemle gerçekleşir.

Bununla birlikte felsefe de ontolojik, epistemolojik ve etik problemlere akla dayalı olarak getirmeye çalıştığı çözümlerle insanın insan olması bakımından var oluşunu yetkin bir biçimde gerçekleştirme iddiasındadır. Öyle ki, varlığın neliğine yönelik ontolojik sorunlar ile varlıkla kurulan ilişkinin neliğine yönelik epistemolojik sorunlar, insanın gerek bireysel gerekse toplumsal hayatının kuruluş ve işleyişinin temelinde yer alır. Dolayısıyla tıpkı din gibi, felsefede de ortaya konulan her ne türden olursa olsun tüm görüşler bireysel ve toplumsal hayatta yansımasını bulur. Bu sorunlara akla dayalı olarak getirilen felsefî çö-

[1] Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 1995), s. 2.

zümler ise kimi zaman toplumda yerleşik olan dinin getirmiş olduğu çözümlerle çelişebilir.

İşte bu çelişme nedeniyle düşünen/felsefî bir varlık olmakla inanan/dinî bir varlık olmak arasında bir çatışma olduğu fikri, özellikle de Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte inanma lehine, Rönesans'tan itibaren ise düşünme lehine, Batı düşüncesine özgü bir varsayım olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Eski Yunan dünyasında da felsefe, ilk ortaya çıkışı bakımından belli ölçüde *mitos*tan bir kopuşu gerektirmiştir. Çelişme ve kopuşun ötesinde, din ve felsefenin hakikat iddialarının aynı siyasal ortamda çakışmaları ise, düşünce tarihinin en önemli problemlerinden birini doğurmuştur. Bu bağlamda problemi şu şekilde ifade edebiliriz: Bir toplumdaki maddî ve manevî üretimlerin yönetimi din tarafından mı, yoksa felsefe tarafından mı sağlanacaktır?

Tarihsel açıdan bakıldığında problemin, ilk filozofların ilgi, amaç ve yöntem bakımından içinde yaşadıkları toplumdan farklılaşmasıyla ortaya çıktığı söylenebilir. İlk filozof olarak kabul edilen Thales ve onun takipçileri Anaximander ve Anaksimenes'in ilgilerinin odağında doğa (physis) vardır ve doğayı algılandığı biçimiyle anlamaya çalışmışlardır. Bu çabalarında ise, her ne kadar mitsel düşünceden tam anlamıyla sıyrılmamış olsalar da, doğaya bakış açılarında gözleme ve doğanın doğal ilkeler aracılığıyla açıklanmasına doğru bir yeni bir bakış açısını geliştirmişlerdir. Dolayısıyla bu ilk filozoflar, evren ve doğa hakkında gözlem ve akla dayalı açıklamalarda bulunmakla, kozmosun mitoloji aracılığıyla anlaşılmasına karşı önemli bir dönüm noktasının başlatıcısı olmuşlardır. Artık doğa, geri dönülmez bir biçimde doğaüstü bir takım güçlerle değil, doğaya içkin ilkelerle açıklanmaya çalışılarak antropomorfik tanrıların yerini, su, ateş, hava gibi doğal öğeler almıştır.

Dahası Miletli filozofların algılandığı biçimiyle, doğayı doğal ilkeler yoluyla anlama çabasının hemen akabinde Elealı Parmanides'in felsefî düşünceye kazandırdığı asıl gerçekliğin ne olduğuna yönelik sorun bağlamında algısal olanla akılsal olan arasında yapmış olduğu ayrım, Eski Yunan kültür evrenindeki düşünsel devrimi daha ileri bir düzeye taşımıştır. Nitekim Parmanides, duyularımızla algılandığı biçimiyle evrenin bir yanılsama içerdiğini, aslında oluş ve yok oluşun, çokluk, değişim ve devinimin olmadığını ve gerçekliğin ancak akıl yoluyla anlaşılabileceğini iddia ederek, insan aklının duyusal olana üstünlüğünü ortaya koymuştur. Böylece gerçekliğin gerçeklik olarak anlaşılması için sadece *mitos*un değil, aynı zamanda duyusal bilginin de aklın karşısına bir engel olarak belirlendiğini söyleyebiliriz.

Eski Yunan'da doğaya bakış açısındaki bu değişim, *logos*un *mitos* karşısında üstünlüğüyle sonuçlanmış, insan aklı güçlendikçe de *mitos*un gücü zayıflayarak, giderek insan merkezli bir düşünce biçimi gelişmiştir ki, bu düşünme tarzı Rönesans'ta yeniden inşa edilmiş, ama bu kez mitolojiye karşı değil, Kilise'ye karşı bir mücadeleye dönüşmüştür.[2]

Frederick Copleston, Eski Yunan'da hem inanç hem de davranış düzleminde felsefenin dinin yerini almasının temelinde, mitolojinin evreni ve insanı açıklamada yetersizliği olduğunu ileri sürer. Bu yüzden mitolojik düşünceden farklı olarak Yunan düşünürleri evrende yasanın egemen olduğuna inanmışlar, herhangi bir öğenin bir başkası üzerinde yasasız ve bencil egemenliğini yadsıyarak mitolojiye karşıt biçimde bilimsel bir kozmolojinin temelini atmışlardır.[3] Benzer biçimde Rönesans ve sonrasında filozofla-

---

[2] Şunu da belirtmek gerekir ki, Sokrates'e değin Eski Yunan'ın çoğulcu kültüründe felsefe ile din açık bir çatışma içine girmemiştir.

[3] Frederick Copleston, *Copleston Felsefe Tarihi-Ön-Sokratikler ve Sokrates*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), s. 14.

rın Kilise'ye karşı verdiği mücadelenin temelinde Hıristiyanlığın dünyevî işleri düzenlemedeki başarısızlığının yer aldığı söylenebilir. Açıkçası Hristiyanlık dünyevî olanla uhrevî olanı birbirinden ayırmakla kalmamış, maddî ya da bilimsel kültürdeki başarılara bir değer atfetmeyerek ilgisini tümüyle uhrevî olana yöneltmekle dünyevî işleri düzenlemede yetersiz kalmıştır. Bu durum ise Rönesans sonrası Avrupa'da dinden bağımsız ve hatta dine karşıt bir felsefî söylemin doğmasına yol açmıştır.

İslam dünyasında ise durum oldukça farklı bir mecrada gerçekleşmiştir. Her şeyden önce Eski Yunan felsefesinin İslam dünyasına tercümeler yoluyla girişi ile birlikte din ile felsefe arasında bir gerilimin yaşandığını ve bu gerilimin Bağdat merkezli Doğu İslam dünyasındaki çözümü ile Kurtuba merkezli Batı İslam dünyasındaki çözümünün birbirinden oldukça farklı bir şekilde geliştiğini söyleyebiliriz.

Bu gerilim Doğu İslam dünyasında, dinsel kavramların felsefîleştirilmesi yoluyla "sentezci" bir biçimde çözülmeye çalışılırken, Endülüs'te, iki ayrı alanın "uzlaşma"sı yoluna gidilmiştir. Açıkçası Doğu İslam dünyasından farklı olarak Endülüs'te din ile felsefe farklı iki sistem olarak görülmüş ve her ikisinin birbiriyle çatışmadığı bir siyasal zeminde yaşayabileceğine dair bir arayış içine girilmiştir. İşte bu kitap Endülüs siyasal hayatında felsefe ile din ilişkisinin ne tür parametreler içerdiğini, felsefenin ve dinin ne tür bir toplumsal ve siyasal olguyu temsil ettiğini anlamayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla araştırmamızda Endülüs'te gelişen felsefî zihniyetin Doğu İslam dünyasından etkilenmesine karşın, din ile felsefenin birbirinden ayrılmasını gerektiren bir siyasal düzen içinde özgün bir söylemle açığa çıktığı iddia edilmiştir.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, bu kitapta felsefe-din ilişkisi toplum, devlet ve birey arasındaki ilişkiler açısından incelemeye çalışılmıştır. Dolayısıyla probleme

bakışım, siyaset felsefesi açısından olmuştur. Bununla birlikte tarihsel açıdan sorunun nasıl ortaya çıktığı ve felsefenin İslam dünyasına tercümeler aracılığıyla aktarılışıyla birlikte başlayan felsefe-din gerilimini genel hatlarıyla özetlemek, neden çalışmamızı Endülüs'le, daha özelde ise Muvahhidler dönemi ise sınırladığımızı göstermek açısından önem taşımaktadır.

Doğu-İslam Dünyasında Felsefe-Din ve Siyaset İlişkisi Sorunu

Bilindiği gibi Eski Yunan'dan İslam dünyasına tercümeler aracılığıyla aktarılan felsefe, temelde akla dayalı bir bilgi kipidir. Bu bilginin teorik boyutu "hakikat"i, pratik boyutu ise "iyi eyleme"yi amaçlar. Böylece felsefe, sadece kuramsal araştırmaları değil, aynı zamanda bir yaşama biçiminin edinildiği ve aktarıldığı sistemli ve bütünsel bir eğitim müfredatının konusunu teşkil eder. Bu bakımdan gerek antik çağ ve gerekse sonrasındaki Helenistik dönemdeki çeşitli felsefe okulları aracılığıyla, "hakikat"e ve "iyi eyleme"ye ilişkin sorunların akla dayalı bir biçimde tartışılması felsefenin temel özelliğini oluşturmuştur. Bunun yanı sıra, Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserlerinde, felsefeyi, sadece bireyin hakikati, iyiyi ve güzeli elde etmenin yolu olarak değil, aynı zamanda bunları tüm topluma hâkim kılmanın yolu olarak önermesiyle filozoflara siyasal bir görev yüklediğini söyleyebiliriz.

Kendisinden önceki filozofların bu tür bir siyasal talepleri olmamasına karşılık son derece radikal biçimde Platon, neden "filozofların kral ya da kralların filozof olması gerektiğini" ve tüm toplumsal sorunların ancak bu yolla çözülebileceği düşünmüştür? Elbette bu konu ayrı bir araştırmayı gerektirecek ölçüde geniştir. Burada şu kadarını belirtmek gerekir ki, Platon'un yaşadığı dönemde

Eski Yunan'daki siyasal istikrarsızlık, sofistik düşüncenin neden olduğu rölativizm ve başıbozukluk ve bunların sonucu olarak hocası Sokrates'in idamından derinden etkilenmesi gibi nedenler sıralanabilir. Ancak her ne sebepten olursa olsun, onun bu düşüncesi kendisinden sonra, felsefenin siyasal hayattaki işlevi konusunda yüzyıllarca tartışılacak bir problemi doğurmuştur. Nitekim hocası kadar radikal ve keskin bir dille olmasa da Aristoteles de siyasal hayatın felsefe tarafından yönetilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Öyle ki ona göre mutluluk, ruhun en yüksek erdeme uygun etkinliğidir. En yüksek ve en yetkin erdem ise, kuramsal çalışmalarla sürdürülen kuramsal bilgelik (sophia) ya da evren ve doğa hakkındaki evrensel ve zorunlu hakikatlerinin temâşâsıdır (theôria).[4] *Nikomakhos'a Etik*'in başında ise şöyle der: "Bu (insan için iyi) bir kişi için ve bir kent için aynı şeyse, kent için olanını hem elde etmek hem de korumak daha önemli ve amaca daha uygun görünüyor. Çünkü o bir tek kişi için de istenen bir şeydir, ama bir budun ve kentler için olursa daha güzel ve daha tanrısal olur."[5]

Burada dikkatimizi çeken önemli bir konu vardır: Aristoteles de tıpkı Platon gibi mutluluğun kuramsal araştırmalarla elde edilebileceğini savunmakla kalmayıp, bu araştırmaların mümkün olduğunca topluma yayılması gerektiğini düşünmektedir. İşte felsefeyi normatif bir etkinliğe dönüştüren bu iddia, özelde Ortaçağ düşünce ikliminde felsefe-din ilişkisinin bir çatışma biçiminde temayüz etmesine yol açmıştır. Bir yanda mutlak hakikatin dinde mündemiç olduğunu ve dünya hayatının ötesine uzanacak

---

[4] T. H. Irwin, "Conceptions of Happiness in the Nicomachean Ethics", in *The Oxford Handbook of Aristotle*, edited by Christopher Shields, (New York: Oxford University Press, 2012), s. 495.

[5] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 1094b, s. 8-12.

mutluluğun ancak vahiy dininde bulunduğu ve Tanrı'nın emir ve yasaklarına uymakla elde edilebileceğini savunan din adamlarının iddiası; diğer yanda ise filozofların kişiyi mutluluğa götürecek olan hakikatin Platon ve Aristoteles'in önerdiği yolda ancak mantık (organon) aracılığıyla ve *teori* hayatı ile elde edilebileceği görüşü.

Şunu belirtmek gerekir ki, böyle bir ayrım yaparak problemi yüzeysel biçimde çözümlemek ne kadar kolaysa, işin ayrıntılarına indikçe ve özelde İslam dünyasına uyarlayınca, filozoflarla din bilginlerini (ulemâ) iki karşıt kutba yerleştirmenin o ölçüde zor olduğu görülecektir. Nitekim Arapça *âlim* (çoğulu: ulemâ) kavramının içeleminde, Batı dillerindeki *priest* (din adamı) kavramının içeleminden farklı olarak, bir ruhbanlık özelliği yoktur. *Ulemâ*, dinî kaynaklar konusunda son derece yetkin bilgi sahibi kişiyi temsil eder. Ancak ne dini tekeline alır ne de dinî kaynakları. Ayrıca *ulemâ* sadece dinle ilgili bilgi sahibi olmakla temayüz etmeyip, aynı zamanda ve hatta daha güçlü bir biçimde dünyevî olayları da gözlemleyen ve İslam toplumunda ortaya çıkan etik, politik, estetik, ekonomik vb. tüm sorunları çözmeye çalışan akıl yönünden güçlü kimseye işaret eder. Hatta *ulemâ*, "peygamberin vârisleri" olarak ilim tahsil etmedeki amacı içinde yaşadıkları toplumu uyarmak ve irşat etmek olup toplumsal hareketin etkin üyeleridir ve bu yönleriyle aksiyon insanıdırlar.[6] Bu yüzden *ulemâyı* din adamı olarak yorumlayarak onların felsefe ve diğer yabancı bilimlerle ilgili görüşlerini Batı'daki Kilise'nin rolüyle eşdeğer bir tarzda değerlendirmek yanlış sonuçlara ulaşılmasına neden olacaktır. Dolayısıyla İslam dünyasında felsefe, din ve siyaset ilişkisinin Batı'dakinden çok daha farklı bir mecrada gerçekleştiğini ve bunun an-

[6] Ayrıntılı bilgi ve diğer dinlerdeki din adamlarıyla karşılaştırma için bkz. İbrahim H. Karslı, *Kutsal Kitaplara göre Din Adamı,* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), s. 44-53.

cak İslam dünyasının kendi parametreleri içinde anlaşılabileceğini söyleyebiliriz.

Öncelikle İslam dini, Yahudi ve Hıristiyan tek tanrıcılığını sürdürmekle birlikte gerek ortaya çıkış koşulları ve gerekse yayılışı bakımından farklı özelliklere sahiptir. Bu özelliklerin başında ise doğuşundan itibaren kılıç ile kalem arasında bütünleyici bir ilişkinin olması gelir. Nitekim "Oku!" emriyle başlayan yayılış sürecinde İslam, sadece bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda bir devlet olarak temayüz etmiştir. Dolayısıyla devlet olmanın gerekliliklerı ile inancın gerekliliklerinin birbiriyle iç içe geçtiği bir hukuksal ve siyasal sistem geliştirmiştir. Bu yüzden Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretiyle kurulan İslam devleti, egemenlik, hükümet, kavmiyet ve kavmiyetçilik, ırk, zenginlik ve yoksulluk, saygınlık gibi devlet yönetimini nitelikçe belirleyen kavramlarla hesaplaşmak durumunda kalmış, ayrıca vergi (zekat), savaş açma ve savunma (cihad), miras, ceza gibi devletin hukuksal yapısını belirleyen olgulara ilişkin hükümler koymuştur.

Bu yönüyle İslam, bir yandan Müslüman toplumun siyasal bağımsızlığını öngörürken, diğer yandan da Allah'ın dinini yeryüzüne yaymayı gerekli görmüştür. Dahası Müslümanları ilim aramak ve öğrenmekle sorumlu tutarak devletin sürekliliğini "ilim" ve "hikmet"e dayalı bir öğretim programı dâhilinde sağlamaya yönelmiştir.

Ancak "okuma"nın ve "ilim öğrenme"nin içeriği, tarihsel süreç içerisinde farklı biçimlerde doldurulmuştur. Bu bağlamda İslam'daki ilk ilmî faaliyetler daha çok geleneğin kurumsallaşması için gerekli olan epistemolojik zemini kurmakla ilgili olarak dilbilgisi (nahiv), hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm gibi *kelâmullah* olarak Kur'an metnini doğru anlamak ve sapmaları ortadan kaldırmak için geliştirilen bilimler alanında olmuştur. Bu çerçevede genelde İslam düşüncesinin temel karakteristiğini metin merkezli bir

bilme ve anlama etkinliği oluşturmuştur. İnanca ilişkin teorik çalışmalar *kelâm* ilmi aracılığıyla, iyi işler yapmaya ve kötülüklerden sakınmaya ilişkin pratik etkinlikler ise *fıkıh* ilmi aracılığıyla düzenlenmeye çalışılmış ve bu iki bilim dalı toplumsal/siyasal hayatın temel dinamiklerini oluşturmuştur. Metnin doğru anlaşılmasına ilişkin metodolojik farklılıklar ise bu iki alanda ekolleşmeleri doğurmuş ve her biri ayrı birer yaklaşım sergileyen *itikâdî* ve *amelî* mezhepler doğmuştur. Bununla birlikte İslam'ın kendi iç kaynaklarından hareketle oluşturulan bu epistemolojik kurumsallaşma, daha başlangıçta ve çok hızlı bir biçimde gerçekleşen fetih hareketleri sonucu, Batı'da Afrika'nın kuzeyinde yer alan İspanya, Doğu'da ise Hindistan sınırlarına kadar genişleyen İslam devletinde siyasal birliğin kurulması açısından yeterli olmamıştır.

Nitekim *siyaset/imamet* alanında baş gösteren ilk ihtilaflar, hemen akabinde inanç alanında da bölünmeye ve karşıt görüşleri sapkınlıkla (bidat ya da küfür) suçlamalarına yol açmıştır.[7] Mevcut yönetime karşı ortaya çıkan muhalif hareketlerin doğuşu da, bu konuda, yani siyasî liderin kim olması gerektiği ve onun aldığı kararlarda şeriat hükmünün dışına çıkıp çıkmadığının tartışılmasında kendisini göstermiştir. Bu yüzden İslam mezhep ve fırkalarının başlangıçta siyasal bir amaca dayanmakla birlikte sonradan dine yöneldiği ve dini siyasal amaçlarla kullandığı ya da dinî bir temele dayanmakla birlikte kaçınılmaz olarak siyasette de rol oynamaya başladığı söylenebilir.[8]

---

[7] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, haz. Emir Ali Menhâ, Ali Hasan Fâûr, (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2001), s. 23, 31.

[8] Ayrıntılı Bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığralı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri* (İstanbul: Şato Yayınları, 2001), 4-49; Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vacdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayınları, 1990), s. 23.