

İstanbul Üniversitesi Yayın No: 4678
ISSN 1303-5746



**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY OF ISTANBUL UNIVERSITY

Hakemli Dergi

SAYI: 14

YIL: 2006

İSTANBUL - 2006

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN İSLÂM FELSEFESİNİ YORUMU: İSLÂM FELSEFESİ TARİHYAZIMINA BİR ÖRNEK

Doç. Dr. Ömer Mahir ALPER*

ÖZET

Bu makalenin amacı, bir düşünür ve aynı zamanda bir felsefe tarihçisi olan Hilmi Ziya Ülken'in (1901-1974) İslâm felsefesi yorumunu ve İslâm felsefesi tarihyazıcılığını ortaya koymaktır. Bu yapılırken modern dönemde gerek Batı'da gerekse İslâm dünyasında araştırmacılar arasında İslâm felsefesi tarihyazıcılığı ile ilgili tartışma konusu yapılmış pek çok sorun öncelikle dikkate alınmış ve Ülken'in bu sorunlar çerçevesinde İslâm felsefesine yaklaşımı incelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hilmi Ziya Ülken, Türk Düşüncesi, İslâm Felsefesi, İslâm Felsefesi Tarihyazımı, İslâm Felsefesinin Yorumu.

ABSTRACT

HILMI ZIYA ULKEN'S INTERPRETATION OF ISLAMIC PHILOSOPHY: AN EXAMPLE OF THE HISTORIOGRAPHY OF ISLAMIC PHILOSOPHY

The purpose of this article is to present the interpretation and historiography of Islamic philosophy of Hilmi Ziya Ulken (1901-1974) who is not only a thinker but also a historian of philosophy. In doing so, the article will attempt to examine and analyze Ulken's approach to the some critical issues and certain problems of historiography of Islamic philosophy and discuss his conception of the subject-matter.

Key Words: Hilmi Ziya Ulken, Turkish Thought, Islamic Philosophy, Historiography of Islamic Philosophy, Interpretation of Islamic Philosophy.

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

I

Sadece bir düşüncü olarak değil, aynı zamanda bir felsefe tarihçisi olarak da Türkiye’de önemli ve etkili bir yer edinmiş olan Hilmi Ziya Ülken’in (1901-1974) İslâm felsefesi tarihine dair çalışmalarının kalkış noktasını esasen kapsamlı bir Türk düşünce tarihi yazımı projesi oluşturmakta ve İslâm felsefesi araştırmalarına bu proje bağlamında yer vermektedir. Nitekim onun İslâm felsefesine ilişkin ilk kapsamlı incelemesine, ilk baskısı 1933-1934 yıllarında iki cilt halinde gerçekleştirilen *Türk Tefekkürü Tarihi* adlı eserinde rastlanmaktadır. Bu eserde o, Türk düşüncesini (1) “Payen (Pagan) Türk Tefekkürü”, (2) “İslâmî Türk Tefekkürü” ve (3) “Modern Türk Tefekkürü” olmak üzere üç ana döneme ayırmaktadır. Oldukça geniş bir bölüm ayırdığı “İslâmî Türk Tefekkürü” kısmının yazılış amacını ise, “Türk tarihinin fikrî karakterlerini meydana çıkarmak ve bugünkü Türk tefekkürünün hangi istikamette inkişaf istidadında olduğunu araştırmak”¹ şeklindeki kitabın genel yazılış amacı içerisinde ortaya koymakta ve İslâm felsefesine dair çabasını “İslâmî Türk medeniyeti içerisindeki fikir hareketlerini, yani Türklerin İslâmiyet içerisindeki fikrî hususiyetlerini görebilmek”, “Türklerin İslâm medeniyetine girdikten sonra vücuda getirdiği fikrî eserlerin incelenmesi”ni² sağlamak olarak değerlendirmektedir. Ülken’in İslâm felsefesine dair yapmış olduğu sonraki çalışmalarında da bu amacın sürdürüldüğü görülmektedir. Mesela o, ilk baskısı 1946’da gerçekleştirilen *İslâm Düşüncesi* adlı hacimli çalışmasının “Önsöz”ünde şu ifadelerle yer vermektedir: “Bu tetkiki asıl dersin mevzuuna, yani Türk tefekkürü tarihine dair araştırmalara bir giriş gibi görmelidir. Vakıa İslâm-Türk tefekkürü tarihine dair araştırmalara girilebilmesi için İslâm medeniyeti fikir tarihinin sistematik ve umumî bir şemasını çizmiş olmak lâzımdır”³.

Hilmi Ziya Ülken’in İslâm felsefesine “Türk düşüncesi” üzerinden yönelmesi ve bu birikime bir bakıma “milliyetçi/Türkçü” bir çizgiden hareketle yaklaşması onun İslâm felsefesi tarihine ilişkin kendine özgü bir kısım tespit ve değerlendirmelerde bulunmasına yol açmıştır. Bu durum öncelikle İslâm felsefesinin adlandırılması⁴ ve “hangi milletler tarafından oluşturulduğu” konusunda

¹ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul 2004, s. 10.

² Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 14, 81.

³ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995, s. 7.

⁴ Modern dönemde, İslâm kültüründeki felsefî düşünce geleneğinin adlandırılması gerek oryantalistler gerekse İslâm felsefesi üzerinde çalışan Müslüman araştırmacılar arasında bir

kendini göstermektedir. Ülken, İslâm felsefesinin, bir kısım oryantalist veya Arap yazarlar tarafından “ürünler”in Arapça olması nedeniyle “Arap felsefesi” olarak adlandırılmasını kesinlikle yanlış bulmaktadır⁵. Ona göre Hıristiyan medeniyetinin fikir dili Latince ve edebiyat dili Yunanca olduğu gibi, İslâm medeniyetinin de fikir dili Arapça ve edebiyat dili (bir dereceye kadar) Farsça olmuştur. Hıristiyan medeniyetinde muhtelif kavimlerin yetiştirdiği mütefekkirler daha XVII. asra kadar eserlerini Latince yazmış oldukları gibi, İslâm medeniyetinde de eserler Arapça yazılmıştır. Bu, henüz milliyetlerin teşekkül etmediği ve millî şuurların doğmamış olduğu o devirde ümmet zihniyetinin bir sonucu ola-

surun oluşturmuş ve bu çerçevede muhtelif öneriler ileri sürülmüştür. J. Schacht, R. P. Chenu, Van Steenberghe, M. Wilpert, P. W. Kutsch, J. Kraemer, E. Cevalli, Tâhâ Hüseyin ve Mahmûd el-Hudeyrî başta olmak üzere bir kısım araştırmacılar İslâm medeniyetinde ortaya çıkmış felsefe ve felsefe hareketleri için “Arap felsefesi” tabirini kullanmayı önermişlerdir. Onlar, felsefi metinlerin Arapça yazılmış olması bu önerilerine gerekçe olarak göstermişlerdir. Böylece Müslüman olmasalar da, Arapça yazan Hıristiyan Arapların ve İslâm medeniyeti içerisinde yaşamış Yahudilerin felsefeleri de bu adla ifade edilmiş olacaktır. Bu kimselere birçok noktadan itirazda bulunulmuş ve “Arap felsefesi” yerine “İslâm felsefesi” veya yaklaşık olarak aynı anlama gelen “Müslüman felsefesi” tabiri önerilmiştir ki, bu öneriyi yapanların başında da M. Tara Chand, A. Moin, H. Corbin, Van der Bergh, L. Gardet, İ. Medkûr ve M. Fahrî gibi araştırmacılar gelmektedir. Bunlara göre söz konusu edilen felsefenin, Müslümanlar tarafından ortaya konulmuş olması ve buna bağlı olarak da özel bir karakteristiğe sahip bulunması bu ismin verilmesini daha uygun kılmaktadır. Bu iki adlandırma dışında G. Makdisî, “Arap-İslâm felsefesi” tabirini uygun bulurken, P. Vausteenkiste, din, dil ve ırk unsurlarını birarada göz önünde bulundurarak “Müslüman Arap felsefesi”, “Müslüman Pers felsefesi”, “Arapça Yahudi felsefesi” gibi ayırıcı isimlerin kullanılmasını ileri sürmüştür. De Boer ve A. Bedevî'nin içerisinde yer aldığı bir başka grup ise, “İslâm'da felsefe” tabirini uygun görmüştür (Daha geniş bilgi için bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 2-4). Bu çerçevede, Türkiye'nin (akademik bir disiplin olarak) ilk İslâm felsefesi tarihi hocası olan İsmail Hakkı İzmirli'nin ise eserlerinde “İslâm felsefesi”, “İslâm'da felsefe” ve bazen de “Arap felsefesi” tabirini kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte son iki tabirin daha ziyade eser başlıkları düzeyinde ve sınırlı oranda kaldığı, İzmirli'nin esasen ve daha çok “İslâm felsefesi” tabirini kullandığı ve benimsediği göze çarpmaktadır. Bk. Ömer Mahir Alper, “İsmail Hakkı İzmirli'nin İslâm Felsefesini Yorumu: İslâm Felsefesi Tarihyazımına Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2003), sy. 8, s. 118-119.

⁵ Ülken, çeşitli Türk mütefekkirlerine Avrupalıların yanlış olarak Arap filozofu dediğini, oysa Arapça ürünleri barındırmaması nedeniyle İslâm medeniyetinde ortaya çıkan felsefeye Arap felsefesi denilmeyeceği gibi bu eserleri verenlere de Arap filozofu tabirini kullanmanın yanlış olduğunu belirterek şöyle demektedir: “Baron Carra de Vaux, *Les Penseurs de L' Islam* (Paris 1926; *İslâm Mütefekkirleri*)”nde ve Gilson makalelerinde daima Arap feylesofu tabirini kullanıyor. Halbuki Kadı Saidü'l-Endülüsî *Tabakâtü'l-ümem* adlı eserinde, kendisi Arap olduğu halde, Arapların felsefe ile meşgul olmaya hazırlıklı olmadıklarını ve Araplardan yalnız iki feylesof yetiştiğini söylüyor”. Ülken, *Türk Tefekkiri Tarihi*, s. 110, 163 no'lu dipnot.

rak zorunlu bir biçimde ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan “o devirde bir Türk mütefekkiri Arapça yazması onun Arap kültürüne mal edilmesine sebep olamayacağı gibi, tersine olarak bugün Arap aslından olan bir mütefekkiri Türkçe yazması onun Türk kültürüne mal edilmesi için kâfi sebeptir”⁶.

Ülken’e göre İslâm medeniyetini de aynı şekilde bir “Arap medeniyeti” olarak görmek asla mümkün değildir. Her ne kadar o zamana ilişkin bir zorunluktan dolayı eserlerin çoğunluğu Arapça yazılmışsa da, İslâm medeniyetinde, bu medeniyeti siyasi bakımdan on asır kadar ellerinde tutmuş olan “Türklerin rolü en başta gelmektedir”. Eğer bu medeniyetin mütefekkirlere “millî kök aramak bahis mevzuu ise, değil İbn Sînâ ve Fârâbî gibi Türk mütefekkirlere, hatta Endülüs’te doğmuş ve tahsil etmiş İbn Arabî gibi –adı üstünde- Arap mütefekkirlere bile hayatlarının en büyük kısmını Anadolu’da Selçuk devleti hizmetinde geçirdikleri ve asıl fikrî mahsullerini orada verdikleri ve fikrî ananelerinin kökü orada atılmış olduğu için kendilerine Türk mütefekkiri gözüyle bakmak lâzımdır”⁷.

Ülken’e göre İslâm medeniyeti İslâm dininin yayıldığı muhtelif kıtalar ve toplumsal oluşumlar arasında ortak olan uluslararası bir Ortaçağ medeniyetidir. Ümmet ruhu ve İslâm ideali bakımından her tarafta aynı vasıflara sahip gibi görünen bu medeniyet, gerçekte, kendisini temsil eden toplumsal oluşumların her birinde ayrı bir anlam ve hüviyet almıştır. Böylece şekil noktasından tek bir İslâm medeniyeti varsa da, içerik bakımından bu medeniyetin birbirinden oldukça farklı görünümleri ve yönleri vardır. Mesela bir Arap-Berberî medeniyetinin karşısında bir İran medeniyetinden veya İran’ın karşısında bir Türk medeniyetinden bundan dolayı bahsedilebilmektedir. Bu durumda mesela medeniyet bağlamında düşünüldüğünde İslâmiyet içinde Türk’ten değil, Türk’ün İslâmiyetinden söz edilebilir. Bu demektir ki, Türkler, sabit bir şekil ve bir vahdet olan İslâm medeniyetine kendi hususi renklerini katmamışlar; fakat kendi cemiyetleri ve toplumsal şartları içerisinde İslâmiyet’e yeni bir şekil ve anlam vermişlerdir. Nitekim İran’ın İslâmiyet’i de Türk’ün ya da Arap’ın İslâmiyetleri değildir. Bu bakımdan Gustave Le Bon’un *Arap Medeniyeti Tarihi (La Civilisation des Arabes, 1884)* ile Gauthier’in *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*’i

⁶ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 12; Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul 1998, s. 101-102.

⁷ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 12.

(*Introduction á l'étude de la philosophie Musulmane*, Paris 1923) gibi bir takım eserlerde yapıldığı gibi, "birçok ırklar arasında asırlarca müddet mânevî bir birlik vücuda getirmiş olan bu medeniyeti Arap dehasının mahsulü ve doğrudan doğruya bir Arap medeniyeti gibi gör[mek]" hatalı bir yaklaşımdır. Böyle bir fikir "özellikle ırkçı nazariyenin en fazla revaçta olduğu devirde doğmuş ve taraftarlar kazanmıştır. Fakat onların yanıldıklarını tespit etmek güç değildir. Çünkü bu medeniyet en feyizli eserlerini Arabistan dışında ve Arap olmayan kavimler içerisinde vermiştir"⁸.

Ülken'in İslâm medeniyetine ve dolayısıyla onun içerisinde gelişen felsefeye yönelik milliyetçi yaklaşımı, köken itibarıyla Türk olmayan bir kısım filozofları "Türk" olarak görmesine yol açtığı gibi, İslâm felsefesini de ana unsur olarak neredeyse bir Türk felsefesi gibi algılamasına yol açmış görünmektedir. Şöyle ki: O, *Türk Tefekkürü Tarihi* adlı eserinde "İslâm skolastiği"ni X-XI. asırlar arasında oluşmuş "Şark mektebi" ile XI-XII. asırlar arasında meydana gelen "Garp mektebi" gibi iki büyük ekole ayırmakta ve İslâm skolastiğini tesis eden en önemli filozofların birinci mektepte yetiştiklerini ve ancak onların kurduğu temel üzerinde Endülüs'te ikinci mektebin geliştiğini kaydetmektedir. Ona göre bu şark mektebi ismi verilen ilk skolastik akımın bütün büyük düşünürleri Türklere aittir. "O derecede ki, bu mektebe ilk Türk skolastik cereyanı demek bile muvafık olur"⁹.

Kuşkusuz Ülken'in bu yaklaşımında Fârâbî, Serahsî, Belhî ve İbn Sînâ gibi filozofları Türk filozofu olarak görmesinin¹⁰ önemli bir payı bulunmaktadır. Bununla birlikte o, Fârâbî'den önce gelen ve "Şark mektebi"nin kurucusu kabul edilen ilk Arap filozofunun, yani Kindî'nin de farkındadır. Ama ona göre "Kindî, Yunan eserlerinin ve bilhassa Aristo ve Platon'un tercüme, şerh ve izahı hususundaki muvaffakiyeti ile İslâm skolastiğinin müessisi vasfına layık[sa da]...Onun bütün kıymeti büyük Türk skolastik filozoflarına zemin hazırlamasındadır". Yine Fârâbî öncesinde yetişen Ebubekir Razi ismindeki "Acem" filozofa gelince "o da, Yunan felsefesinden ayrılarak hemen yalnız Hint eserleriyle meşgul olmuş ve Türk skolastiğinin bilahere inkişaf edeceği istikamette büyük

⁸ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 81-83; *İslâm Düşüncesi*, s. 20-21.

⁹ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 103.

¹⁰ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 109-110.

bir faydası olmamıştır"¹¹. O halde Ülken'e göre felsefe, Fârâbî ile İslâm dünyasına mahsus ilk olgun şeklini almakta¹², Şark mektebi esasen onunla gerçek kuruluşunu gerçekleştirmekte ve Endülüs'te gelişen Garp mektebi de Fârâbî'den itibaren gelişen bu mektebe bağlı varlık bulmaktadır¹³. Nitekim Ülken aşırı bir basitleştirme ve genellemeyle, Kindî'den Fârâbî'ye gelinceye kadar büyük bir şahsiyetin yetişmediğini, dolayısıyla da bu ara dönemde yetişen bir kısım kişilerin "ayrıca üzerinde durulmaya değer şahsî sistemleri olmadığı için" çalışmasında göz önüne almadığını belirtmektedir¹⁴.

Türk skolastiğindeki filozofları "Meşşâfiyun" ve "İşrakîyun" olarak iki gruba ayıran Ülken, bu ikinci grupta yer alan filozoflar arasında Sühreverdî, İbn Tufeyl ve İbn Bâcce gibi filozofları zikrederek Meşşâfiyunun aksine bu sahada daha çok Arap ve Acemlerin etkin olduğu; Türklerin ise fazla etkin olmadığı kanaatinde¹⁵. Bu durumda nasıl olup da onun bu gruptakileri de Türk skolastiği içerisinde gördüğü sorulabilir. Öyle anlaşılmaktadır ki, bunun sebebi Ülken'in bu ikinci grubun ortaya çıkmasını birinci gruba, yani Türklerin etkin olduğu Meşşâfiyuna bağlamasında yatmaktadır. Bir başka ifade ile bunun nedeni, onların (İşrakîyun) ortaya koyduğu düşünce ürünlerini birinci grupta yer alan Türk filozoflarının eserlerine dayandırmasında bulunmaktadır. Nitekim o, İbn Sînâ'yı İşrâkî felsefenin doğmasına yol açan bir filozof olarak görmekte ve İşrâkî mektebin İbn Sînâ'nın son eserleriyle başladığını kaydetmektedir¹⁶. Bunun dışında zaten ona göre İşrâkîliğin kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdî'nin köken olarak "Arap ve Fars olmadığına göre Türk olması ihti-

¹¹ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 103-104, 110.

¹² Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 449.

¹³ Ülken'e göre İbn Rüşd dahil Garp mektebi içerisinde yer alan tüm Meşşâî filozofları "Fârâbî'nin ardından gidenler" olarak nitelendirmek mümkündür (Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 72). Oysa gerçekte İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya ciddi ve temelden eleştiriler yönelmiş ve hatta onları eleştirmek amacıyla müstakil eserler kaleme almıştır. Geniş bilgi için bk. Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn", *Dîvân İlmî Araştırmalar* (2001), sy. 10, s. 145-172, özellikle s. 148; Mâcîc Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 216.

¹⁴ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 449.

¹⁵ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 104.

¹⁶ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 215, 233, 241.

mali çok kuvvetlidir”¹⁷. Kaldı ki, köken itibariyle Türk olmasa bile, Ülken’in yukarıda İbn Arabî’nin Türk olduğuna ilişkin ortaya koyduğu ölçüt dikkate alındığında, yani Sühreverdî’nin “daha küçük yaşta Anadolu’ya gel[mesi]”, “Anadolu Selçukîleri zamanında hayatını tamamıyla Anadolu’da geçir[mesi]”, “Konya’da İkinci Kılıç Arslan’ın şehzadeleri Berkyaruk, Melikşah ve Süleyman’a hocalık et[mesi]” ve “Selçuk hükümdarının himayesini kazanarak onun ve oğullarının namına birçok eser telif et[mesi]” gibi nedenlerden¹⁸ dolayı onun Türk olduğu söylenebilir¹⁹. O halde ister Şark-Garp mektepleri olarak isterse Meşşâî-İsrâkî ekolleri olarak ele alınsın, dayanağını “Türk skolastiği” veya Türk düşünürleri oluşturduğundan İslâm felsefesinin Ülken tarafından neredeyse bir Türk felsefesi olarak “okunduğu”nu söylemek mümkün görünmektedir. Böylece o, bir yandan İslâm felsefesini bir “Arap felsefesi” şeklinde göstermeye çalışan yaklaşımları haklı olarak eleştirirken diğer yandan bu birikimi adeta bir “Türk felsefesi” olarak okumaya çalışmakta; dolayısıyla da bir takım aşırı yorumlamalara, genellemelere ve hatta zorlamalara girişerek eleştirmiş olduğu bir kısım zaafllara kendisi de düşmektedir.

II

İslâm felsefesinin, İslâm medeniyeti içerisinde Helenistik felsefeyi bir şekilde devam ettirip ilerleten “felâsife”yle (filozoflar) sınırlandırılmayacağını ve böylece onu, dar bir kesime indirgemenin doğru olmayacağını düşünen Ülken, haklı olarak, felâsifenin, İslâm dünyasındaki felsefe hareketinin yalnız küçük bir kısmını temsil ettiği görüşündedir²⁰. Ona göre “kelâm, tasavvuf, hatta fıkıh diye

¹⁷ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 233; Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 104, 150 no’lu dipnot. O, bir başka çalışmasında da Sühreverdî’yi açık bir biçimde Türk olarak göstermektedir. Bk. Ülken, *Türk Feylesofları Antolojisi*, İstanbul: 1935, s. 60.

¹⁸ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 233.

¹⁹ Nihat Keklik, Ülken’in bu iddiasını benzer saiklerle daha da geliştirerek Sühreverdî’nin Türk olduğu görüşünü yinelemiştir. Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1987, s. 146-148.

²⁰ Çağdaş dönemde genelde İslâm düşüncesi özelde ise İslâm felsefesi tarihi üzerine çalışma yapan araştırmacıların önemli problemlerinden biri de, İslâm felsefesi tabirinin kapsamıyla ilişkilidir. Bu çerçevede ön plana çıkarak tartışma konusu yapılan soru ya da sorular şunlardır: Bir İslâm felsefesinden söz edilecekse böyle bir felsefenin kapsamı nedir ve nerelere, hangi alanlara kadar uzanmaktadır? İslâm felsefesi tabiri sadece Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların temsil ettiği felsefi geleneği ya da akımı mı ifade etmektedir yoksa kelâm ve tasavvuf başta olmak üzere bu akımın dışında kalan ve Müslüman düşünürler tara-

felsefeden ayrılmış olan düşünce disiplinleri içerisinde İbn Seb'in, Fahreddin Râzî, Seyyid Şerif, İbn Arabî, İmam A'zam, İmam Neseff gibi felsefî düşünce dışında bırakılmaları doğru olmayacak ve filozof sayılacak olanlar çoktur". Böylece yerinde bir tespitle, "kelâmcılar, sûfîler, hattâ büyük fakihlerin de birer felsefî sistem sahibi" olduklarını belirten Ülken'e göre "Hıristiyan Ortaçağı Yunan geleneğini devam ettirenlerle onlara hücum edenleri ayırmadığı (yani İslâm dünyasında olduğu gibi felsefe-kelâm ve tasavvuf ayırımı yapmadığı) için, Batı Ortaçağ felsefesi bütün halinde ve daha zengin içerikli olarak yazılmaktadır. Yunan geleneğine bağlı filozoflarla kelâmcıların çatışmış olması ikincilerin felsefî düşünceye yabancı kaldığını göstermediği gibi, bunlardan bir kısmı da sonradan yine aynı filozofların etkisi ile sistemlerini geliştirmişlerdir"²¹.

Ülken kelâm, tasavvuf ve fıkhî İslâm felsefesi kadrosu içerisinde görmekle birlikte bu alanda ortaya konulan her konuyu da felsefe kapsamında değer-

findan tarihsel süreç içerisinde ortaya konulan farklı düşünsel etkinlikleri ve akımları da kapsamakta mıdır? İslâm dünyası içerisinde yüzyıllar boyunca ortaya konmuş olan fikrî ve ilmî disiplinlerin hangisi ya da hangileri felsefe içerisinde yer alacaktır? Böyle bir tespit yapılırken ölçüt ne olmalıdır? Araştırmacılar bu ve benzeri sorulara felsefe anlayışlarına ve hatta ideolojik yaklaşımlarına bağlı olarak farklı yanıtlar vermişlerdir. Mesela Arberry ve Wilpert, İslâm felsefesini, sadece İslâm'da klasik anlamda filozof olarak bilinen ve yukarıda adları geçen kimselerin düşünceleri için kullanılması gerektiğini savunmakta; Sühreverdi gibi hem felsefî, hem de tasavvufî yönü olan kimselerin felsefî olan yönlerinin İslâm felsefesinde, tasavvufu ilgili görüşlerinin ise tasavvuf tarihi içerisinde ele alınması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu görüşe karşı olarak bir kısım araştırmacı, bir yandan genelde çağlar boyu felsefî düşüncenin gelişimini dikkate alarak, diğer yandan kelâm, tasavvuf ve usûl-i fikh gibi ilimlerde yetişen kimselerin çeşitli meseleleri felsefî bir yaklaşımla ele almış olduklarına bakarak İslâm felsefesinin konu ve sınırını geniş tutmaya çalışmaktadır. Fakat onlar da bu ilimlerden hangilerinin felsefe sayılabileceği hususunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bunlardan H. Ritter, Hourani, Van der Bergh ve Gregory gibi kimseler, özellikle Mu'tezile ve Sünnî kelâmın felsefeye dahil edilebileceğinde birleşip tasavvuf ve usûl-i fikhın felsefe içerisinde yer alamayacağını savunmaktayken; Schacht ve onun gibi düşünenler, İslâm felsefesiyle kelâm ve tasavvufun da ifade edilebileceğini, fakat usûl-i fikhın bunun dışında tutulması gerektiğini belirtmektedirler. H. Corbin, Bausani, el-Kudeyrî ve İ. Medkûr gibi araştırmacılar ise, kelâm, tasavvuf ve usûl-i fikhın İslâm felsefesi kadrosu içerisinde görülebileceğinden yanadırlar. Bunlardan başka R. Arneldez, kelâm, tasavvuf ve usûl-i fikhın dışında İslâm felsefesi içerisine gramer ve dil çalışmalarını da ilave etmektedirler. Bayraktar da, ayrı bir sınıflama yaparak, İslâm felsefesinin kadrosuna klasik manada felsefeci olarak tanımlamakla birlikte, pratik felsefe sayılan ahlâk, iktisat ve siyâset sahasında eserler verenlerin, hatta İbn Teymiyye gibi, "felsefe"ye karşı olmakla birlikte felsefeyi ve felsefecileri eleştirmek suretiyle felsefe yapan ve böylece felsefî ürünler ortaya koyan kimselerin düşüncelerinin de alınabileceğini kaydetmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 4-8.

²¹ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 6, 102; Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 10.

lendirmemektedir. Nitekim o, kelâmın akaîd, tasavvufun seyr-i sülûk ve hukukun uygulamaya dönük alanlarını doğrudan doğruya felsefeye ait olan kısımdan ayrı tutmaktadır²². Öyle görünüyor ki, onun “doğrudan doğruya felsefeye ait olan kısım” ile kastettiği konular, insan aklına dayalı ve düşünme sonucu ortaya konulan ürünlerdir. Bir başka ifade ile kendilerine rasyonalitenin tatbik edildiği hususlardır. Böylece onun İslâm medeniyeti içerisinde ortaya çıkmış çeşitli disiplinleri felsefe kadrosu içerisinde görmesinin gerekçesi de anlaşılmıştır. Nitekim o, böyle bir gerekçeden hareketle, sadece kelâm, tasavvuf ve fıkıhın belli bir kısmını değil, “siyasi felsefe” dediği ve Nizamülmülk’ün *Siyaset-nâme*’si ve Yusuf Has Hacıp’in *Kutadgu Bilig*’i gibi eserlerde tezahür eden siyasete ilişkin düşünce ürünlerini de felsefe kapsamı içerisinde değerlendirmektedir²³. İşte ona göre, yalnız felâsifenin değil, mezkur bu disiplinler içerisindeki “felsefî yön”ün bir bütün olarak incelenmesi ilerledikçe, İslâm felsefesinin özgün tarafına nüfuz etmek de mümkün olacaktır. Oysa “bu incelemelerin henüz eşiğinde bulun[ulmaktadır]”²⁴.

III

İslâm medeniyeti içerisinde ortaya çıkan İslâm felsefesinin ayrı bir bütün olarak değil, ancak kendinden önceki ve sonraki felsefeyle bağlantılı olarak ele alınabileceğini ve onun kıymetinin de bir yönüyle burada yattığını düşünen Ülken, bu anlayışını genel uygarlık teorisine dayandırmaktadır. Ona göre hiçbir uygarlık tek başına ele alınamaz. Uygarlık birbirine zincirleme bağlıdır. Her bir uygarlık kendinden öncekinin eseri olup ona bir şeyler katarak kendinden sonrakini hazırlamıştır. Bu bakımdan uygarlıkların devirlerini tamamlamalarından söz edilemez. Yalnız yürüyen dünya uygarlığının bir halkası olarak oynadığı rolden söz edilebilir. Dolayısıyla bazı milletlerin tarihin bir çağında uygarlığın bir halkasında aldıkları üstün yeri sonradan kaybetmeleri onların daha geniş bir üretim ve değişim dünyasında yeniden rol almayacakları anlamına gelmemektedir. İşte “İslâm uygarlığı [da] Yunan’dan aldıklarına yeni şeyler katarak Batı’ya aktar[mıştır]”. Bu bakımdan İslâm uygarlığı içerisinde ortaya çıkan İslâm felsefesini de Çin ve Hint felsefeleri gibi ayrı bir bütün olarak ele almak mümkün değildir. İslâm felsefesinin “önce Helenistik kaynaklara ve Yunan-Hint etkileri-

²² Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 7.

²³ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 164.

²⁴ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 7.

ni birleştiren İran kaynaklarına dayanarak doğduğu, sonra Arapça'dan Latince'ye geçmek suretiyle Batı Ortaçağ'ını etkilediği düşünülecek olursa, bu felsefeyi Akdeniz geleneğinin bir halkası gibi görme zorunda olduğumuz anlaşılır". O halde İslâm felsefesi ve biliminin doğuşu, gelişmesi ve sönüşünü incelerken onu genel olarak uygarlığın yürüyüşü içinde ele almak gerekmektedir²⁵.

Konuyla ilgili eserlerinde bu önerisine sadık kalan ve İslâm felsefesinin hemen bütün alanlarında bu felsefenin kaynaklarını ve etkilerini göstermeye çalışan Ülken, bu hususiyete uymayanları da eleştiri konusu yapmaktadır: "Steinschneider'den Lacy O'Leary ve Khalil Georr'a kadar bir çok araştırmacı Yunan'dan İslâm'a ve İslâm'dan Latin dünyasına geçiş etrafında araştırmalar yapmışlarsa da, çok yazık ki umumî felsefe tarihi yazanlar, ya bu konudaki bilgisizliklerinden, yahut bazı önyargılarla İslâm felsefesine yer ayırmamaktadırlar. E. Brehier gibi ayıranlar da bu yeri fazla dar tutmuş görünüyorlar. Türkçe'de İslâm felsefesine ait yayınlar bu felsefenin Yunan ve Hint'le Ortaçağ Avrupa'sı arasında köprü görevini gören vasfına hemen hiç dikkat etmemiş görünüyorlar. O derecede ki, İ. H. İzmirli, ölümünden sonra yayınlanan *Mukayese*²⁶ adlı kitabında etkiden çok tevarüt (coincidence) denebilecek bazı umumî benzeşimleri işaretten başka bir şey yapmamıştır"²⁷.

Ülken'in İslâm felsefesini "kaynakları ve etkileri ile birlikte Batı düşüncesinin bir halkası gibi ele alma[ş]"²⁸, konuyla ilgili çalışmalarının başlangıcından itibaren bu husus üzerinde odaklaşmasını ve böylece İslâm felsefesinin orijinal ve yaratıcı yönlerini, kendine mahsus bir felsefî birikim olma boyutunu ihmale kadar götürmüş bulunmaktadır. Bu çerçevede onun İslâm felsefesi tarihyazımında ön plana çıkan özellik, bu felsefenin esasen "felsefe tarihinde Antik Yunan felsefesi ile Avrupa felsefesi arasında köprü görevini görmüş"²⁹ olduğu noktasındadır.

İslâm felsefesinin diğer felsefeler gibi bizâtihi felsefî bir önemi hâiz olmadığını ileri sürüp onu sadece Yunan felsefesiyle geç dönem Latin

²⁵ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 6, 295-296, 299-300.

²⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Mütefekkiri ile Garp Mütefekkiri Arasında Mukayese* (notlarla sadeleştirerek haz. Süleyman Hayri Bolay), Ankara 1981.

²⁷ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 6, 6 no'lu dipnot.

²⁸ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 7.

²⁹ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 9; Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997, s. 6-8, özellikle s. 8.

skolastisizmi arasında bir aracı olarak gören ve günümüz açısından değerini yitirmiş bulunan bu tipik Oryantalist yaklaşıma³⁰ Ülken yine de basit bir tarzda bağlanmamaktadır. Bu noktada o, İslâm felsefesinin “köprü görevi” özneliliğine bazı kayıtlar da getirmiş bulunmaktadır. Bir kere İslâm felsefesi Yunan felsefesinin basit bir devamı değildir. Çeviriler ve açıklamalar (şerhler) yanında özgün eserleri de vardır. Ayrıca felâsife diye tanınanların dışında kelâmcılar, sûfiler, hatta hukukçular (fukaha) arasında da filozof sayılacaklar vardır ki, bunların birçoğu Batı dünyasınca tanınmamıştır. Yine asıl felsefe çıkışları içinde de bazıları Latince'ye çevrilmemiş ve yakın yıllara kadar Batı tarafından tanınmamıştır. Böylece ona göre bu kayıtlar göz önüne alındığında İslâm felsefesinin bütünü Yunan'la modern Avrupa düşüncesi arasında köprü görevi görmüş saymak tam olarak doğru değildir³¹.

Aslında Ülken, anlaşılacağı üzere, İslâm felsefesinin aslî niteliğinin bir köprü görevi görmek olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte buna en temelde iki kayıt getirmektedir. Bunlardan birincisi, İslâm felsefesinde özgün eserlerin de olduğu; diğeri ise, bu felsefenin Batı'ya tam olarak aktarılmadığı şeklindedir. Bu ise, İslâm felsefesinin diğer felsefeler gibi özgün bir yapı arzettiği anlayışını dışlayan bir yaklaşım olarak tezahür etmektedir. Zira Ülken'in çalışmaları bir bütün olarak incelendiğinde onun özgünlüğü temelde İslâm medeniyetindeki felsefe sistemlerine ya da ekollere değil, aksine bazı araştırmalara ve eserlere indirgediği, bu eserlerin ise oldukça mahdut tutulduğu görülmektedir. Nitekim o, bu yaklaşımını şu ifadelerinde özetler gibidir: “İslâm felsefesi Helenistik felsefenin tercüme ve tenkidi ile başladı. Hiçbir zaman tam bir özgünlüğe ulaşmamış ve Yunan felsefesiyle İslâm doktrininin muhtelif şekillerde telifi teşebbüslerinden ibaret kalmış olmasına rağmen, Yunan ve İskenderiye felsefelerini inkişaf ettirerek onlara bir bakımdan daha kat'î ve determinist (belirleyici) bir renk vermiş, bir bakımdan da kendi vâris olduğu senkretik muhitin tesiriyle gittikçe daha karışık ve içinden çıkılmaz bir renk vermişti. Bundan dolayı bu felsefeyi müdafaa edenler kadar hücum edenlerin de haklı oldukları cihetler olduğunu söylemeliyiz. Bu felsefenin telifçi ve eklemeci manza-

³⁰ Bu yaklaşımın eleştirisi için bk. Dimitri Gutas, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century”, *British Journal of Middle Eastern Studies* (2000), sy. 29/1, s. 10-12 (Türkçe çevirisi: Dimitri Gutas, *İbn Sîna'nın Mirası* (Derleme ve çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2004, s. 160-162).

³¹ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 9.

rası onun özgünlüğünden şüphe edenlere hak verilmeye sebep olduğu gibi; eserlerden büyük bir kısmının risaleler halinde kalması ve tasavvuf doktrinleri ile karışması da bu felsefenin sistematik olmasına mani olmuştur³².

Ülken, İslâm felsefesinin köprü olma vasfını o kadar öne çıkarmaktadır ki, Türk skolastiği olarak gördüğü Şark mektebinin –ki en büyük temsilcileri Fârâbî ve İbn Sînâ’dır– “ihmal edilemeyecek mühim meziyetleri” olarak şunları göstermektedir: “O [Türk skolastiği] evvela, İbn-i Rüşd (Averroes), İbn-i Meymun (Maimonide) ve İbn-i Cebirul gibi Berberî ve Yahudi feylesofları vasıtasıyla Yunan medeniyetinin garba intikaline sebep olmuştur. Hatta, son zamanlarda tetkik edildiği gibi, garp skolastikleri üzerinde doğrudan doğruya da tesirler yapmıştır. Bundan maada, Türk skolastiği suri mantık sahasında oldukça derin mesai sarfetmiştir³³.

Türk skolastiğinin bu meziyetini adeta “iftiharla” serdeden Ülken, İslâm felsefesinin en önemli yanının “Yunan medeniyetinin garba intikaline sebep olmuş” olduğu şeklindeki yaklaşımına referans olarak da bir kısım oryantalistin eserini göstermektedir. Bunlar arasında o, Ernest Renan’ın *Averroés et Averroésisme*’ini (Paris 1925), Gauthier’in *Introduction á l’étude de la philosophie Musulmane* (Paris 1923) adlı eserini, De Boer’un *Geschichte der philosophie im Islam*’ını (Stuttgart 1901) ve benzerlerini zikretmektedir ki, bu eserlerin oldukça önyargılı, Avrupamerkezci ve hatta ırkçı bakış açılarıyla yazılmış olduklarından habersiz görünmektedir³⁴.

İslâm filozoflarının kendi eserlerine doğrudan müracaat etmekten ziyade genel itibariyle tipik oryantalistler tarafından kaleme alınan çalışmalara dayanarak eserlerini “telif” eden Ülken, böylece Fârâbî gibi özgün ve yaratıcı bir filozofun “Türk tefekkürüne ilk ve en büyük hizmeti[ni] muhtelif felsefe ve ilim cereyanlarını tanıtmak hususundaki muvaffakiyeti” olarak görebilmekte; onun sistemini Saint Thomas’ın yaptığı felsefedeki hakiki terkibi gerçekleştirilememekle eleştirebilmekte; mantık çalışmaları için ise, “orijinal değildi. Tamamıyla Aristo’yu takip ve şerhetmekle iktifa etmişti” şeklindeki yüzeyselliğe düşebilmekte;

³² Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 161.

³³ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 107-108.

³⁴ Ernest Renan ve Leon Gauthier’in uzun bir süre Batı’da ve nispeten İslâm dünyasında oldukça etkili olan tipik ırkçı yaklaşımlarının bir eleştirisi için bk. İbrahim Bayyumi Madkour, “The Study of Islamic Philosophy” (İngilizce’ye çev. Shahyar Sa’adat), *Al-Tawhid* (1404 H.), c. 1, sy. 1, s. 83-96.

“Resail-i ihvanü's-safa[ıy] felsefi bir ihtisas eseri olmaktan ziyade tamimci bir gaye ile vücuda getirilmiş olan bir ansiklopedi” konumuna indirgeyebilmekte³⁵ ve Tûsî'ye “kadar filozoflar[ın] Aristo'nun ahlâkını şerhetmeden fazla bir şey yapmıyor”³⁶ olduğu genellemesine kolayca varabilmektedir.

Bütün bu görüşlerine rağmen Ülken, İslâm felsefesi kadrosu içerisinde değerlendirdiği “asıl felsefe” (felâsifenin felsefesi), kelâm ve tasavvuf felsefesi gibi felsefeleri orjinallik noktasında bir tutmamakta, aralarında tefrîke gitmektedir. Hatta o, asıl felsefe içerisinde yer alan ekoller arasında da bu bağlamda bir ayırım yapmaktadır. (Mesela ona göre İslâm felsefe tarihinde ikinci önemli akım olan işrâkîlik, “bir bakımdan ondan [meşşâilik] daha özgündür”³⁷). Bu çerçevede o, İslâm felsefesi çatısı altında yer alan ve “asıl felsefedен daha esaslı” gördüğü, belli bir gelişim süreci sonunda “bütün felsefi problemlere cevap veren tam bir sistem halini al[dığı]mı”³⁸ düşündüğü tasavvuf felsefesini “en orijinal” olarak görmektedir³⁹. Ülken'e göre tasavvufî psikolojiden başlayıp oradan tasavvufî ahlâka, metafiziğe ve nihayet tasavvufî hukuk sistemine ulaş[an]”⁴⁰ tasavvuf felsefesi ile İslâm medeniyeti ancak “ince, sanatkârane ve derin bir vasıf kazanmıştır”⁴¹. Dahası “İslâm medeniyetinde tasavvuf cereyanı bütün fikir hareketleri arasında en fazla aktif olanı; ictimâî hayat üzerinde en fazla tesir icra edenidir. Bundan dolayı tasavvuf tarihi, birçok siyasi inkılapların içerisinde karışarak bizzat İslâm tarihinin manevî tezahürü halini almıştır”⁴².

Burada Ülken'in, tasavvuf felsefesini İslâm felsefesinin diğer kolları içerisinde niçin en orijinal gördüğü sorusu sorulabilir. Öyle anlaşılmalıdır ki, bu

³⁵ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 112-113, 121.

³⁶ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 125.

³⁷ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 171.

³⁸ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 86, 111. Ayrıca bk. Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 214.

³⁹ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 93; *İslâm Düşüncesi*, s. 26.

⁴⁰ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 111.

⁴¹ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 93; *İslâm Düşüncesi*, s. 26.

⁴² Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 95. Ülken bu görüşünde B. Carra de Vaux'ın *Les Penseurs de L' Islam* (Paris 1926) adlı eserine dayanmaktadır. Ayrıca Ülken, Reynold A. Nicholson'un *The Mystics of Islam* (Londra 1914) adlı eserine atfen tasavvuf hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır: “İslam tasavvufu İslamiyetin idealini yükseltmiştir. O, dinin ilk şeklindeki korku ahlakını aşk ahlakına tahvil etmiştir. Kur'an'ın lafzî ve haricî mânâsı yerine kendi tabirleriyle 'istinbat' yani batınî (esoterique) ve gizli manaları ikame etmiştir”. Bk. Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 98. Ayrıca bk. Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 27.

yaklaşımının gerisinde onun milliyetçilik anlayışının önemli bir payı bulunmaktadır. Çünkü ona göre tasavvuf en önemli eserlerini Anadolu'da vermiş, Türk düşüncesine özgün kimlik katarak onun asıl felsefede gösteremediği orijinalliği göstermesine yol açmıştır. Ülken'den aktarılan şu ifadeler bu konuya daha da açıklık getirmektedir: "Klasik Türk tasavvufu, İslam medeniyetinin muhtelif irfan merkezlerinden gelen tesirleri toplayarak VII. asır başlarında Anadolu'da inkişaf etmiş ve en mühim eserlerini burada vermiştir. O derecede ki bu asır Türk tefekkürü tarihinde mistik temayüllerin hakimiyeti, ve bu temayüllerin çok kuvvetli bir millî şuur uyandırması ile temayüz etmektedir. Türk tefekkürü o zamana kadar hiçbir devirde bu asırda olduğu kadar bir kutup etrafında toplanmamış ve fikirle hayat arasında bu kadar sıkı bir irtibat doğmamıştır. Türk tefekkürü bundan dolayı, skolastik felsefede gösteremediği orijinalliği mistik felsefe sahasında göstermiş olduğu gibi; o devrin fikrî yaradışları kitap ve hayat üzerindeki derin izlerini yakın zamanlara kadar muhafaza etmişlerdir."⁴³

Ülken'in tasavvuf felsefesini "en orijinal" bulmasının milliyetçiliğiyle ilişkilendirilmesinin dayanaklarından birini de onun, tasavvufu, Türklerin İslâm'dan önce sahip buldukları "kuvvetli bir hikmeti" yenileştirmek ve güçlendirmek için İslâm düşüncesi ile telif etme alanı olarak görmesi oluşturmaktadır. Nitekim ilk Türk tasavvufunu ahlâkî ve ilmî bir felsefe olarak gören ve onun klasik Arap ve İran tasavvuflarından çok farklı ve orijinal fikirler getirdiğini ileri süren Ülken'e göre bu akım, "Türkler arasında İslâmiyetten evvel de mevcut olan kuvvetli bir hikmeti (sagesse) yenileştirmek ve kuvvetlendirmek için onu İslam tefekkürü ile telife çalışmış; bu hususta en müsait ve hakimane görüşü tasavvufta bulduğu için oraya başvurmuştur."⁴⁴ Zaten Ülken'e göre tasavvulla Türklük adeta özdeşleşmiş gibidir. Ona göre İslâm felsefesi içerisinde yer alan hiçbir felsefî akım, Anadolu toplumunda, halk kitleleri arasında tasavvuf felsefesi kadar etkili olmamış, onun kimliğini oluşturmamıştır. Nitekim bir Türk tasavvuf filozofu olan İbn Arabî'nin vahdet-i vücud teorisi genel olarak İslâm âleminde ve fakat özellikle Anadolu'da ve Türk fikir hayatı üzerinde asırlarca müddet tesirini devam ettirmiştir.⁴⁵

⁴³ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 209.

⁴⁴ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 202-203.

⁴⁵ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 220, 297-298.

IV

Ülken'in tasavvufa özel bir önem atfetmesi ve ona diğer felsefe akımları içerisinde ayrı bir konum vermesi sadece tasavvuf felsefesi bağlamında kalmamaktadır. O, A. P. Mehren, L. Gadret ve H. Corbin gibi oryantalistlerin bakış açılarının da etkisiyle⁴⁶ Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından temsil edilen ve esasen bu iki filozofun başını çektiği "asıl felsefe"yi de mistik bir karakterde görmekte ve yorumlamaktadır. Nitekim ona göre "İslâm filozofları arasında tasavvufa yer veren ilk mütefekkir" olma özelliği gösteren Fârâbî, "metafizik yoluyla ulaşamadığı tasavvufa ruhiyat yolundan varmıştır". "Fârâbî'ye göre Ahadiyet'i (Birlik) idrake imkan yoktur. Ahadiyet deyince o henüz daha sıfatları ile meydana çıkmamış olan Allah'ı anlıyor ki, bu, mutasavvıfların 'gayb âlemi' dedikleri şeydir. Fakat Allah gizli değildir: 'Zuhurunun şiddetinden dolayı bâtındır. Yani O her yerde mevcuttur; tecellî halindedir. Ancak güneşin ışığı gözlerimizi kamaştırdığı zaman onu nasıl göremezsek, Allah da zuhurunun şiddetinden dolayı muhsus idraklerimiz için görülemez olur'"⁴⁷.

Ülken'e göre çeşitli görüşleriyle işrakîliği ve İbn Arabî'yi etkilemiş olan Fârâbî'nin yöntemi sonuçlamaya ya da sonuç çıkarmaya (istintâc) dayanmaktadır. O, sırf akıl zemininde kalmamak üzere, akıl ve akilyürütme (istidlâl) yolunu tutmaktadır. Bununla birlikte o, "Pythagoras ve Pascal gibi matematik sonuçlamadan başlayarak mistisizme ulaşır. Böylece başta mantıkçı ve akılcı olan Fârâbî sonradan mistik olur. Fakat mistisizmi felsefî bir sistem değil, bir ruh hali olarak görür"⁴⁸.

Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* adlı eserinde de Fârâbî'ye ilişkin benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre metafizikte diğer skolastikleri terk ederek gnostisizme (âriflik) geçen Fârâbî, Türk skolastiğinin özeti ve "vahdet-i vücudçu mutasavvıfların ilk felsefî örneği" olan *Fusûsü'l-hikem* adlı risâlesinde⁴⁹ rasyonalizmi mistisizm ile telife çalışmaktadır. Bu bakımdan, yani Aristo felsefesiyle

⁴⁶ Ülken, burada isimleri zikredilen oryantalistlerin konuyla ilgili görüşlerine doğrudan temas etmekte ve İslâm felsefesinin, özellikle de İbn Sînâ felsefesinin mistik karakterini ortaya koymak yönünde bu şahıslara atıflar yapmaktadır. Bk. Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 99-103.

⁴⁷ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 186. Benzer ifadeler onun *İslâm Felsefesi* adlı eserinde de yer almaktadır (s. 62).

⁴⁸ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 55-56.

⁴⁹ Bu risâlenin Fârâbî'ye âidiyeti oldukça tartışmalıdır. Bk. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. 12, s. 158.

Neo-Platonizmi ve mistisizmi bağdaştırmaya çalışmasından dolayı eser çelişkiler ihtiva etmektedir. Aynı yerde o, Fârâbî felsefesinin mistik karakterini ortaya koyma çerçevesinde şu ifadelerle yer vermektedir: “Fârâbî’ye göre Allah hem akıl ile hem ilham ve istiğrakla (extase) ispat edilebilir. O, illetler zincirinin ilk halkası olmak itibarıyla akılla ispat edilebilir. Fakat vahdet, hakikat, aşk ve nur olmak itibarıyla ilham tarikiyle ispat edilebilir. Bu itibarla Allah hem zahir (visible) hem batındır (cache). Böylece Fârâbî, akılcı bir felsefeden hareket ettiği halde telifçilik merakı onu sırrîliğe [mistisizm] kadar götürmüştür”⁵⁰. Böylece ona göre metafizikte “vahdet-i vücûd” a yaklaşan Fârâbî’nin psikolojisi de “metafizığe ve tasavvufa bağlı” kalmakta; bu alanda mistik filozofların yöntemini kullanmaktadır. Buna göre Fârâbî’de “ruh, insan doğasının aynasıdır, akıl onun ışığıdır. Akıledilir şekiller bir Allah vergisi ile ruha akseder. Bu aksi sağlamak için ruhu her türlü pastan temizlemelidir. Böylece tasavvuf yolu Fârâbî’de bilgi teorisine götüren bir davranış olur. Ruhu temizlemek duyuların hazzından manevî hazza yükselmek demektir. Fârâbî’nin bilgi teorisinde ilk adım, iştahların nefsinin baskı koyucu nefisle öldürmektir”. Zaten “nefs-i emmâre ile nefsi levvâme savaşı bütün sûfilerin temel fikridir”. Sonuçta “Fârâbî’nin metafizik psikolojisi onu tasavvufa götürmüştür: İlâhî akıl düşünülemez. İnsan akılı için bilinemez olarak kalır. Fakat aşk ve vecit yolları, yani tasavvuf, ilâhî hakikate nüfuza elverişlidir”⁵¹.

Ülken’in bu yaklaşımı İbn Sînâ söz konusu olduğunda daha da belirginleşmektedir. Nitekim o, İbn Sînâ’yı Fârâbî ile karşılaştırmakta ve “tasavvufa dair birçok eserleri vardır” dediği İbn Sînâ’nın mistisizminin Fârâbî’nin mistisizminden bir hayli ileri boyutlara vardığını ve artık onda bu durumun adeta sistematik bir hâl aldığını belirtmektedir. Ülken’in şu ifadeleri meseleye yaklaşımını oldukça net bir biçimde ortaya koymaktadır: “...İbn Sînâ, bu ampirist-rasyonalist bütünden derece derece irrasyonalizme yükselir. Bu sistemin tekâmülü İslâm felsefesi tabiriyle meşşâfîlikten işrâkîliğe doğrudur. Bunun için İbn Sînâ meşşâfî felsefesini son haddine getirmiş ve işrâkî felsefesine zemin hazırlamıştır diyebiliriz. Vakıa bu temayül Fârâbî’de de görülüyor. Fakat ondaki tasavvuf meylinden başka bir şey değildir: Allah zuhurunun şiddetinden dolayı bātındır. O akılla bilinemez, ancak tasavvufî vecitle nüfuz edilebilir demekle asıl felsefesinin mantıkçı-rasyonalist karakterini değiştirmiyordu. Halbuki İbn

⁵⁰ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 115-116, 181 no’lu dipnot; *İslâm Düşüncesi*, s. 189.

⁵¹ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 58, 60, 61-62.

Sînâ'da bu sistematik ve metafizik bir yükseliştir. Rasyonalizm onda derece derece panteizme ulaşmıştır⁵².

İbn Sînâ'nın *Makâmâtü'l-ârifin*, *Kitâbü't-Tayr* ve *Hayy ibn Yakzân* adlı çalışmalarında tasavvuf yolunu anlattığını belirten Ülken, İbn Sînâ'nın, mantıkî bir vetirenin söz konusu olmadığı ve farkların aşılıp eşyanın birlik halinde görüldüğü "kazanılmış akıl"ın fa'âl akılla ittisâli teorisiyle tasavvuf yoluna girdiğini belirtmektedir. Ülken'e göre İbn Sînâ'da "Allah bütün varlıktır. Sırf iyiliktir. Hakikî varlık yalnız Allah'a mahsustur. Eşyada varlık iğretidir. Kainat bir varlık cereyanıdır. Allah cevher, âlemler onun arazlarıdır. Bu akıp giden nihayetsiz âlem külliliği ile Allah'tır. Görülüyor ki, bu son kitaplarında İbn Sînâ panteizme girmiştir; ve artık Muhyiddin Arabî'nin habercisidir. Fakat onda vahdet-i vücud bir sistem halinde değil, ancak felsefî sistemin ulaştığı son had ve gaye olarak düşünülmüştür". Böylece Ülken, İbn Arabî'nin panteizminin "asıl hocası" saydığı ve "ittisâl" teorisiyle işrâkî felsefesini doğurduğunu söylediği İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışını da "panteist ahlâk" olarak nitelendirmektedir⁵³.

Ülken, sadece İslâm dünyasındaki belli başlı Müslüman filozofları mistik olarak yorumlamakla kalmamakta; o, aynı zamanda, İslâm felsefesinin temel düşüncelerine dayandıkları, bu düşünceleri devam ettirdikleri ve İslâm kelâmcıları ile filozoflarını kaynak olarak kabul ederek sistemlerini bu temele göre kurdukları gerekçesiyle "İslâm medeniyetinin filozofları" olarak gördüğü İslâm dünyasındaki Yahudi filozofları da nispeten benzer bir şekilde yorumlama eğiliminde gözükmektedir. Nitekim o, İslâm dünyasındaki Yahudi filozoflarının en büyüklerinden gördüğü İbn Cebiro'lü İslâm filozoflarını Yeni Eflâtuncu açıdan yorumlayan ve böylece işrâkîliğe başka bir yoldan girmiş filozof olarak takdim etmekte ve bir kısım Yahudi filozofunun görüşleriyle Hallâc-ı Mansûr ve İbn Arabî'nin görüşleri arasında yakınlıklar kurmaktadır⁵⁴. Dahası *Türk Tefekkürü Tarihi*'nde İbn Meymûn ve İbn Cebiro'lü panteizm akımının en güçlü temsilcileri olarak ileri sürmektedir⁵⁵.

Burada belirtmek gerekir ki, Ülken'in "felâsife" tarafından temsil edilen İslâm felsefesini mistik nitelikte bir felsefe olarak yorumlama girişimi, yukarıda

⁵² Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 191, 192. Ayrıca bk. Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 86.

⁵³ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 213, 214, 215.

⁵⁴ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 154, 155, 156.

⁵⁵ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 216.

da işaret edildiği üzere bir kısım oryantalistin çalışmalarına ve yaklaşımlarına dayanmaktadır ki, bunların başında kendisinin de sık sık atıflarda bulunduğu Kopenhaglı bir oryantalist olan A. F. Mehren gelmektedir. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında özellikle İbn Sînâ üzerinde yoğun çalışmalarda bulunan Mehren, bugünün verileri açısından hiç de tutarlı ve doğru olmayan, hatta gerçeği çarpıtıcı bir şekilde İbn Sînâ'yı mistik bir filozof olarak sunmaya ve takdim etmeye çalışmaktadır. Aslında Mehren ve benzerlerinin İslâm felsefesini mistik bir karakterde görmelerinin gerisinde, günümüz İslâm felsefesi tarihçisi Dimitri Gutas'ın⁵⁶ da ortaya koyduğu gibi, İslâm dünyasına ilişkin dönemin oryantalist bakış açısının derin etkileri bulunmaktadır. Bu bakış açısına göre Doğulular –ki burada kastedilen Müslümanlardır– mistik, duygusal, öteki dünyaya meyilli, irasyonel vb. bir karaktere sahiptir⁵⁷. Dolayısıyla onların Batı'da olduğu gibi bir felsefe ve düşünce yapısı üretmeleri mümkün değildir. Onlar, gerçek anlamda bir felsefî araştırma yürütecek yetenekten mahrumdurlar. İşte Ülken, genel olarak çalışmalarında doğrudan İslâm felsefesi metinlerine gitmeme ya da bu metinleri oryantalist bakış açılarıyla okuma gibi önemli bir zaaf taşıdığından diğer konularda olduğu gibi bu nokta da İslâm felsefesine dair doğru bir yaklaşım sergileyememektedir. Böylece İbn Sînâ gibi bir filozofu bile “panteist” olarak yorumlayabilecek kadar ciddi bir yanlışın içerisine düşebilmektedir.

V

Ülken'in İslâm felsefesinin tarihsel gelişimi konusunda da oryantalist bir etki altında kaldığı görülmektedir. İslâm dünyasında felsefî faaliyetin iç dinamiklerle birlikte esasen Eski Yunan'dan yapılan çevirilerle başladığını ve böylece taklit döneminin ardından Araplardan ziyade Türkler ve İranlıların etkin olduğu “yaratıcı” bir döneme geçildiğini kaydeden Ülken, asıl felsefe hareketinin IX. yüzyıl içerisinde Kindî ile gerçekleştirildiğini ve ardından Fârâbî ve İbn Sînâ ile birlikte en parlak dönemlerini yaşayarak Selçuklular devrinden (1026-1300) itibaren yavaş yavaş zayıflamaya doğru gittiğini belirtmektedir. Ona göre bir taraftan Arap halifeleri felsefeye karşı müsamahasız davrandıkları gibi, diğer

⁵⁶ A. F. Mehren'in bu yaklaşımının Gutas tarafından yapılan eleştirisi için bk. Gutas, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century”, s. 8-10 (Türkçe çevirisi: Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 156-159).

⁵⁷ Bu tür kavramların, yirminci yüzyılın ilk yarısında bazı oryantalistlerin çalışmalarındaki yaygınlığına ilişkin olarak bk. Muhsin Mahdi, “Orientalism and the Study of Islamic Philosophy”, *Journal of Islamic Studies* (1990), sy. 1, s. 73-98.

tarafından bütün Türk memleketlerinde medrese kuvvetlendikçe taassup artmış olduğu için fikir hayatı yalnız kelâm ile siyâsî felsefeye ve matematik ve astronomi gibi müspet ilimlere münhasır kalmıştır. Bununla birlikte İbn Sînâ'da tamamıyla irrasyonelizm istikametinde gelişen düşünceyi, bunlardan hiç biri tatmin edemediği içindir ki, "felsefe"nin yerine tasavvufun geçmesi söz konusu olmuştur⁵⁸. Böylece Ülken'e göre XII. yüzyıldan sonra artık felsefe akımları yerini esasen kelâm ve tasavvuf hareketlerine bırakmıştır⁵⁹.

İslâm düşünce ve felsefesinin, İslâm medeniyetinin inkişaf devrinde hür düşünce olarak başladığını belirten Ülken, bu medeniyetin dünya ile irtibatını keserek kendi içine döndükten sonra kapalı ve skolastik bir düşünce haline geldiğini söylemektedir. Ona göre İslâm medeniyetinin kavimler arası ilişkilerin merkezi olduğu ve bütün dünya fikir hayatına kapıları açık bulunduğu zamanki birinci devirde (Abbasî, Gaznevî ve ilk Selçuklu devri) gerek felsefe gerekse ilim sahasında hür düşüncenin tamamıyla hâkim olduğu görülmektedir. Bu devirde İslâm medeniyeti teknik bakımdan diğer medeniyetlere üstün olup müspet ilim zihniyeti hâkimdi. Bizans, Mısır, İran ve Hint'ten gelen ilim cereyanlarına kapıları açıktı. Fikir cereyanları tam bir hürriyet içinde inkişaf etmekte olup dinî meseleler bile tartışılabilmekteydi. Ayrıca içtihat kapıları açıktı. Fakat İslâm medeniyetinin kavimler arası mübadelede merkez rolünü kaybettiği, Batı ticareti siteleriyle Uzak Doğu arasında başka mübadele yolları meydana çıkmaya başladığı zamandan beri artık bu medeniyet eski fikrî gücünü kaybetti, kendi içine kapandı. İşte bu devire İslâm medeniyetinin skolâstikliği demek mümkündür. Haçlı seferlerinden sonra başlayan bu içe kapanma hareketi özellikle Osmanlılar ve Safevîler zamanında büsbütün yerleşmiş olup iktisadî kapalılık, fikir araştırmalarını imkânsız bir hale getirmiştir. Fikir hayatı artık tasnif ve tedvin edilmiş olan eskinin tekrarından başka bir şey değildir⁶⁰.

Ülken, İslâm medeniyetinin parlak, yükseliş devirleriyle içe kapanma, gerileme ya da skolâstik devirleri arasına bir sınır çizmekteyse de, bu sınırın kesin hatlarla belirlenmesinin imkânsızlığının yine de farkındadır. Ona göre İslâm dünyasında öyle yerler vardır ki, orada skolâstik daha geç başlamıştır: Endülüs gibi. Öyle yerler de vardır ki, skolâstik yenilmiş ve kısa bir zaman devam eden

⁵⁸ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 89, 103, 157. Ayrıca bk. Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 23-24.

⁵⁹ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 162.

⁶⁰ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 13-14.

Rönesans hareketleri görülmüştür: Anadolu Selçuklularının orta devri, Osmanlılarda Kanunî ve Üçüncü Ahmed zamanları gibi. Fakat Ülken'e göre bu devirler onun yapmış olduğu tasnifin genel hatlarını bozmamaktadır. Mesela Endülüs'te İbn Zühr, İbn Baytar, İbn Rüşd gibi hür düşüncenin büyük üstatları yetişirken, Mağrip'te kopan bir bedevî fevranı Murabıtîn ve Muvahhidîn devletlerini ve bunların hâkim bulunduğu sahada son derece mutaassıp, kapalı bir skolâstîği doğurmuştur. Semerkant medreseleri, Hint ve Batı fikir hayatını birbirine bağlarken, Cengiz istilasından sonra İlhanîler zamanında fikir hareketleri durarak İsnâ Aşerîliğin kapalı zihniyeti hâkim olmuştur. Bununla beraber bu kuralın istisnaları da vardır: Mesela, İbn Rüşd'ü himaye eden bir Muvahhidî hükümdarı idi. Nitekim Yakut ve Tûsî gibi büyük bilginleri himaye eden de yine İlhanîlerdi. Fakat bu istisnalara rağmen Ülken, yine de yukarıda ortaya konulan genel şemanın kabul edilebileceği görüşündedir⁶¹.

Ülken'in, XII. yüzyıldan sonra felsefe akımlarının çeşitli sebeplerle yerini kelâm ve tasavvuf hareketlerine bıraktığını söylemesi onun felsefe hareketini esasen Batı'da meşşâfliğin temsilcisi İbn Rüşd'le Doğu'da ise işrâkîliğin temsilcisi Sühreverdî ile sonlandırdığını göstermektedir. Nitekim o, bu anlayışına paralel bir biçimde *İslâm Düşüncesi* adlı eserinde felsefe hareketini ele alırken kronolojik anlamda meşşâfliği, Batı'da İbn Rüşd'le; işrâkîliği ise, Sühreverdî ile bitirmektedir. Bununla birlikte bu yaklaşımında klasik oryantalist söylemin bariz etkisi altında kaldığı anlaşılan Ülken'in daha sonra kaleme aldığı *İslâm Felsefesi* adlı eserinde, H. Corbin'in çalışmalarına vukufiyetine bağlı olarak biraz daha farklı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

Bu eserinde Ülken, Sühreverdî bağlamında XV ve XVI. yüzyıllar civarında İslâm dünyasında olağanüstü bir hamlenin gerçekleştirildiğini kaydetmektedir. Buna göre Sühreverdî'nin *Nur Heykelleri* adlı eseri, Celâleddin Devvânî (ö. 908/1501) ve Gıyasüddin Mansûr Şîrâzî (ö. 948/1542) tarafından; *Elvâh-ı İmâdiyye* ise Vedûd Tebrîzî tarafından şerhedilmiştir. *Hikmetü'l-İşrâk*'in Giriş'i ile en önemli olan ikinci kısmı Kutbüddin Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) şerhi ile birlikte Hintli bir sûfî olan Muhammed Şerîf el-Herevî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir (1008/1600). Mîr Dâmâd (ö. 1040/1631) İsfahan okulunun büyük üstadı olup yazılarında "işrâkî" ünvanını almıştır. Onun tanınmış öğrencisi ve Şîfî fikir dünyasının son büyük filozofu Molla Sadrâ (ö. 1050/1640) *Hikmetü'l-*

⁶¹ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 14.

işrâk'a dair kendi fikirleri açısından yorumlanmak üzere bir çok dersler vermiş ve bu dersler kitap halinde neşredilmiştir. Kişisel düşüncelerini ise, *Esfâr-ı erba'a* adlı büyük eserinde toplamıştır. Yapmış olduğu çalışmalar onun İslâm felsefesini toptan gözden geçiren ve XVII. yüzyıla kadar yapılmış bütün araştırmaları inceledikten sonra, temelleri işrâkîliğe dayanmak üzere kendi fikirlerini açıklayan son filozof olduğunu göstermektedir. Ülken'e göre Molla Sadrâ'nın özelliklerinden biri kelâm, doğa felsefesi ve meşşâflık kanıtları arasında doğru tarafları birleştirmesi, bunlarla tasavvuf görüşü arasındaki ilişki noktalarını belirtmesi, sonra hepsini işrâkî görüşünün temelleri üzerine oturtmaya çalışmasıdır ki, bundan dolayı -başarı derecesi üzerinde durmaksızın- onun felsefesinin İslâm felsefesindeki son büyük terkip olduğunu söylemek mümkündür⁶².

Benzer gelişmelerin aynı devirlerde Hindistan'da da söz konusu olduğunu belirten Ülken, bu konuda çeşitli örnekler üzerinde durmakta ve sözlerini şu ifadelerle tamamlamaktadır: Son yüzyıllar içinde Sühreverdî'nin ve işrâkîliğin İran ve Hindistan'da iyi veya kötü anlaşılmiş bir şekilde etkisinin ne kadar geniş olduğunu bu söylediklerimiz ifade edebilir. Bugün İran'da etkisi bu felsefenin son temsilcisi olan Sadr-ı Şîrâzî [Molla Sadrâ] ve ardından gidenlerin fikirlerini benimsemiş Şîî düşünürlerinin görüşlerinden ayrılmayacak tarzda devam etmektedir. Sadr-ı Şîrâzî'nin yolundan gidenler arasında Abdullah Zunûzî'yi, Hâdî Sebzevârî'yi ve başlıca Şeyhî okulunun adlarını söyleyebiliriz. Bugün bir işrâkî filozofunun Molla Sadr Şîrâzî okulundan ayrılması pek nadir görülür. Sühreverdî okulunun İran'da ileride alacağı yer de herhalde Corbin'in dediği gibi Şirazlı üstadın etrafında toplanacaktır⁶³.

Acaba Ülken'in *İslâm Felsefesi* adlı eserinde ortaya koyduğu bu düşüncelerini nasıl değerlendirmek gerekmektedir? Onun *Türk Tefekkürü Tarihi* ve *İslâm Düşüncesi* gibi daha önce kaleme aldığı eserlerindeki İslâm felsefesinin Selçuklulardan sonra yavaş yavaş zayıflamaya başladığı, XII. yüzyıldan sonra felsefenin yerini kelâm ve tasavvufa bıraktığı fikri ile XV ve XVI. yüzyıllar civarında Sühreverdî bağlamında İslâm dünyasında olağanüstü bir hamle gerçekleştirildiği, Molla Sadrâ'nın felsefesinin İslâm felsefesindeki son büyük terkip olduğu tespiti nasıl uzlaştırılacaktır?

⁶² Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 189-190.

⁶³ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 190-192.

Öyle görünüyor ki Ülken, felsefe adına İslâm dünyasındaki bu gelişmeleri istisnai durumlar olarak görmekte ve bunların genel tasnifi bozucu bir nitelik taşımadığını düşünmektedir. Nitekim o, yukarıda da aktarıldığı üzere *İslâm Düşüncesi* adlı eserinde bazı bölgelerde skolastiğin geç başlayabildiğini, bazı bölgelerde ise skolastiğin yenilip bir dönem için de olsa bir takım atılımlar başlatılabildiğini ve fakat bunların istisnai durumlar olarak ele alınması gerektiğini zaten kendisi söylemektedir. O halde onun aynı yaklaşım tarzını işrâkîlikteki gelişmeler bağlamında da sürdürmekte olduğu, yani bunu da istisnai durumlar çerçevesinde ele aldığı düşünülebilir. Bununla birlikte yine de onun bu tür istisnaların artmasıyla belli bir zihin karışıklığına düştüğünü ve İslâm felsefesinin parlak dönemleriyle sönüş dönemleri arasındaki mesafeyi nispeten daha önce yazdığı eserlerine göre genişlettiğini söylemek de mümkündür. Nitekim o, konuyla ilgili son kaleme aldığı *İslâm Felsefesi* adlı eserinde XVII. yüzyılı İslâm felsefesinin “sönmeye başladığı”⁶⁴ bir yüzyıl olarak değerlendirmektedir ki, burada böyle bir yüzyılı “sönmeye başlama” yüzyılı olarak vermesi onun Molla Sadrâ’yı bu tespitine temel yaptığını göstermektedir. Ayrıca o, *İslâm Düşüncesi* adlı eserinde üzerinde durulmaya değer yeni meseleler doğurmamış olan Hint-Moğol, Safevî veya Osmanlı devirleri üzerinde durmayacağını söylerken⁶⁵ burada en azından Safevî devri üzerinde durmuştur ki, bu da onun yine Corbin’in etkisiyle bu dönemi farklı gördüğünü ortaya koymaktadır. Böylece, Ülken’in bir kısım çelişkili ifadelerine rağmen, sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki, ona göre İslâm felsefesi XII. yüzyıldan sonra artık parlak dönemini geride bırakıp bir takım zayıflamalar ve gerilemeler gösterse de XIV. yüzyıla kadar önemli ürünler vermeye devam etmiş ve fakat bu yüzyıldan sonra bir “çöküş” başlamış, XV. ve XVII. yüzyıllar arasında çalışmalar gittikçe seyrekleşmiş, eskilere yeni bir şey katılmayıp haşiyecilik yaygınlaşmış ve XVII. yüzyılda da -zaten karanlık bir döneme girmiş bulunan İslâm dünyasında- bu hareket “sönme”ye başlamıştır⁶⁶. Kısaca belirtmek gerekirse, Ülken için İslâm dünyasında felsefenin “çöküş” döneminin (“sönüş” dönemi olmasa da) XIV. yüzyıl olduğu söylenebilir. Nitekim onun 1966’da yazmış olduğu *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı iki ciltlik eserinin “Önsöz”ündeki şu ifadeleri meseleyi aydınlatıcı mahiyettedir: “İslâm medeniyeti zafer devrinde uzun ve rahat bir tercüme çabasıyla Helenistik

⁶⁴ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 250.

⁶⁵ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 9.

⁶⁶ Bk. Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 268, 297, 299.

medeniyetin fikir mahsullerini almış ve üzerinde yüzyıllarca işlemiş olmasına rağmen netice hiç de parlak olmamıştır. Meşşâî ve İshrâkî ekolleri, Yunan felsefesini eksik olarak anlamış, birçok sentez yetmezliklerinin buhranı içinde kalmış, Süryanca kanalıyla Arapça'ya çevrilen eserlerde önemli boşluklar doldurulamamış, bu fikir hareketi de 14 üncü yüzyıldan sonra haşiyecilik ve tekrarcılık içine düşmüştür⁶⁷.

Son olarak burada belirtmek gerekir ki, İslâm felsefesinin özellikle İbn Rüşd'le sona erdiği şeklindeki yaygın oryantalist anlayış⁶⁸, bu felsefeyi geç dönem Yunan felsefesiyle ortaçağ skolastisizmi arasında sadece bir aracı olarak görmenin ve İbn Rüşdçülüğün, İslâm dünyasının ortaçağ Batı düşüncesini etkileyen son büyük teorisi olduğundan hareketle İslâm felsefesini Avrupamerkezci bir perspektiften değerlendirmenin doğal bir sonucudur⁶⁹. Fransız oryantalist Henry Corbin, Türkçe'ye de çevrilen⁷⁰ *Histoire de la philosophie islamique* (1964) adlı eseriyle bu yaklaşımın yanlışlığını ortaya koymuşsa da⁷¹ henüz bunun yansımaları ne yazık ki, sahayla ilgili araştırmalar üzerinde tam olarak ortaya çıkmış değildir. Kısacası bu yanlış yaklaşım sadece Batı dünyasında değil,

⁶⁷ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1966, s. 4.

⁶⁸ İbn Rüşd'le ilgili bu modern yaklaşım ve imajın ana müsebbibi Ernest Renan'dır (1823-1892). Bu, esasen onun ilk defa 1852 yılında neşredilen *Averroës et l'averroïsme-Essai historique* adlı çalışmasının bir sonucudur. Denilebilir ki, Renan, bu anlayışı İslâm felsefesi çalışmalarına dahil eden ilk kişidir. Renan'ın bu tasarruflarında onun ırkçı ve pozitivist tutumunun önemli etkileri bulunmaktadır. Ona göre İbn Rüşd 1198'de öldüğünde İslâm felsefesi onun şahsında son temsilcisini kaybetmiş ve Kur'an'ın özgür düşünce karşısındaki zaferi en azından altı yüz yıl boyunca garanti altına alınmıştır. Renan'ın yaklaşımı ve bunun eleştirisi için bk. Stefan Wild, "Between Ernest Renan and Ernst Bloch: Averroës Remembered, Discovered, and Invented. The European Reception Since the Nineteenth Century", *Averroës and the Enlightenment* (ed. Mourad Wahba-Mona Abousenna), New York 1996), s. 157-160; "Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroës", *Die Welt des Islams* (1996), sy. 3, s. 382-386.

⁶⁹ Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century", s. 15 (Türkçe çevirisi: Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 166).

⁷⁰ *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne* (çev. ve notlandıran Hüseyin Hatemî), İstanbul 2001. Çevirinin ilk baskısı 1986'da ikinci baskısı ise 1994'te gerçekleştirilmiştir. Eserin ikinci kısmının ise iki farklı çevirisi bulunmaktadır: *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Abdullah Haksöz), İstanbul 1997; *İslâm Felsefesi Tarihi: İbn Rüşd'den Günümüze* (çev. Ahmet Arslan), İstanbul 2000.

⁷¹ Ayrıca bu yaklaşımın eleştirisi için bk. Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century", s. 15-16 (Türkçe çevirisi: Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 166-169).

aynı zamanda İslâm dünyasında da hâkimiyetini sürdürmektedir ki, bunun örneklerinden biri olarak Ülken'i göstermek mümkündür.