

CİLT 3

YAZ 1416/1995

SAYI 2



# İSLÂMÎ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

inkılâb

# Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni (II)\*

*Mahmut Kaya\*\**

## İslâm Dünyası'nda Tercüme Hareketleri

Tarihin akışı içinde çeşitli dönemlerde bilim ve düşünce hayatında görülen gelişme ve atılımların temelinde, farklı kültürlerle kurulan ilişkinin ve bu arada tercüme olayının büyük payı vardır. İşte fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında müslümanlar Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle tanışınca, salt fikrî ve ilmî sâikler yanında egemenliklerini pekiştirmek için en azından onların sahip olduğu bilgi birikimini elde etmenin ve böylece güç ve zaaf noktalarını keşfetmenin kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğunu anladılar. Diğer yandan bu farklı kültürlerle aralarında ortaya çıkan bazı teolojik sürtüşme ve tartışmalarda müslümanlar, kendi inanç ve düşüncelerini sistemli bir şekilde savunmak ve İslâm'ın üstünlüğünü kanıtlamak zorundaydılar. Bu gibi sebeplerden ötürü eski dünyanın ilim ve düşünce ürünlerini Arapça'ya çevirmenin gerekli olduğu ortaya çıktı. Bu amaçla VIII. yüzyıldan itibaren bazı kimselerin özel merakı ve İslâm halifelerinin şahsî teşebbüsleriyle tercüme faaliyeti başladı. Emevî prenslerinden Hâlid b. Yezîd (ö. 85/704 [?]) bu konuda ilk teşebbüste bulunarak İskenderiyeli birer rahip olan Staphon ile Marianos'a tıp, astronomi ve kimyaya dair Grekçe ve Koptça'dan bazı eserleri tercüme ettirdi. Emevî halifelerinden Mervan b. Hakem (ö. 684-685) ve Ömer b. Abdülaziz (ö. 720) dönemlerinde tercüme edilen eserler

\* Makalenin birinci bölümü için bkz., *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 2, Sayı 3 (Güz 1415/1994), ss. 9-14.

\*\* Mahmut Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümü Türk-İslâm Düşüncesi Tarihi Ana Bilim Dalı Başkanı ve İslâm Araştırmaları Merkezi müdürüdür.

toplumun ihtiyacı olan tıpla sınırlı kalırken, Abbâsî halifesi Mansûr bu hareketin alanını genişletti ve ona büyük bir ivme kazandırdı. Meselâ aslen İranlı olan kendi kâtibi Abdullah b. Mukaffa'a Aristo'nun *Organon* adlı mantık külliyatının ilk üç kitabı ile Porphyrius'un (Furfûriyûs) *Eisagoge'sini* (İsâgûcî); İran tarih ve kültürüne ait *Pendnâme*, *Hudayîname*, *Kelile ve Dimne*'yi Farsça'dan Arapça'ya tercüme ettirdi. Yine bu dönemde Batlamyus'un *Sintaksis'i el-Mecisti*, Öklid'in *Elemento Geometricae'si de Usûlü'l-hendese* adıyla tercüme edilmişti. Öte yandan Hintli bir seyyahın beraberinde Bağdat'a getirdiği matematik ve astronomi ile ilgili iki kitabın da tercüme edilmesiyle müslümanlar Hint rakamlarıyla tanışmış oldu. Cündişâpûr tıp okulundan yetişen Buhtîşû ve onun soyundan gelen bazı hekimler ise tıba dair eserleri tercüme ediyorlardı. Hârûnürreşîd döneminde de aynı hızla devam eden bu çalışmalar halife Me'mûn tarafından Beytülhikme adıyla resmî bir kuruma kavuşturulmuştur (830). Mansur döneminden beri Hizânetülhikme adıyla anılan bu saray kütüphanesi, zaman içinde ihtiyaca göre genişletilmişse de Me'mûn buraya yeni bir hüviyet kazandırmak amacıyla büyük paralar ayırmış; Bizans'a gönderdiği kültür elçileri ve özel kanallarla temin edilen kitaplarla zenginleştirilen Beytülhikme Ortaçağ'ın en büyük araştırma merkezi ve bir ilimler akademisi hüviyeti kazanmıştı. Kaynaklardan anlaşıldığına göre ilk dönemlerde bir tercüme bürosu ve bir kütüphane olarak kurulan bu yer, giderek fizikî ve fonksiyonel açıdan gelişip genişlemiş, özellikle felsefî ve müsbet ilimlerin araştırıldığı bir merkez ve bir eğitim kurumu hâline gelmişti. İbnü'n-Nedîm'in tesbitine göre burada Grekçe'den Süryânîce'ye, ondan da Arapça'ya veya doğrudan Grekçe'den Arapça'ya tercüme yapanların sayısı kırk yediyi buluyordu. Farsça'dan tercüme yapanlar on altı, Sanskritçe'den tercüme yapanlar ise üç kişi idi. Ayrıca Nabatî dilinden tercüme yapanlar da vardı (bkz. *el-Fihrist*, ss. 340-342). Yaklaşık üçyüz yıl süren bu tercüme faaliyeti sonunda seksen kadar âlim ve filozofun birçok eseri Arapça'ya çevrildi. Bu alandaki çalışmalar kısa zamanda feyizli ürünlerini vererek müslümanlar arasından büyük bilginler, filozoflar, kâşif ve mucitler yetiştirmiştir.

## Felsefî Akımlar

### 1. Dehriyye

İslâm düşünce ve kültürünün yabancı kültürlerle bu şekilde tanışmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak İslâm toplumunda fikrî birçok fraksiyon ve çeşitli felsefî ekoller ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, varlığın ezelf olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan *Dehriyye*'dir. "Başlangıcı ve sonu olmayan zaman" anlamına gelen dehr kelimesine nisbetinden dolayı bu adla anılan dehriyye, materyalist ve ateist bir dünya görüşünü benimseyen felsefe akımının ismi

olduğu gibi, hangi ekolden olursa olsun, genellikle İslâm toplumunda ortaya çıkan ilhad hareketlerini de ifade etmektedir. Bu terim adını Kur'an-ı Kerim'deki "Dediler ki, hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman (dehr) helâk eder" (Câsiye sûresi, 45: 24) meâlindeki âyetten almıştır. Bu durum, İslâm öncesi Arap toplumunun bazı kesimleri arasında dehriyye anlamında ateist bir dünya görüşüne sahip olanların bulunduğunu göstermektedir.

VIII. yüzyıldan itibaren varlığını hissettiren bu akıma, daha çok içten içe manişeyist inançları yaşatmak isteyen eski İran kültürüne bağlı entellektüeller (kâtipler), peygamberliği red konusunda Brahmanizmin etkisinde kalan bazı çevreler ile Grek materyalizmine ilgi duyan tabipler ve bilginler arasında rastlanmaktadır. İslâm düşünce tarihinde bu materyalist felsefe akımının temsilcisi olarak kabul edilen İbnü'r-Râvendî (ö. 910) *Kitabü't-Tâc ve ez-Zümürüd* adlı eserlerinde âlemin ezelliliğini ve maddî kâinatın ötesinde mânevî hiçbir varlığın bulunmadığını savunmuş; peygamberliği ve mucizeleri inkâr ederek aklın dışında başka rehberlere gerek bulunmadığını, vâdetlerin ise mânasız alışkanlıklardan başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Kelâmcılar ve meşşâî filozoflarca şiddetle eleştirilen bu inkârcı görüş, İslâm toplumunun dayandığı topyekün değerler sistemini reddettiği için bir gelenek kuramamıştır.

Ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm toplumunun Batı kültürüyle yakın temasa geçmesi ve pozitivist felsefeyle tanışması sonucu bir kısım aydınlar arasında gelişip yaygınlık kazanan materyalist ve ateist fikirler bu toplumun inanç ve değerler sistemini sarsmada hayli etkili olmuştur. Ne var ki; İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra modern bilime yöneltilen şiddetli eleştiriler ve doksanlı yıllardan itibaren komünizmin çökmesi sonucu din yükselen bir değer olarak ortaya çıkınca materyalist felsefe de gücünden çok şey kaybetmiştir.

## 2. Tabiat Felsefesi

Yine bu dönemde ortaya çıkan düşünce akımlarından biri de tabiat felsefesidir. Bu akımın gelişmesinde çok farklı bilim ve kültür çevrelerinin etkin olduğu gözlenmektedir. Her şeyden önce Kur'an-ı Kerim, pek çok âyette Allah'ın kudret ve azametini anlamak için kâinattaki organik ve inorganik varlıklar üzerinde düşünmeyi, araştırmayı ve böylece varlığı daha derinden kavrayarak onun incelik ve özelliklerine vâkıf olmayı tavsiye etmektedir (Meselâ bkz. Âl-i İmrân, 3: 191; Yunus, 10: 101; Rûm, 30: 50; Târik, 85: 5; Gâsiye, 88: 17-20). Hz. Peygamber de hadislerinde varlık ve varlıkta meydana gelen olaylar üzerinde düşünmeyi öğütlemektedir. Şüphesiz inanan insanları düşünme ve araştırma yönünde motive eden bu durum, kısa zamanda etkisini göstererek İslâm toplumunda tabiat ilimleri alanında geniş araştırmaların başlamasını sağlamıştı. Nitekim ünlü düşünür Câhiz'e *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserini kaleme alma fikrini ilham eden şey,

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı sûrelerin sığır, balarısı, karınca, örümcek ve fil gibi hayvan adlarıyla anılmalarıydı. Ona göre astronomi ve onun dayandığı matematik alanındaki hızlı gelişmenin sebebi de "Güneşi ışıklı, ayı da parlak kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona (aya) birtakım menziller takdir eden O'dur..." (Yunus, 10: 5) meâlindeki âyettir (bkz. Câhiz, I, 47). Hiç şüphesiz İslâm'da önemli bir ibadet olan namaz vakitlerinin tayininin, dinen kutsal sayılan mevsim ve günlerin tesbitinin bu gelişmede rolü olduğu gibi, günlük hayatı kolaylaştırma ve düzene koyma fikrinin de önemli payı vardı.

Bütün bunların yanısıra Öklid, Batlamyus, Hipokrat ve Galen'den yapılan tercümelemlerin, Aristo'nun tabiat ilimleri alanına giren sekiz eserinin (bkz. M. Kaya, ss. 128-132) yeni Pisagorcu eserler ile Plutarkhos'a mal edilen ve Kustâ b. Lûkâ tarafından Arapça'ya çevrilen *el-Ârâü't-tabüyye* adlı kitabın da bu felsefenin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur.

İşte hazırlayıcı böyle bir ortamdan sonra tabiat alanının nasıl bir alan olduğunu, organik ve inorganik varlıklar arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu; yine tabii varlıklar arasında görülen sebep-sonuç ilişkisini belirleyen prensibin ne olduğunu araştıran, irdeleyen bir tabiat felsefesi akımı doğdu. Tabiatdaki her türlü oluşum, değişim ve gelişimi teorik düzeyde temellendirmeye çalışan bu kadro içindeki düşünürlerin başta tıp, kimya, astronomi ve matematik olmak üzere çeşitli pozitif bilim dallarında birer otorite olduklarında kuşku yoktur. Ne var ki, literatürde sadece Câbir b. Hayyân ile Ebû Bekir er-Râzî (ö. 925)'nin naturalist sistemlerinden söz edilmektedir. Bunlardan ilki İslâm kimyasının kurucusu olarak tanınır. Maddî kâinatın sırlarla dolu olduğunu, bunu anlamanın yolunun da kimyasal analizlerden geçtiğini savunan Câbir, ehil olmayanların istismarını önlemek için sistemini mistik, gizemli bir dille anlatmayı tercih etti. Câbir, madde'nin temel yapısının "felsefe taşı" (el-hacerü'l-felsefi)'nin keşfi ile çözüleceğine inanıyordu ve bununla belki de atomu kastediyordu. Yazdığı yüzlerce eserden günümüze intikal edenlerin sayısı çok azdır. İkincisi ise Ortaçağ İslâm dünyasında yetişen en ünlü hekim, tabiat felsefesi akımının kurucusu ve en başarılı temsilcisi olarak bilinmektedir. Ontik varlığın meydana gelişini "beş ezeli ilke" adını verdiği Yaratıcı (Tanrı), Nefis (ruh), Heyûla (madde), Halâ' (mekân) ve Dehr (zaman) kavramlarıyla açıklayan filozof, Aristo'nun tabiatdaki her türlü oluş ve bozuluşu (kevn ve fesad) dört unsur ve onun sahip olduğu dört özellik (tabiat) açıklayan statik madde anlayışına karşılık, maddenin kendi yapısı gereği dinamik olarak hareket etme gücüne sahip olduğunu savundu ve bu konudaki düşüncelerini *İnne li'l-cismi hareke min zâtihi ve inne'l-hareke ma'lûme* adlı eserinde temellendirmeye çalıştı. Eğer İslâm bilim ve düşünce tarihinde Aristo'nun görüşünü değil de Râzî'nin atomizmini temel alan bir tabiat felsefesi benimsenmiş olsaydı, elbetteki bilimdeki gelişmeler çok farklı olacaktı. Bununla birlikte o, yara-

tan bir Tanrı'nın varlığını kabul ettiği halde dine ve peygamberlere gerek olmadığını söyleyerek İslâm dünyasında deist görüşü savunan bir filozof olarak tanındı ve bu yüzden de gelenek kuramadı. Kaleme aldığı eserlerin sayısı ikiyüz otuz bulduğu halde günümüze daha çok tıp, kimya ve ahlâkla ilgili olanlar gelebilirdi (bkz. *Felsefe Arkivi*, sayı 26, ss. 227-232 ve sayı 27, ss. 191-201).

### 3. Meşşâlik

İslâm düşünce tarihinde en geniş kadro ve en yaygın etkiye sahip olan akım hiç şüphesiz meşşâliktir. Aristo doktrinini temel alan ve öncelikle Kindî, Fârâbî, İbn Sîna, İbn Rüşd gibi dünyaca ünlü filozoflar tarafından temsil edilen bu akımın kendi içinde de farklı fraksiyonlar oluşturacak kadar geniş ve zengin bir kadroya sahip olduğu gözlenmektedir. Ne var ki bunlar, Aristo'nun Arapça'ya çevrilen yirmi üç eserinin yanı sıra, İskenderiye okuluna bağlı Yeni-Eflâtuncu yorumcuların şerhlerini de tanımışlardı. Ayrıca, Aristo ile bir ilişkisi bulunmadığı halde ona mal edilen bazı sahte eserlerin varlığı da söz konusuydu. Bunların en meşhuru Yeni-Eflâtunculuğun kurucusu olan Plotinus'un *Enneades* adlı eserinin IV-VI. bölümlerinin Arapça'ya *Esûlûcyâ* veya *Kitâbü'r-Rubûbiyye* adıyla çevrilmiş olanıdır. Bu, Aristo'nun teoloji alanındaki bir eseri olarak yaygın bir şöhrete sahipti (Kaya, ss. 282-303). Bunlardan başka Arapça'ya çevrilen yedi eseriyle Eflatun felsefesini de biliyorlardı. Bu sebeplerden ötürü -İbni Rüşd ayrı tutulacak olursa- İslâm felsefesinde hiçbir zaman saf Aristoculuk anlamında bir meşşâlikten söz etmek mümkün değildir. Kindî'den İbn Rüşd'e kadar yaklaşık beşyüz yıl devam eden bu süreçte, felsefe sistemleri arasında önemli farklar bulunsa da bu filozofların meşşâlik adıyla bir ekol oluşturmalarını sağlayan bazı ortak görüşlerinden sözedilebilir.

- a) Meşşâî filozoflar felsefî doktrinlerini temellendirmede ve bilimsel araştırmalarında Aristo mantığını bir yöntem olarak kullanmışlar; onun sekiz kiptan oluşan *Organon* adlı mantık külliyyatının her bölümünü şerh ve tefsir ederek, özet hale getirerek âdeta anlaşılmadık bir mesele bırakmamışlardır. Ayrıca mantığın her bölümüyle ilgili bağımsız eserler kaleme alarak kendilerinin de birer mantıkçı olduklarını ortaya koymuşlardır.
- b) Bu filozoflar gerek ontik varlığın yorumunda, gerekse öteki felsefî problemlerin çözümünde her şeyden çok akla öncelik tanıdıkları için rasyonalisttirler. Vahyi kabul etmekle birlikte *akıl* ile *nas* arasında bir çelişki söz konusu olduğunda akılı tercih, nassı ise te'vil ederler. Teist felsefenin en başarılı örneğini veren bu filozofların en belirgin ortak özelliklerinden biri, din ile felsefeyi bir ortak paydada toplayarak *akıl* ile *nakli* (nass) uzlaştırmaktır.
- c) Kindî ve İbn Rüşd hariç bunlar, dinî akidedeki âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğu fikrine karşı kozmik varlığın meydana gelişini *sudûr* (emana-

tion) teorisiyle açıklarlar veya iyimser bir yaklaşımla yaratmayı ezelde vuku bulan bir feyiz şeklinde yorumlarlar.

- d) Meşşâîler, sınırlı-sonlu bir evren anlayışına sahiptir. Bu yüzden bütünüyle evrenin dolu olduğunu ve boşluğa yer olmadığını savunarak bu konudaki atomist görüşü reddederler.
- e) Bu filozoflar, Aristo'dan gelen bir anlayışla, insanın sahip olduğu psikolojik aklın çalışmasını ontolojik bir değer olarak kabul edilen fa'âl aklın etkisine bağlarlar. Böylece rasyonel bilginin irrasyonel bir kaynaktan geldiğini söyleyerek bu konuda sezgiciliğin kapısını aralamış olurlar.
- f) Felsefe tarihinde ilk defa meşşâîler nübüvveti bir felsefe problemi olarak rasyonel açıdan temellendirmeye çalıştıkları için felsefeye yeni bir boyut kazandırmışlardır. Dolayısıyla onlara göre vahiy güvenilir bir bilgi kaynağıdır.
- g) Meşşâîler eski Doğu düşüncesini tanıyorlardı. Bunun yanı sıra tercüme kanalıyla Sokrat öncesi ve sonrasında antik Yunan'da ortaya çıkan çeşitli felsefe akımlarını tanıma imkânına da sahiptiler. İskenderiye okulu vasıtasıyla kendilerine intikal eden antik ve helenistik düşünce ürünlerini adı geçen okulun yorumlarıyla birlikte tanıdıklarından felsefî doktrinleri yer yer eklektik unsurlar taşır.
- h) Fârâbî ve İbn Sîna, Aristo gibi ruhun bedenle birlikte ortaya çıktığını savunurken, ölümden sonra ruhun varlığını devam ettirmesi hususunda ondan ayrılırlar. Çünkü ölümden sonra ruhun ne olacağı konusu Aristo felsefesinde pek belli değildir.
- i) Kindî, Âmirî ve İbn Rüşd gibi filozoflar istisna edilecek olursa, meşşâîler ahiret hayatının ruhânî olduğuna inanırlar.
- ı) Meşşâîlerin ahlâk felsefesinin temelini mutluluk anlayışı oluşturmaktadır. Bu yüzden hayata ve olaylara bakışlarında iyimserdirler. Onlara göre genel varlık planında hâkim olan değer iyiliktir (*hayr*), kötülük (*şer*) ise cüz'î ve ârizîdir.
- j) Terminoloji, yöntem ve sistem olarak Aristo'yu temel alan meşşâîler, özellikle metafiziğin ana meselelerinden olan ilâhiyyat, nübüvvet ve meâd (eskatoloji) konularında büsbütün ondan ayrılmışlardır.

İslâm dünyasında meşşâîliğin etkisi XIII. yüzyıldan itibaren kelâmcıların leh ve aleyhteki görüşleriyle birlikte onların eserlerinde, özellikle Gazzâlî'nin meşşâîleri eleştirdiği *Tehâfütü'l-felâsife* adlı ünlü eseri ile, buna karşı meşşâîliği savunan İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde ve XV. yüzyılda Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine "tehafüt" tartışmalarını yeniden gündeme getiren

Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 1488) ile Alâeddin Ali et-Tûsî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'leri) -ki Tûsî'nin eseri *ez-Zahîre (ez-Zuhr)* adıyla da anılır- ve XVI. yüzyılda Hocazâde'nin eserine bir hâşiye yazan İbn Kemal'in çalışmasıyla devam etmiştir. Ayrıca İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserleri kanalıyla da İslâm uleması her dönemde meşşâf felsefeyle olan ilişkilerini sürdürmüştür.

#### 4. İhvân-ı Safâ

X. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde İslâm toplumunda İhvân-ı Safâ (temizlik kardeşleri) adlı yeni bir felsefî hareketin ortaya çıktığı görülmektedir. Basra merkezli gizli ve siyasî emeller taşıyan bu hareketin gerçek amacının ne olduğu bu güne kadar tam olarak ortaya konulmuş değilse de Batınî-İsmailî eğilimler taşıdığına şüphe yoktur. Düşüncelerini dört bölüm halinde elli bir risaleden oluşan *Resâilü İhvânî's-Safâ* adlı felsefe ve ilimler ansiklopedisi mahiyetindeki eserde toplayan İhvân, her ne kadar isimlerini saklı tutmakta titizlik göstermişlerse de müellif, belki de baş redaktör olarak bu kadro Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'ser el-Büstî, Ebü'l-Hasan Ali b. Harun ez-Zencânî, Ebû Ahmed Muhammed el-Mihricânî ve el-Alevî ile Zeyd b. Rifâa'dan oluşmaktaydı (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, II, 4).

Dinin cehaletle kirlendiğini, ona bâtil ve sapık fikirler karıştırıldığını iddia ederek yola çıkan İhvân, bunu temizlemenin ancak felsefe ile mümkün olacağını, bunun için de İslâm şeriatının Yunan felsefesiyle uzlaştırılması gerektiğini savunuyordu (*a.g.e.*, II, 5). İnsanlığın huzur ve mutluluğunu felsefeleşmiş bir dinde gören bu topluluk, eklektik sistemleri gereği bütün din ve milletlerin manevî ve ilmî mirasını bir araya toplamak istiyordu. Onlara göre şeriatın zâhiri cahil ve zayıf ruhlu avam için, batını ise yüksek derecede bilgi ve irfan sahipleri içindir. Bu yüzden bilgiyle aydınlanmak ve teorik ilimler alanında belli bir düzeye gelmek şarttır (*a.g.e.*, II, 19-20).

İlimleri matematik, fizik ve metafizik şeklinde üç ana grupta tasnif eden İhvân, kendi dönemlerindeki bütün ilimleri kolay bir üslupla vulgarize ederken Gnostik mülâhazaları daima ön planda tutmuştur. Bununla birlikte harf ve sayılar sembolizmini kullanarak bilgiye bir derinlik veya sihrî birtakım anlamlar yüklemek onların her zaman başvurdukları bir yöntemdir. Matematikte, Batınîlikten gelen bir anlayışla, sayılar mistisizmine varan Yeni Pisagorculuk hâkimken, mantıkta Aristocudurlar. Ontik varlığın meydana gelişi Fârâbî'de olduğu gibi sudûr teorisıyla açıklanır. Burada da Allah ile maddî kâinat arasında fa'al akıl aracılık görevi üstlenmiştir. Bu yüzden ay-altı âlemle ay-üstü âlem arasında hareketli hiyerarşik bir sistem mevcuttur.

İhvân'ın tabiat felsefesi de sistemlerinin bütününde görülen eklektisizmi yansıtmakla birlikte genellikle Aristo'nun tabiat ilimleri alanındaki eserlerinin te-



mel alındığı müşahede edilmektedir. Ahlâk felsefeleri ise, nefis tezkiye ve terbiyesini esas alan mistik karakterli bir ahlâk anlayışından ibarettir.

Rasyonel düşüncenin yanında birtakım hurafelere de yer veren, nasları keyfî bir şekilde batınî te'villere tâbi tutan bu ansiklopedist felsefe akımı, her dönemde batınî eğilimler taşıyan sûfî ve yarı-aydın çevrelerin ilgisini çekmeye devam etmişse de İslâm düşünce ve biliminin gelişmesine olumlu katkıda bulunduğu söylenemez.

### 5. İşrakîlik

XII. yüzyılın sonlarına doğru İslâm düşünce tarihinde meşşâîliğe karşı İşrakîlik adıyla yeni bir felsefe akımının doğduğu görülmektedir. el-Maktûl lakabıyla tanınan Şihabüddin Yahya es-Sühreverdî (ö. 1191), gerçek bilgiye ancak mistik tecrübe yöntemiyle ulaşılacağını, bu konuda mantıkî kanıtlama ve çıkarımların geçersiz olduğunu savunuyordu.

Sühreverdî'nin eserleri incelendiğinde görülür ki, meşşâî filozofların Aristo ile olan ilişkileri ne ise işrak filozofunun *Eflâtun* felsefesiyle ilişkisi de aynı düzeydedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sının sonunda yer alan ve onun tasavvufî eğilimlerini yansıtan "makâmâtü'l-ârifîn" bölümü ile İbn Tufeyl'in aynı mahiyetteki düşüncelerini içeren ve allegorik bir tarzda kaleme alınan *Hay b. Yakzân* adlı eseri de Sühreverdî'nin kaynakları arasında sayılmaktadır. Bu konuda eski İran hikmeti (*irfan*) ile Hermetik gnostizmin de bu felsefenin şekillenmesinde pay sahibi olduğu gözardı edilmemelidir.

Filozofun temel eseri sayılan *Hikmetü'l-ışrâk*'ta rasyonel bilgi kanalıyla hakikata ulaşmanın imkânsızlığı savunulmakta, insanın ancak derûnî tecrübe ve mükâşefe yoluyla iç aydınlığına (*ışrâk*) ereceği, nihayet giderek artan bir ilâhî feyiz ve ilham sayesinde aracısız olarak hakikatle yüzyüze gelinebileceği anlatılmaktadır. Hatta Sühreverdî, uzun zaman uğraştığı halde bir türlü çözemediği bu bilgi problemini, gece uyukladığı bir sırada imdadına yetişen Aristo'nun yardımıyla çözer. Grek filozofu ona, çözümü objektif varlıklarda değil, kendi sübjektif dünyasında aramasını, yani özüne dönmesini tavsiye eder. Ayrıca İslâm filozofu olarak bilinenlerden hiçbirisinin hakikat bilgisine (zuhûrî bilgi) ulaşamadığını, bunu ancak Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl et-Tüsterî ve benzeri mutasavvıfların başardığını, gerçek anlamda hakîm ve filozofun da bunlar olduğunu Aristo'ya söyler (*et-Telvîhât*, ss. 70-74). Böylece Sühreverdî, kendi işrakî fikirlerini, sistemini eleştirdiği ve rasyonalist bir filozof olan Aristo'ya tasdik ettirirken, ortaya çıkan çelişkiyi görmezlikten gelir. Zira bu noktada onun için önemli olan, felsefeyle tasavvufu özleştirmek veya gerçek felsefenin derûnî sezgiye ve teemmüle dayanan tasavvuf olduğunu vurgulamaktır.

Ontik varlığın yorumu ise Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr teorisindeki hiyerarşik sistemle açıklanır; şu farkla ki oradaki "akıllar"ın yerini işrâkîlikte "nurlar" almıştır. Mahiyetçe son derece açık ve belirgin olduğundan dolayı tarif edilemeyen nur (ışık), bütün eşyaya nüfuz eden bir hakikat olması itibarıyla maddî ve mânevî her çeşit varlığın terkinde bulunmaktadır. Varlığın zirvesinde Tanrı'ya tekabül eden ve "Nurlar Nuru", "Kutsal Nur" diye nitelenen bir nur bulunur. Biricik ve zorunlu olan bu nurdan sudûr yöntemiyle aşağı düzeydeki nurlar (varlıklar) meydana gelmektedir.

Nur nazariyesini temel alan işrâkîliğin felsefeyle olan ilişkisi, tasavvufun kelâmla olan yakınlığı gibidir. Daha doğrusu o, geleneksel ve akademik felsefe-ye biraz uzak düştüğünden "teosofi" olarak telakki edilmektedir.

İşrâkîlik, mistik zevk ve duyguları esas aldığı için Şark'ın ruhuna uygun düşmekteydi. Bu yüzden başta İran ve Hindistan olmak üzere İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde varlığını bugüne kadar sürdürmüştür. Sühreverdî'nin ölümünden sonra onun fikirleri Şehrezûrî, Kutbüddin-i Şîrâzî, Celâleddin ed-Devvânî ve Molla Sadra tarafından devam ettirilmiştir. Özellikle sonuncusu, ansiklopedik mahiyetteki *el-Esfârü'l-erbaa* adlı eserinde yer yer üstadını da eleştirerek bu akıma yeni bir yön ve dinamizm kazandırmıştır.

### 6. Bağımsız Düşünürler

İslâm düşünce tarihinde, yukarıda özet halinde sunulan felsefe akımlarından başka, hiçbir akıma bağlı olmayan, fakat ortaya koyduğu son derece dikkate değer fikirleriyle "bağımsız filozof" denebilecek birçok düşünce adamı vardır. Hiç şüphesiz bunların başında, genel anlamda felsefeye, özel olarak da meşşâilîğe karşı yönelttiği tutarlı eleştirileriyle tanınan ünlü İmam Gazzâlî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gelmektedir. Bu arada bilim felsefecisi olarak nitelenebilecek Ebû Reyhan el-Bîrûnî ve İbnü'l-Heysem'in yanı sıra tarih felsefecisi İbn Haldûn'u da anmak gerekir. Ayrıca felsefe ve kelâma ait problemlerin bir arada işlenmeye başlandığı, Gazzâlî'den itibaren gelişip Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Adudüddîn el-Îcî, Sa'deddin et-Teftâzânî ve Celâleddin ed-Devvânî gibi "müteahhirin" kelâmcılarının eserlerinde en olgun örneklerine rastlanan bu dönem XX. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. İşte son yedi yüzyıllık dönemde İslâm felsefesi, çoğunlukla bu kelâmcı filozoflar kanalıyla kesintiye uğramadan süregelmiştir. Bu dönemde yetişen düşünürlerin ne kadar başarılı oldukları, filozof olarak nitelendirilen Batı skolastikleriyle karşılaştırıldıklarında daha iyi anlaşılacaktır. Henüz bâkir sayılan bu dönem, araştırmacılarını beklemektedir.

Burada şu hususu önemle belirtmek gerekir ki, anılan yüzyıllar (XIII-XX) arasında felsefeyle bir arada yürütülen kelâm, esas itibarıyla Eş'arî-Mâtürîdî bir çizgi izliyorsa da Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesi, aralarında hoca-

talebe ilişkisi bulunan Sadreddin Konevî, Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Molla Lûtî ve İbn Kemâl gibi ünlü müderrisler kanalıyla Osmanlı ilim ve kültür muhiti-nde yaygın haldeydi. Öte yandan eserleri uzun yıllar boyunca medreselerde okutulan ve işrâkî eğilimler taşıyan Celâleddin ed-Devvânî gibi müellifler vasıtasıyla da işrâkîlik aynı çevrelerce yakından tanınıyor; bu felsefeye yeni boyutlar katarak geliştiren Sadreddin eş-Şîrâzî ve talebeleri sayesinde ise İran'da en hâkim düşünce olarak varlığını devam ettiriyordu. Bu sebeplerden ötürü felsefe ve kelâmın kısmen işrâkî-tasavvufî motifler taşıdığı rahatlıkla söylenebilmektedir. İşte XIX. yüzyılın sonlarına yaklaşırken İslâm düşüncesi böyle bir genel görünüm arz etmekteydi.

### İslâm Felsefesinin Batı'ya Tesirleri

Bilinen tarihî bir gerçektir ki, Ortaçağ Avrupası bir yandan Haçlı seferleri, diğer yandan ikiyüz elli yıl süren Sicilya ve yediyüz yıl devam eden Endülüs İslâm devletleri kanalıyla İslâm medeniyetini tanıma imkânına kavuştuktan sonra, bu medeniyetin temelini oluşturan bilim ve felsefeye karşı şiddetli bir iştiyak duymaktaydı. Bu amaçla İslâm bilim ve felsefesinin klasik dönemine (VIII-XIII) ait literatürün önemli bir kısmı X. yüzyıldan itibaren Sicilya ve Endülüs yoluyla Batı'ya intikal etmeye başladı. Rahiplerin öncülüğünde Leon, Reims, Chartres ve Paris gibi ünlü katedral okullarında başlayan bu hareket gelişerek devam etmiş, sonra söz konusu okullar, XIII. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlayan Batı üniversitelerinin çekirdeğini oluşturmuştur. Özellikle üç yıl Endülüs'te kalarak İslâm ilim, düşünce ve eğitim kurumlarını yakından tanıma imkânını bulan Gerbert, II. Sylvestre adıyla Papa olunca, âdeta Latin dünyasının kaderi değişmişti. Adı geçen papanın teşvik ve desteğiyle İtalya ve Güney Fransa başta olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinden çok sayıda öğrenci felsefe, tıp, matematik ve astronomi tahsili görmek üzere Endülüs'e gidiyordu. O günün Avrupasında son derece orijinal sayılan bilgilerle donanmış olan bu öğrenciler, ülkelerine, ileride kurulacak üniversiteler için birer profesör adayı olarak dönüyorlardı (Hitti, ss. 672-675).

Şüphesiz Batı'nın uyanışını sağlayan en önemli etken Arapça'dan yapılan tercümelemdir. Müslümanlarla bir arada yaşayan Yahudiler, İbranice'den başka Arapça ve Latince de bildiklerinden İslâm ilim ve düşünce ürünlerinin Batı'ya intikalinde bir katalizör vazifesi görmüşlerdir. Bazan Arapça metinler önce İbranice'ye, oradan da Latince'ye, bazan da doğrudan Latince'ye çevriliyordu. Tercümesi başarılı bulunmayan eser, zaman içinde yeniden tercüme ediliyor ve bu yüzden aynı eserin birden fazla çevirisine rastlamak mümkün oluyordu. İki yüz yıl devam eden bu olayda Tuleytula (Toledo), Kurtuba (Cordova), Palermo, Pa-

ris, Napoli, Bolonya ve Padua gibi şehirlerde tercüme okulları veya tercüme merkezleri kurulmuştu. Bunlardan Tuleytula ile Palermo en büyük ve en verimli iki okuldu. Özellikle Tuleytula, 1085 yılında Kastella kralı VI. Alfonso tarafından alındıktan sonra burada Arapça'dan İbranice'ye veya Katalanca'ya, sonra da Latince'ye çeviri yapan mütercimler ve onların tercümelerini gözden geçirip düzelten redaktörlerden oluşmuş geniş bir kadro çalışmaktaydı. Meselâ Dominik Gundisalvi, Yahudi asıllı İbrahim b. Davud, Alman râhip Hermann ve İtalya'nın Cremona şehrinde olan Gerard bunların en ünlüleriydi. Özellikle sonuncusu doksan kadar eser tercüme etmiştir.

Sicilya'nın başşehri olan Palermo'da ise, felsefenin yanı sıra daha çok tıp alanındaki eserlerin tercüme edildiği bir okul bulunuyordu. Ada, 1091'de Normanlar'ın eline geçtikten sonra yönetim şekli ve Arapça'nın resmî dil olarak kullanılmasını uzun süre devam ettirildi. Burada Afrikalı Kostantin yetmiş kadar eserin tercümesini gerçekleştirirken, İngiliz asıllı Bath'lı Adêlard ile Michael Scot da çeşitli alanlarda tercüme yapıyorlardı. Sicilya 1194'te Alman Staufen Hanedanı'nın eline geçtikten sonra II. Frederik zamanında (1212-1250) tercüme hareketi Batı'da altın çağını yaşıyordu. Arapça bilen ve İslâm kültürüne hayran olan kral, ölümünün üstünden kısa bir zaman geçmiş bulunan İbn Rüşd'ün eserlerini temin ederek Latince'ye çevirtmişti. Ayrıca Endülüs, Mısır, Şam ve Irak bölgelerinde hüküm süren emirlere, felsefî sorular içeren mektuplar göndererek İslâm düşünürlerinin bunlara cevap vermelerini rica etmişti. Bugün o cevaplardan sadece Endülüslü büyük düşünür İbn Seb'in'in *el-Mesâilü's-Sıkkulliyye* (Sicilya Mektupları) adlı eseri elimizde mevcuttur. Böylece Ortaçağ Avrupası, İslâm filozoflarını tanıdıktan yarım asır sonra Aristo'yu tanımış, daha doğrusu Grek filozofunu, önce İslâm filozoflarının şerhleri kanalıyla öğrenmişti. Zira XII. yüzyıl sona ererken skolastikler, Aristo'nun sadece bir kaç mantık kitabıyla tanışmışlardı.

Batı'yı beşyüz yıllık uykusundan uyandıran bu olumlu gelişmelerin, bilim ahlâkı açısından bir de olumsuz yanı vardı. Şöyle ki, bir kısım mütercim ve yazarlar İslâm bilginlerinin eserlerinden yaptıkları özetlere veya seçmelere kendi imzalarını koyuyor ve eserin gerçek müellifinden bir kelimeyle de olsa söz etmiyorlardı. Bugün çağdaş bilim tarihçilerinin, kanıtlarıyla ortaya çıkardığı bu tür intihal olaylarına, ahlâkî zaafın yanında Doğu karşısında duyulan kompleksin veya dinî otoritenin tepkisinin de sebep olduğu düşünülmektedir. Bu durum, giderek öyle bir hâl almıştır ki, XVI. yüzyıldan sonra gelen Batılı yazarlar asırlarca yararlandıkları İslâm bilgin ve düşünürlerinin eserlerine en basit bir gönderme dahi bulunmamışlardır.

İslâm filozoflarına ait eserlerin Latince ve İbrânice'ye yapılan tercümelerinin tam listesi bugüne kadar çıkarılmış değildir. Bilindiği kadarıyla Kindî'nin

*Risâle fi'l-akl, Risâle fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rü'ya, Risâle fî'l-cevâhiri'l-hamse* ve *Risâle fi'l-burhâni'l-mantukî* adlı eserleri çevrilmiştir. Fârâbî'nin ilimlerin tasnifini konu alan *İhsâu'l-ulûm'u*, ilk defa Gundissalinus, sonra Cremona'lı Gerard ve üçüncü olarak gerçekleştirilen tercüme ise Avendauth'a mal edilerek yayımlanmıştır. Filozofun bilim ve metod anlayışını sergileyen bu eser, gerek İslâm, gerekse skolastik filozoflar üzerinde derin izler bırakmıştır. Onun, bilgi teorisini temellendirmek üzere kaleme aldığı *Meâni'l-akl*, mutluluk ahlâkını konu alan *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde* ve *Kitâbü'l-Hatâbe*'si de Latince'ye çevrilmiştir. Bu konuda İbn Sînâ Fârâbî'den daha şanslı gözükmektedir. Zira onun ünlü eseri *eş-Şifâ'nın* tabiiyyât (fizik), ilâhiyyât (metafizik) ve en-nefs (psikoloji) bölümlerinin tamamı Latince'ye çevrilmişti. Ayrıca mantık bölümünden iki kitap ile *en-Necât, el-İşârât ve't-tenbihât*'tan yapılan seçmeler ve bazı küçük risaleleri de tercüme edilmişti. Endülüslü filozoflardan İbn Bâcce'nin *Risâletü'l-ittisâl*'i o dönemde tercüme edilirken, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân*'ı XVII. yüzyılı beklemek durumundaydı (Medkûr, II, 169-170).

İbn Rüşd'e gelince, dine ve edebiyata ait olanların dışındaki felsefî ve ilmi eserlerinin tamamına yakını Latince'ye, önemli bir kısmı da İbranice'ye çevrilmiştir. Batılıların Averroes adıyla tanıdıkları bu filozof aynı zamanda Aristo şârihi olarak ün yapmıştı. Çünkü o, Aristo külliyyatının hepsini şerh etmiş, bunlardan temel sayılan beş tanesinin üzerine de büyük, orta ve küçük şeklinde üç tip şerh (tefsir) yazmıştı. Bunlar *Fizika, Metafizika, De Anima, De Caelo* ve *Analitika Posteriora*'dır. Eflatun'un *Devlet* diyalogu ile Porphyrius' un *Eisagoge*'si (İsâgûcî) dahil, otuz sekizi bulan bu şerhler XIII. ve XVI. yüzyıllarda iki defa Latince'ye çevrilmişti. Ayrıca din-felsefe ilişkileri konusunda Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine reddiye olarak kaleme aldığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* de XIV. yüzyılda doğrudan Arapça'dan Latince ve İbranice'ye ayrı ayrı tercüme edilmişti. Yukarıda belirtildiği üzere, İbn Rüşd külliyyatının büyük bir kısmı İbranice'ye çevrilmiştir. Bu yüzden Yahudi felsefesi önemli ölçüde İbn Rüşd damgasını taşımaktadır (Renan, I, 191 vd.; Medkûr, I, 172-173).

Bu arada İslâm meşşâîlerinin, özellikle İbn Sînâ'nın mantık, fizik, metafizik ve psikoloji alanlarındaki görüşlerinin başarılı bir özeti sayılan Gazzâlî'nin *Makâsîdü'l-felâsife* adlı eseri de Gundissalinus tarafından Latince'ye çevrilmişti. Fakat kitabın önsözü tercüme edilmediği için onun Aristo ve meşşâîlere yönelttiği şiddetli eleştirilerden skolastikler haberdar olamadı; bu yüzden o, Latin dünyasında yanlışlıkla Aristocu olarak tanındı. Her ne kadar sonradan önsözüyle birlikte yeniden çevrildiyse de bu metin herkesin eline geçmediği için onun hakkındaki yanlış kanaat devam etti. Bu eserin İbranice'ye üç ayrı tercümesi ile üzerine yapılan yedi şerhinin bulunduğu bilinmektedir. Tarih boyunca felsefeye yöneltilen en şiddetli eleştirileri içeren Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* (filozofların

tutarsızlığı) adlı kitabı ise ancak XV. yüzyılın sonlarına doğru Latince'ye çevrilmiştir.

Felsefeden başka birçok İslâm bilgininin Latince'ye çevrilen matematik, astronomi, kimya ve tıp alanındaki eserleri de dikkate alınacak olursa, rönesansın hazırlanmasında Batı'nın İslâm bilim ve felsefesine neleri borçlu olduğu daha iyi anlaşılır. Nitekim XIII. yüzyıl Avrupasında İbn Sinâcılık (Avicenneizm) ve İbn Rüşdçülük (Averroism) adıyla en yaygın iki felsefî akım bulunmaktaydı. Önde gelen her düşünürün bu akımlardan biriyle veya her ikisiyle yakın ilişkisi vardır. Mesela Siger de Brabant aşırı bir İbn Rüşd'çü olarak tanınırken Roger Bacon, İbn Sinâcıdır. Öte yandan Albertus Magnus'u okuyan birinin "İbn Sîna'yı mı okuyorum" diye tereddüte kapılması mümkündür (Medkûr, II, 178). St. Thomas ise İbn Sinâ'dan ziyade, eleştirdiği İbn Rüşd'ü âdeta adım adım izlemektedir. Şayet Thomas, filozofun din-felsefe ilişkilerini konu alan *Faslü'l-makâl* ve *Menâhicü'l-edille* adlı Latince'ye çevrilmeyen eserlerini tanıma imkânını bulmuş olsaydı bu tür haksız eleştirilerde bulunmazdı." Bir başka ifadeyle İbn Sinâcılık Eflatun, Yeni-Eflatunculuk ve St. Augustin'in etkisinde gelişen mistik eğilimli Fransisken tarikatı mensupları arasında yayılırken, İbn Rüşdçülük Paris Üniversitesi muhitince savunuluyordu. Bazı problemlere yönelttikleri eleştirilere rağmen Dominiken tarikatı bu felsefeden fazlasıyla yararlanmıştı (Renan, I, 279 vd.).

Bu iki dünyanın karşılaşması sonucunda Ortaçağ Skolastikleri, metafiziğin temel problemlerinden olan varlık, varlığın ezeliyeti veya yaratılmışlığı, varlık-mahiyet ayrımı, bilgi teorisi ve bu arada küllîler meselesi, nefsin mahiyeti, Allah'ın sıfatları -özellikle ilim ve irade sıfatı-, ilâhî inâyet ve buna bağlı olarak hayır-şer kavramları üzerindeki tartışmaları bütün boyutlarıyla tanıma ve yeniden tartışma imkânına kavuştular. Bir yandan da eski Yunan felsefesinin klasikleriyle tanışırken, Yunan-Roma edebiyat ve sanatına ulaşma fırsatını da yakalamışlardı. Bütün bunlar Latin dünyasının önüne yeni ufuklar açarak ilim adamlarını yeni bir dünyanın eşğine getirdi ve rönesans olayı bu tür hareketlerin sonucunda gerçekleşti.

## Modern Dönemde İslâm Düşüncesi

İslâm coğrafyasının önemli bir kısmı Batılı Sömürgecilerin hegemonyası altında bulunduğu; müslümanların düşünce, bilim ve teknoloji alanında bir varlık gösteremediği sırada Cemâleddîn-i Efgânî modernist görüşleriyle ortaya çıkarak bu topluma yeni bir dinamizm kazandırmak istemiştir. Doğu ve Batı toplumlarının güç ve zaaf noktalarını çok iyi tesbit eden düşünür, felsefî veya siyasî bir doktrine sahip değilse de, bir yandan sömürgeciliğe karşı çıkarak İslâm birliğini

(Pan-İslâmizm) savunmuş, bir yandan da ondokuzuncu yüzyıl natüralizm ve materyalizminin yol açtığı tahribatı önlemek için *er-Red ale'd-dehriyyîn* adlı eserini kaleme almıştır. Onun en önemli öğrencisi ve dostu olan Muhammed Abduh ile birlikte yayımladıkları *el-Urvetü'l-vüskâ* dergisinde savunduğu bağımsızlık, özgürlük ve insan haklarıyla ilgili görüşleri İslâm toplumunda dalga dalga yayılarak bu toplumun siyasî, sosyal ve kültürel açıdan yeniden yapılanma ve çağı yakalama yönünde bilinçlenmesine önemli katkıda bulunmuştur.

Özellikle asırlardan beri yerel kültürlerin ve tasavvufu yanlış yorumlayan bazı çevrelerin etkisiyle dine sokulan bid'at ve hurafeleri temizleyerek ilk dönemdeki (*Asr-ı saâdet*) arı-duru İslâmî akideye dönmenin gerekliliğini savunan Efgânî ile Abduh'un bu fikirleri Türkiye'de *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebilürreşâd* dergilerinin kadrosu üzerinde etkili oldu. Bunlar, İslâm dünyasının geri kalışındaki kusurun, İslâm'dan değil, tam tersine dinlerini yanlış anlayan ve onun ortaya koyduğu idealleri gerçekleştirmeyen müslümanlardan kaynaklandığını ısrarla vurguluyorlardı.

Yine bu dönemde Hint yarımadası'nda modernist görüşleriyle tanınan Seyyid Ahmed Han, Emîr Ali ve Muhammed İkbâl, İslâm toplumunun geri kalmışlık çemberini kırmak ve ona yeni bir dinamizm kazandırmak için dinî, felsefî, sosyal ve siyasî alanlarda ürettikleri projelerle dikkat çektiler. Bunlardan ilki, geleneksel İslâmî eğitimin yanısıra Batı kültürüne de vâkıftı. İngiliz sömürge siyasetinin etkisinde kalarak İslâm ile Hıristiyanlık arasında bir tür yakınlaşma sağlamak amacıyla yola çıktı ve bu iki dinin temel esprisinin tabii bir ahlâk nizamını öngörmeleri olduğunu iddia etti. Ona göre dinî hakikatin geçerliliği aklın normlarına uygunluğu ile ölçülür. Bu yüzden yazdığı Kur'ân tefsirinde mucizeleri natüralist bir yaklaşımla yorumlamaya çalıştı ve savunduğu tabii ahlâka aykırı bulduğu için cihadı inkâr etti. Onun bu tavrı, Hindistan'da İngiliz sömürge yönetiminin emelleri doğrultusunda hareket ettiği yolunda şüpheler doğurdu. Seyyid Ahmed Han'ın bu aşırı, reformist düşünceleri Güney Doğu Asya'da "Neyçîriyye" (Natüralizm) adıyla tanındı.

Başlangıçta Ahmed Han'ın liberalist görüşlerine ilgi duyan Emir Ali (ö. 1928) İslâmî düşünceye bağlılık bakımından ondan çok ileridedir. Emîr Ali, insanlığın ahlâkî ve manevî kemali için Hz. Peygamber'in en güzel örnek olduğunu söylüyor ve Batı biliminin temellerinin İslâm'da bulunduğunu savunuyordu. O, "ictihad" ilkesine işlerlik kazandırılarak müslümanların kendi dinî, hukukî ve sosyal problemlerini rahatlıkla çözebileceklerini ısrarla vurguluyordu. İslâm'ın öngördüğü doğru düşünme, doğru söyleme, doğru yapma, dürüstçe yaşama, bütün insanlığı kucaklayan adâlet ve eşitlik, karşılıksız sevgi ve saygı gibi evrensel ilkeler, toplumun kalkınma ve ilerlemesinin temel dinamikleridir. Zaten moder-

nizm de insanlığa bundan farklı bir şey vaatmemektedir. Diğer dinlere nisbetle İslâm'ın sâfiyet ve evrenselliğini her vesileyle vurgulayan Emîr Ali'nin İslâm'a bakışı ve tarihi yorumlayışı o günün Müslüman entellektüelleri arasında çok geniş ilgi uyandırmıştır.

Muhammed İkbâl'e gelince o, âlim ve ünlü bir şair oluşunun yanında bir filozoftur. Zengin bilgi birikimi, engin iç dünyası ve geniş felsefe kültürüyle bu yüzyılın başında İslâm'ın dünya görüşünü çağdaş felsefî kavramlarla yeniden ifade etmesi bakımından öncekilerden çok farklıdır. Onun asıl amacı, Kur'ân'ın dünya görüşüyle Batı düşünce ve bilimi arasındaki uyumu göstermektir. Bunu, Hegel, Whitehead ve Bergson'dan aldığı kavramlarla ifade eder. İngiltere ve Almanya'da bulunduğu yıllarda Avrupa toplumlarının ulaştığı refah düzeyi ve sahip oldukları dinamizme karşın, kapitalizmin manevî ve ahlakî değerleri tahrip ederek insanı basit bir nesne haline getirdiğini görünce İslâm'a olan hayranlığı daha da arttı. Grek bilim ve felsefesinin deneye yer vermeyerek sadece teoriye ağırlık tanıyan yapısına karşın, İslâm'da deneye öncelik tanındığı gerçeğini ısrarla vurguladı. Ona göre bilimlerde yeni araştırma yöntemini Roger Bacon'ın geliştirdiğini savunan bilim tarihçileri yanılmaktadır; zira Batı bu yöntemi, İslâm bilim ve düşüncesinin Latince'ye çevrilmesiyle tanımıştır.

*İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü (The Reconstruction of Religious Thought in Islam)* adlı eserinde, varlık üzerinde düşünme ve araştırmayı emreden, onu daha derinden kavrayıp anlamayı salık veren Kur'ânî düşünceyle felsefenin bağdaşıp uzlaşacağını savundu. Şu var ki, Grek menşeli felsefenin amacı orantı ve estetik olduğu halde, İslâm düşüncesinin gayesi sonsuza ulaşmak ve ebedî hazzı onda tatmaktır. Din, felsefe, hukuk, tasavvuf ve topyekün medeniyet unsurlarıyla İslâm'ı Batı karşısında savunan ve onunla çetin bir hesaplaşmaya giren İkbâl'in XX. yüzyıl İslâm toplumunun bilinçlenmesinde çok olumlu etkisi olmuştur.

Batı düşünce ve kültürünün egemen olduğu bir çağda yaşadıkları ve modernist görüşleriyle tanındıkları hâlde bu düşünürler, İslâmî dünya görüşünün ve hayat anlayışının üstünlüğünü her vesileyle savunmuşlardır.

XX. yüzyıla Batı'nın ağır siyasî, iktisadî ve kültürel hegemonyası altında giren İslâm toplumundaki fikir adamlarının Batı düşüncesi karşısındaki tavrını, ona karşı çıkanlar, kabul edenler ve seçmecilikten (eklektisizm) yana olanlar şeklinde üç grupta değerlendirmek mümkündür. İlk grubu teşkil edenler Batı'nın İslâm düşünce ve medeniyetini küçümseyen, görmezlikten gelen ve hatta bazan karalayan olumsuz tavrı karşısında İslâm felsefesini yeniden canlandırmak, orijinalitesini göstermek ve onun İslâm kültürünün ayrılmaz bir parçası olduğu gerçeğini ortaya koymak istiyorlardı. Bunlar bir yandan İslâm felsefesi denen ola-



yın eski Yunan felsefesi metinleri üzerine yazılmış şerhlerden ibaret olduğunu, dolayısıyla orijinaliteden yoksun bulunduğunu iddia eden bir kısım oryantalistlere cevap vermek; diğer yandan da felsefeyi bid'at sayan bazı ulemaya karşı onu savunmak durumundaydılar. Bu akımın başında Ezher eski şeyhlerinden Mustafa Abdürrâzık (ö. 1946) bulunmaktadır. O, bu doğrultudaki görüşlerini temellendirmek üzere kaleme aldığı *Temhîd li tarîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye* adlı eserinde ortaya koymuş, bu konuda aleyhteki fikirlerin yanlış yöntem kullanmaktan ve İslâm felsefesinin özünü kavrayamamaktan ileri geldiğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre tarih metodu kullanıldığı takdirde, henüz Yunan felsefesiyle temasa geçmeden önce, rasyonel İslâm felsefesinin kelâm ve fıkıh usulü şeklinde kurulmuş olduğu görülecek ve bilinenden bilinmeyene gitmek suretiyle metodik akıl yürütmenin başlangıçtan beri İslâm'da mevcut olduğu anlaşılacaktır. Onun talebesi Ali Sâmî en-Neşşâr bu görüşleri geliştirdiyse de, gerçek İslâm felsefesinin sadece kelâm ve fıkıh usulünden ibaret olduğunu iddia etmekle hocasından ayrılarak koyu bir selefçi tavrı benimsedi. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* ve *Menâhi-cü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm* adlı eserlerinde o, İslâm toplumunun sahip olduğu zengin düşünce ve bilim mirasıyla kendine yeterli olduğunu, bu sebeple ne geçmişte ne de gelecekte Yunan kaynaklı felsefeye ihtiyacı bulunmadığını savunmaktadır.

Daha mutedil sayılan Mustafa Abdürrâzık'ın görüşleri, bugün özellikle Arap âlemindeki felsefe araştırmalarında bir ekol şeklinde devam etmektedir.

Yüzyılımızın ilk çeyreğindeki Türkiye'de hukuk reformu tartışmalarında, metod olarak fıkıh usûlünü öneren ve bu konudaki görüşlerini temellendiren Sa'id Halim Paşa'yı, yayımladığı *Hikmet* mecmuasında Batı felsefesine ciddi eleştiriler yönelten Filibeli Ahmed Hilmi'yi ve *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eseriyle İzmirli İsmail Hakkı'yı da bu kategoride mütalaa etmek mümkündür.

İkinci grup ise Batı'da ortaya çıkan pozitivism, materyalizm, liberalizm, sosyalizm, marksizm ve existansyalizm gibi her çeşit düşünce hareketlerine açık olan, benimseyen, onları kendi toplumuna taşıyan ve sözcülüğünü yapan bir kısım entellektüellerden oluşmaktadır. Kendi milletlerinin tarihî misyonunu, manevî, ahlâkî ve sosyal yapısını yeterince dikkate almadan, toplumsal ve kültürel bir krize yol açacağı endişesini taşımadan, âdeta "bir fikir Batı kaynaklıysa iyidir" ön yargısıyla hareket eden bu kesimin, toplumlarını çağdaş dünyadaki fikir hareketlerinden haberdar etmenin ötesinde şimdiye kadar özgün denebilecek bir düşünce geliştirdikleri söylenemez. Bazan da katı bir ideolojik saplantı şeklinde sergilenen bu tavır, toplumun yeni fikir ve gelişmelere açılmasına engel olduğu için büyük sakıncalar taşımaktadır. Bugün İslâm toplumunun açmazını bir dereceye kadar bu noktada görmek gerekir.

Üçüncü kategoride yer alan seçmecilere (eklektikler) gelince, bunlar düşünce ve kültür değerleri ile felsefî veya modernist düşünce akımları arasında tesbit ettikleri benzerlik ya da paralellikten yola çıkarak yeni bir sistem kurmayı yahut yeni bir yorum getirmeyi amaçlayanlardır. Mesela aynı zamanda bir felsefe tarihçisi olan Yûsuf Kerem *el-Akl ve'l-vücûd* adlı eserinde Aristo ve İslâm meşşâîlerinden aldığı kavramlarla yeni bir bilgi teorisi; *et-Tabîa ve mâ ba'de't-tabîa*'da ise fizik ve metafizik hakkındaki düşüncelerini temellendirmeye çalışır. Muhammed Aziz el-Habâbî'nin yeni bir kelâm ilmi geliştirmek amacıyla kaleme aldığı *eş-Şahsâniyyetü'l-İslâmiye*'sinde başta Kant olmak üzere yeniçağ filozoflarından motiflere rastlamak mümkündür. Geleneksel anlayışla modernist telâkkiler karşısında Kur'ân ve Sünnet'i yeniden yorumlamak gerektiği düşüncesiyle yola çıkan ve bu doğrultuda kaleme aldığı eserler İslâm dünyasında çeşitli yankılara sebep olan Fazlur Rahman bu kategoride değerlendirilebilir. Bugünü geçmişin ışığında okumak gerektiği ilkesinden kalkarak ortaya koyduğu *Mine'l-akîde ile's-sevra* adlı hacimli eserinde Hasan Hanefî de yer yer eklektisizme başvurmuştur. Düşünce tarihiyle olduğu kadar bilim ve kültür tarihiyle de yakından ilgilenen, çalışmalarında işrâakî-tasavvufî eğilimleri ağır basan Seyyid Hüseyin Nasr'ı ise bu grupta değerlendirmek mümkündür.

## KAYNAKLAR

- el-Âmirî, Ebû'l-Hasan. *Kitâbü'l-Emed ale'l-ebed*, (nşr. E.K. Rowson), Beyrut 1979.  
 Bedevî, Abdurrahman. *el-Elâtûniyye'l-muhdese inde'l-Arab*, Kahire 1955.  
 ———, *Min tarihi'l-ilhad fi'l-İslâm*, Beyrut 1980.  
 ———, *Devrü'l-Arab fi tekvîni'l-fikri'l-Evrubî*, Beyrut 1979.  
 ———, *Felsefetü'l-usûri'l-vusta*, Beyrut 1979.  
 de Boer, T.J. *İslâm'da Felsefe Tarihi* (trac. Yaşar Kutluay), Ankara 1960.  
 el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Bünyetü'l-akli'l-Arabî*, Beyrut 1991.  
 ———, *Nahnu ve't-türâs*, Beyrut 1993.  
 Câhız, *Kitâbü'l-Hayevan*, Beyrut (Dâru İhyâu't-türâs).  
 Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986.  
 Duhem, Pierre. *Maksâdirü'l-felsefeti'l-Arabiyya* (terc. Ebû Yarib el-Merzûkî), Kartaca 1989.  
 Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987.  
 el-Fâhûrî, Hannâ. Halil el-Curr, *Târîhu'l-felsefeti'l-Arabiyye*, I-II, Beyrut 1982.  
 Fârâbî, *Fimâ yenbeği en yukaddeme kable teallümi'l-felsefe (el-Mecmû' içinde)*, Kahire 1325/1907.  
 ———, *el-Cem'* (nşr. Albîr Nasrî Nadir), Beyrut 1986.

Gazzâlî, *el-Munkizü mine'd-dalâl*, Beyrut 1408/1987.

———, *Faysalü't-tefrika*, Dımaşk 1407/1986.

Gichon, A.M. *La Plosophie de Avicenne et son influence en Europe Mediévale*, Paris, 1940.

Gilson, Étienne. *Avicenne et le point de Départ de Duns Scot*, Paris 1929.

Hamâde, Muhammed Mâhir. *Rihletü'l-Kitâbi'l-Arabî ilâ diyari'l-garb fikren ve madde-ten*, I-II, Beyrut 1412/1992.

Haneffî, Hasan. *et-Türas ve't-tecdîd*, Beyrut 1412/1992.

Hitti, Filip. *Tarihu'l-Arab*, Beyrut 1986.

Hudurî, Zeyneb. *Eserü İbn Rüşd fi felsefeti'l-usûri'l-vusta*, Kahire 1983.

Hunke, Sigrîde. *Avrupa Üzerine Doğan İslâm Güneşi* (trc. Servet Sezgin), İstanbul 1972.

İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, Beyrut (Mektebetü'l-hayat)..

İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ bi ahbari'l-hükemâ*, Kahire 1326.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1398/1978.

İhvânî Safa, *Resâilü İhvânî's-Safâ* 3 c. (Dâr Sâdır).

İkbâl, Muhammed. *Seyri Felsefe der İrân* (trc. A. H. Âryapur), Tahran 1968.

Karlığa, Bekir. *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 1993.

Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.

Kindî, *Felsefi Risâleler* (trc. M. Kays), İstanbul 1994.

Mahmud, Zeki Necib. *Tecdîdü'l-fikri'l-Arabî*, Beyrut 1400/1980.

Medkûr, İbrahim. *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhecun ve tabbikuhu*, II, Kahire 1983.

O'Learly, De Lacy. *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay), Ankara 1971.

er-Râzî, Ebû Bekîr. *es-Sîretü'l-felsefiyye* (nşr. P. Kraus, Resâilu felsefiyye içinde), Beyrut 1402/1982.

er-Râzî, Ebû Hâtîm. *A'lâmü'n-nübüvve* (nşr. Salâh es-Sâvi-Gulâm Rızâ A'vânî), Tahran 1397/1977.

Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye* (trc. Ädil Zuaytir), Kahire 1957.

Sezgin, Fuat. *Muhâdarât fi târihi'l-ulûmi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye*, Frankfurt 1404/1984.

es-Sicistânî, Ebü Süleyman. *Müntehab Sıvânü'l-hikme* (nşr. D.M. Dunlop), New York, (ty).

es-Sühreverdî, Şihâbüddin. *Kitâbü't-Telvîhât*, I, (nşr. Henry Corbin), İstanbul 1945.

Şehrezûri, *Târîhu'l-hükema* (thk. Abdülkerim Ebû Şuveyrib), Trablus 1987.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I (nşr. M. Seyyid Keylânî), Kahire 196.

Şerif, M.M. *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, trc. Müşterek, İstanbul 1990.

Tâhir, Hâmid. *el-Felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-asri'l-hadîs*, Kahire, 1991.

et-Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmtâ' ve'l-muânese*, II (nşr. Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1939.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*, Ankara 1976.

Watt, W. Montgomery. *Fazlî'l-İslâm ale'l-hadarati'l-garabiyye* (trc. Hüseyin Ahmed Emin), Beyrut 1403/1983.