

# İSLÂM FELSEFESİ

TARİH ve PROBLEMLER

*editör*

M. Cüneyt Kaya



**Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları**

Yayın No. 621

İSAM Yayınları 152

İlmî Araştırmalar Dizisi 63

© Her hakkı mahfuzdur.

**İSLÂM FELSEFESİ -Tarih ve Problemler-**  
*editör*

**M. Cüneyt Kaya**



TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

tarafından yayına hazırlanmıştır.

İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul

Tel. 0216. 474 0850

www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr

Bu kitap

İSAM Yönetim Kurulunun 21.10.2011 tarih

ve 2011/19 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: Ekim 2013

Altıncı Basım: Eylül 2018

ISBN 978-975-389-862-1

**Basım, Yayın ve Dağıtım**

TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.

Serhat Mah. Alınteri Bulvarı 1256. Sokak No. 11

Yenimahalle/Ankara

Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32

bilgi@diyanetvakfiyayin.com.tr

Sertifika No. 15402



İslâm felsefesi -tarih ve problemler- / M. Cüneyt Kaya (ed.). – 6. bs. – Ankara :

Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.

879 s. ; hrt. ; 24 cm. – (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 621. İSAM Yayınları ;

152 . İlmî Araştırmalar Dizisi ; 63)

Dizin ve kaynakça var.

ISBN 978-975-389-862-1

# 1

## GİRİŞ: İSLÂM FELSEFESİNİN MAHİYETİ ÜZERİNE

**M. Cüneyt Kaya**

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi disiplinlerle kıyaslandığında, bugün Türkiye’de kendisine yaygın olarak “İslâm felsefesi” şeklinde atıfta bulunulan alan kadar ismi ve muhtevası tartışmaya açık bir başka disiplin yoktur, denilebilir. “İslâm felsefesi” dışında “Arap felsefesi”, “Arapça felsefe”, “Arap-İslâm felsefesi”, “müslüman felsefesi”, “İslâmî felsefe” ve “Türk-İslâm felsefesi” gibi isimlendirmeler, aynı *müsemmâya* verilmiş farklı isimlerden ibaret olmayıp her biri, aynı zamanda *müsemmânın* ne olduğuna, hatta ne olması gerektiğine dair açık veya zımnî kabuller de içermektedir: İslâm felsefesi, İslâm medeniyetinin kurucu unsuru olan Araplar tarafından ortaya konulmuş olması anlamında bir “Arap felsefesi” midir? İslâm dünyasında kaleme alınan felsefî eserlerin, müelliflerinin etnik kökeni ne olursa olsun, Arapça kaleme alınmış olması anlamında o, “Arapça felsefe” olarak mı isimlendirilmelidir? Araplar’ın İslâm medeniyetindeki felsefî hareketin öncüsü olmalarını kabul etmek kaydıyla, farklı etnik kökenlerden gelen filozofların dışlanmaması açısından bu disiplin “Arap-İslâm felsefesi” olarak mı adlandırılmalıdır? İslâm felsefesi, etnik kökenleri ne olursa olsun sadece din olarak İslâm’a bağlı olan müslüman filozoflar tarafından ortaya konan felsefî faaliyetin mi adıdır? İslâm felsefesi,

Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetinden neşet eden, dinî naslarla asla çelişmeyen, bilakis onları teyit etmeyi kendine görev bilen İslâmî bir felsefe midir? İslâm felsefesi, XI. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının en etkin siyasî aktörü olan Türkler'in himayesinde gelişen, etnik olarak Türk filozofların merkezî bir konuma sahip olduğu ve İslâm öncesi Türk kültürüyle devamlılık ilişkisi olan bir "Türk-İslâm felsefesi" midir?

İsim ve muhtevaya dair bu sorulara yenilerini eklemek mümkün olsa da bütün bu alternatif isimlendirmelerin temelinde, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle oryantalist çalışmalarla gündeme gelen, "İslâm medeniyeti mirasının nasıl okunması gerektiği" sorusu yatmaktadır. Oryantalistlerin *köken arayıcı ve özgünlük temelli* değerlendirmelerine İslâm dünyasından verilen ve çoğunlukla savunmacı bir psikolojiyi yansıtan cevaplar, dönemin siyasî ve ilmfî koşulları uyarınca, kimi zaman milliyetçi söylemlerin, kimi zaman Batı ve modernite eleştirisi bağlamında İslâmî duyarlılıkların etkisinde şekillenmiştir. Bu bağlamda İslâm medeniyetinin ne anlama geldiğine dair tartışmalara, "İslâm felsefesi" özelinde farklı "felsefe" algıları da eklendiğinde, yukarıdaki adlandırmaların delalet ettiği anlam dünyası daha da karmaşık bir hal almaktadır: "İslâm felsefesi", Antik-Helenistik dönemdeki felsefe birikiminin Arapça'ya aktarımıyla ortaya çıkan ve Aristotelesçi karakteri baskın olan bir düşünce tarzının adı mıdır? "İslâm felsefesi", Yunanca'dan Arapça'ya aktarılan Antik-Helenistik dönem felsefe birikimiyle sınırlanması mümkün olmayan ve insanlık tarihiyle eş zamanlı ve ilâhî kökenli *ezelî* bir *hikmetin* yansımından mı ibarettir? "İslâm felsefesi", odağında bir din olarak İslâm'ın inanç esaslarını aklı olarak ispatlamanın ve açıklamanın bulunduğu, din ile felsefenin, akıl ile vahyin uyumunu merkeze alan *dinî* bir felsefe midir? "İslâm felsefesi", Arapça'ya aktarılan felsefî birikimin yanı sıra müslümanlar tarafından üretilen kelâm, teorik cephesi itibariyle tasavvuf, hukuk felsefesi anlamında fıkıh usulü ve dil felsefesi olarak Arap dil ve edebiyatına dair çalışmaları da içine alan daha geniş kapsamlı bir entelektüel çabaya mı işaret etmektedir?<sup>1</sup>

.....

1 XX. yüzyılda İslâm felsefesine dair Batı'da hâkim olan algıları eleştirel bir gözle değerlendiren Dimitri Gutas, bu algıları temelde üç kategoriye indirgemektedir: i) Oryantalist yaklaşım, ii) İshrâkî yaklaşım ve iii) Siyasî yaklaşım. Gutas'a göre oryantalist yaklaşım dört şekilde kendini göstermektedir: a) İslâm felsefesini mistik nitelikte bir felsefe olarak yorumlama, b) İslâm felsefesini Yunan felsefesi

“İslâm felsefesi”nin muhtevasına dair bu farklı yaklaşımlar, yukarıda sıralanan alternatif adlandırmalarla birlikte değerlendirildiğinde tartışmanın şu üç noktada toplandığı sonucuna ulaşılabilir: i) İslâm felsefesinin, tevârüs ettiği felsefî gelenek(ler)le ilişkisi, ii) İslâm felsefesinin kapsamı ve İslâm medeniyetindeki diğer entelektüel geleneklerle ilişkisi ve iii) İslâm filozoflarının etnik kökenleri ve dinî mensubiyetleri ile felsefeleri arasındaki ilişki. Aşağıda bu üç ilişkinin mahiyeti, tarihî bir olgu olarak *felsefenin* İslâm dünyasındaki serüveni merkeze alınmak suretiyle incelenecek ve bu bağlamda “İslâm felsefesi”ne dair muhtelif adlandırmaların söz konusu tarihî olguya ne oranda uyum içinde olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

## I

Tarihî bir olgu olarak bakıldığında, öncelikle ifade edilmesi gereken husus, İslâm dünyasının, adına felsefe (ilerleyen zamanlarda eş anlamlı olarak *hikmet*) denilen alanla tanışmasının, VIII. yüzyılın ortalarından itibaren Bağdat merkezli olarak sistematik bir hal alan tercüme hareketi yoluyla gerçekleştiğidir. Siyasî, sosyal ve entelektüel pek çok sâikin yön verdiği bu tercüme hareketi sayesinde Antik ve Helenistik dönemde Akdeniz havzasında üretilen felsefe ve bilim

.....

ile Ortaçağ Latin felsefesi arasında bir aracı olarak değerlendirme, c) İslâm felsefesini din-felsefe ilişkisi çerçevesinde ele alma ve d) İslâm felsefesini İbn Rüşd ile sona eren bir gelenek olarak görme. Gutas'ın “ışrâkı” olarak isimlendirdiği yaklaşım, oryantalist yaklaşımın ilk şekli mülhem iken, “siyasî” yaklaşım ise İslâm felsefesini sadece din-felsefe ilişkisi bağlamında değerlendiren oryantalist tutumun yeni bir şekli iken ibarettir. Gutas'a göre Henry Corbin (ö. 1978) tarafından geliştirilen “ışrâkı” yaklaşım, tüm İslâm felsefesi geleneğini Sühreverdi'nin (ö. 587/1191) mistik nitelikteki “ışrâk felsefesi”ni merkeze alarak değerlendirmekte ve İslâm felsefesinin “İslâm'ın dinî ve manevî boyutuyla kökten ilişkili olduğunu” ileri sürmektedir. Leo Strauss'un (ö. 1973) siyaset düşüncesinden ilham alan “siyasî” yaklaşım ise din ile felsefe arasında ezeli bir çatışma olduğu varsayımından hareketle, İslâm filozoflarının gerçek düşüncelerini, siyaset alanında kaleme aldıkları eserlerin satır aralarına gizlediklerini ileri sürerek siyaset disiplininin, İslâm felsefesi geleneğini anlamamın anahtarı olduğunu iddia etmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bk. Gutas, “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları”. Özellikle Batı'daki felsefe tarihi yazım geleneğinde İslâm felsefesinin yeri hakkında bk. Daiber, “İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?”.

mirası, ya doğrudan Grekçe asıllarından ya da VI.-VII. yüzyıllarda kısmen çevrildikleri Süryânîce metinler aracılığıyla Arapça'ya tercüme edilmeye başlanmış ve bu tercüme faaliyeti yoğunluğu azalsa da derinliği artarak yaklaşık iki yüzyıl boyunca devam etmiştir.<sup>2</sup> Bu noktada üzerinde durulması gereken bir başka husus da tercüme hareketi yoluyla Arapça'ya tercüme edilen *felsefenin* mahiyetidir. Plotinus'un (ö. 270) öncülük ettiği ve bugün "Yeni Eflâtunculuk" adıyla anılan felsefî yaklaşımın mensuplarının, Antik dünyanın iki büyük sistem kurucu filozofu Eflâtun ve Aristoteles'in felsefelerini uzlaştırma çabaları, İslâm dünyasına aktarılan *felsefenin* temel karakterini oluşturmaktadır. Temel metafizik ilkeleri itibariyle birbirleriyle uzlaştırılamaz mahiyetteki Eflâtun ve Aristoteles'in felsefî sistemleri, Helenistik ve Geç Antik dönemin siyasî, sosyal ve dinî atmosferiyle uyumlu bir tarzda, *aynı hakikatin farklı görünüşleri* olarak algılanmaya başlanmış ve felsefe eğitimi bu iki büyük üstadın eserlerinin aynı müfredat içinde okunmasını mümkün kılacak şekilde yeniden düzenlenmiştir. Bu uzlaştırmanın bir başka yansıması, felsefî faaliyetin esas itibariyle bu iki filozofun eserlerinin *şerh* edilmesi yoluyla gerçekleştirilmeye başlanmasında kendisini göstermektedir. Bir Aristotelesçi olan İskender Afrodîsî'nin (y.d. 200) Aristoteles'in eserleri arasındaki uyuşmazlıkların üstesinden gelmek üzere kaleme aldığı *şerhlerin* ardından, Atina ve İskenderiye'de yoğunlaşan Yeni Eflâtuncu filozoflar, Eflâtun ve Aristoteles'in sistemlerini uzlaştırmaya yönelmiş ve bu uğurda büyük bir *şerh* literatürü oluşturmuşlardır. Aristoteles'i Eflâtuncu bir gözle yorumlayan bu *şerhlerin* oluşturduğu felsefe tasavvuru, İslâm dünyasına aktarılan felsefî birikimin de temel özelliğini oluşturmaktadır. İslâm felsefesine dair modern tarih yazımı, Yeni Eflâtuncu felsefenin İslâm dünyası üzerindeki etkisini, genellikle bu uzlaştırma çabasının neticesinde yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen ve tercüme hareketinin erken bir döneminde Arapça'ya kazandırılan iki meşhur Yeni Eflâtuncu metin ile sınırlamaktadır: Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV.-VI. bölümlerinden uyarlanan *Aristoteles'in Teolojisi (Esûlücyâ Aristûtâlis)* ile Yeni Eflâtuncu bir filozof olan Proclus'un (ö. 485) *Teolojinin Unsurları* adlı kitabından hareketle oluşturulan *Aristoteles'in Sırf İyiye Dair Açıklaması Hakkındaki Kitap*

•••••

2 Tercüme hareketinin siyasî, sosyal ve entelektüel arka planı için bk. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*.

(*Kitâbü'l-İzâh li-Aristûtâlis fi'l-hayri'l-mahz*). Ancak Yeni Eflâtuncu şerhlerin yekünü ve bunların önemli bir kısmının tercüme hareketi sonucu Arapça'ya aktarıldığı dikkate alındığında, İslâm dünyasının tevarüs ettiği felsefe tasavvurunda sahte Aristoteles'e ait bu iki eserin etkisinin görece daha az olduğu görülecektir.<sup>3</sup>

Aristotelesçilik ile Eflâtunculuk arasındaki çizgiyi gittikçe belirsizleştiren söz konusu Yeni Eflâtuncu şerh geleneğinin yol açtığı felsefe tasavvurunun “uzlaştırıcı” karakteri kadar önemli olan bir başka nokta da özellikle V.-VI. yüzyıllarda İskenderiye merkezli olarak geliştirilen, felsefi eserlerin nasıl okunması/incelemesi gerektiğine dair “çerçeve”dir. İskenderiye'deki filozoflar, Aristoteles'in eserlerine dair her eser bir araştırma sahasına tekabül edecek şekilde kapsamlı bir tasnif şeması geliştirmişler ve bu sürecin sonucunda, Aristoteles'in eserlerinin tasnifi, tüm bilimlerin bir tasnifi haline gelmiştir. Öncelikli olarak tasvirî ve öğretime yönelik bir işleve sahip olan bu şema, daha sonra ontolojik gerçekliği yansıttığı düşüncesiyle normatif bir değer kazanmış, yani dış dünyanın sahip olduğu yapı ile bilimler arasında tam tekabüliyet olduğu varsayılmıştır. Bu tasnife göre Aristoteles'in *Organon*'u (yani *Retorika* ve *Poetika*'yı da kapsayan mantık eserleri ile Porphyry'nin *Isagoge* isimli *Kategoriler* için kaleme aldığı önsöz) felsefenin âleti/aracı olarak mantık hakkındaki temel dokuz kitabı oluşturmuştur. Felsefe daha sonra teorik ve pratik şeklinde iki kısma ayrılmış; teorik felsefe de fizik (yani tabiat bilimi), matematik ve metafizik şeklinde alt dallara; pratik felsefe ise ahlâk, ev yönetimiyle (yani ekonomi) siyasete taksim edilmiştir.<sup>4</sup> Aristoteles'in eserleri dikkate alınarak yapılan bu tasnif, onun, hakkında eser kaleme almadığı alanları kapsayacak şekilde genişletilmiş ve botanik Theophrastus'un (ö. m.ö. 287), geometri Öklid'in (y.d. m.ö. 300), aritmetik Gerasalı Nicomachus'un (ö. ykl. 120), mûsikî ve astronomi Batlamyus'un (ö. ykl. 168), ev yönetimi Bryson'un (ö. ?), tıp ise Galen'in (ö. ykl. 200) kitapları yoluyla ikmal edilmiştir.

•••••

- 3 İslâm dünyasının tevârüs ettiği *uzlaştırma* odaklı bu felsefi geleneğin ayrıntıları hakkında bk. D'Ancona, “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras”.
- 4 İskenderiye'de yapılan bilimler tasnifinin gelişimi ve işlevlerine dair tablolar için bk. Gutas, “Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy”, 255-267. İslâm medeniyetindeki ilimler tasnifine dair ayrıntılı bilgi için bk. Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 147-175; Jolivet, “Classification of the Sciences”, s. 1008-1025.

İslâm fetihleri sonucunda müslümanların hâkimiyetine giren İran'dan Mısır'a uzanan kadim medeniyet havzasında, o dönemde canlı bir felsefi faaliyetin varlığından söz etmek mümkün değilse de VIII. yüzyılın başlarından itibaren İslâm toplumunun içinden geçmekte olduğu siyasî, sosyal ve ekonomik gelişmelere paralel olarak başta Mu'tezile elinde sistematik bir görünüm kazanan kelâm olmak üzere din ve dil ilimlerinin teşekkül sürecinin son derece hareketli bir entelektüel ortam oluşturduğu söylenebilir. 750 tarihinde Emevîler'i devirerek iktidara geçen Abbâsîler tarafından, ilk aşamada siyasî sâiklerle başlatılan ve desteklenen tercüme hareketi sayesinde, kâhîr ekseriyetini hem Grekçe, hem Süryânîce hem de Arapça'yı bilen hıristiyanların oluşturduğu mütercimler vasıtasıyla başta Aristoteles'in eserleri ve onlara dair yazılmış Yeni Eflâtuncu şerhler olmak üzere, mevcut Yunanca felsefe ve bilim külliyatı kısa bir zaman diliminde Arapça'ya çevrilmiştir. Tevârüs edilen felsefi birikimin *uzlaştırma* fikrine dayanıyor olmasının da verdiği ilhamla, tercüme hareketiyle başlayan süreçte felsefenin ve hikmetin sürekliliği, birikimselliği ve evrenselliği bağlamında çağlar boyu çeşitli kültür havzalarında tezahür eden *ezelî hikmetin* bu defa İslâm medeniyetine *misafir olduğu* vurgulanmış ve çoğu zaman bu *ezelî hikmet* ile peygamberler tarihi arasında sıkı bir ilişki kurularak, felsefenin ve hikmetin *nebevî* bir kökene sahip olduğu ve "peygamberlik kandilinden" (*mişkâtü'n-nübüvve*) kaynaklandığı üzerinde ısrarla durulmuştur. Bu sayede zımnen meşruiyet kazanan tercüme hareketine paralel olarak tercüme edilen metinlerin işaret ettiği felsefi problemler, gelişmekte olan İslâm medeniyetinin farklı entelektüel ilgi ve ihtiyaçları doğrultusunda yeniden ele alınmış ve bu sayede ağırlıklı unsurunu müslümanlar oluştursa da bünyesinde azımsanmayacak sayıda hıristiyan ve yahudiyi de içeren, ancak her halükârda etnik açıdan oldukça renkli bir *filozof* (*feylesüf - felâsife* veya *hakîm - hükemâ*) zümresi oluşmuştur.

## II

İslâm felsefesinin kapsamı ve İslâm medeniyetindeki diğer disiplinlerle ilişkisi sorununu *tarihi olguya* atıfla incelemenin en iyi yolu, "İslâm felsefesi"nin fâilleri konumundaki "İslâm filozofları"nın kendi faaliyetlerini nasıl anlamlandırdıklarına, bir başka ifadeyle, hakkında konuştuğumuz dönem açısından felsefe ve filozofun ne



tür içerimlerinin bulunduğuna değinmek olacaktır. Bu konuda, temsil gücü yüksek bir isim olarak İbn Sînâ'nın (ö. 480/1037) felsefe tasavvuru üzerinde durmak yerinde olacaktır.<sup>5</sup> İbn Sînâ gibi velud bir filozofun nasıl bir felsefe anlayışına sahip olduğunu tespit etmek için ise eserleri arasında bir seçme yapmak gereklidir ve bu bağlamda onun *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, *Uyûnü'l-hikme* ve *eş-Şifâ* isimli eserlerinde ortaya koyduğu felsefe tanımları, genel bir fikir edinebilmek için şimdilik yeterli görünmektedir:

Felsefe (*hikmet*), bir akıl yürütme (*nazar*) disiplindir ve insan bu disiplinden [şu iki alana dair] [derinlikli] bir bilgi elde etme (*tahsil*) noktasında istifade eder: [i] Tüm varlığın (*vücûd*), özü itibarıyla (*bi-nefsihî*) nasıl bir hal üzere bulunduğu ve [ii] ne tür fiillerde bulunması gerektiği. Bu sayede insan nefsi değer kazanır, yetkinleşir ve var olan âleme benzeyen akledilir (*ma'kûl*) bir âlem haline gelir. Ayrıca [bu sayede] âhiretteki en büyük mutluluğa da hazırlanmış olur. [İnsanın söz konusu amaçlar için gerçekleştirdiği] bu [çaba] ise insanın gücü ölçüsündedir.<sup>6</sup>

Felsefe (*hikmet*), insan nefsinin, gücü ölçüsünde, var olanlara (*umûr*) dair kavramsal bilgiye ulaşmak (*tasavvur*) ve teorik (*nazarî*) ve pratik (*ameli*) hakikatlere dair yargılarda bulunmak (*tasdik*) suretiyle yetkinleşmeye çalışmasıdır.<sup>7</sup>

Felsefenin (*el-felsefe*) amacı, insanın vâkıf olabileceği oranda tüm var olanların (*eşyâ*) hakikatlerine vâkıf olmasıdır.<sup>8</sup>

İbn Sînâ'nın bu tanımlarda "İslâm felsefesi" veya benzeri bir tabir yerine "felsefe veya hikmet" olarak nitelenmesini bir kenara bırakırsak, üç tanımda da dikkat çekici diğer bir husus, felsefenin konusunun, varlık veya var olanlar şeklinde belirlenmiş olmasıdır. İkinci tanımda varlık veya var olanların hakikatlerini elde etmenin yöntemi olarak *tasavvur* ve *tasdik* kavramlarıyla *Aristotelesçi mantığa* işaret edilmektedir ki, İbn Sînâ'nın pek çok eserinde belirttiği üzere *tasavvurun* merkezini "tanım (*hadd*)" oluştururken, *tasdik*in odağında ise kesin, genel-geçer ve felsefi/aklı/bilimsel bilgiye tekâbü'l eden

••••••••

5 İslâm felsefesinin klasik dönemindeki felsefe anlayışları hakkında genel bir perspektif için bk. Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*.

6 İbn Sînâ, *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, s. 104-105.

7 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 16.

8 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*, s. 12.

“burhanî kıyas” yer almaktadır. Her üç tanımın da devamında İbn Sînâ, felsefeye dair geleneksel “teorik” ve “pratik” ayırımını yapmak suretiyle, filozofun ilgi sahasına giren var olanları tasnif etmektedir. Buna göre teorik felsefe, bizden bağımsız olarak var olan ve bizim bilgimize konu olan varlık sahasına tekâbül ederken, pratik felsefe eylemlerimiz sonucunda varlık kazanan ve bizim bilgimizden ziyade eylemlerimize konu olan varlıkları incelemektedir. Bu tasniflerin ayrıntılarını görmek için, İbn Sînâ'nın özel olarak bu konuyu ele aldığı *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*'sine müracaat etmek yerinde olacaktır:

### Felsefî veya Aklî İlimler

#### I. Âlet ilmi = Mantık

- a. *İsâgûcî* = Mantığa Giriş (*el-medhal*)
- b. Kategoriler (*makûlât*)
- c. Yorum Üzerine (*ibâre*)
- d. Birinci Analitikler (*kıyâs*)
- e. İkinci Analitikler (*burhân*)
- f. Topikler (*cedel*)
- g. Sofistik deliller (*safsata*)
- h. Retorik (*hatâbe*)
- i. Poetika (*şîir*)

#### II. Teorik (nazarî) ilimler

##### A. Fizik veya Tabiat İlimleri (*el-ilmü't-tabî'î*)

1. Temel (*aslı*) ilimler
  - a. Fizik (*el-kıyân*, [*es-semâ'u't-tabî'î*])
  - b. Gökyüzü ve âlem (*es-semâ ve'l-âlem*)
  - c. Oluş ve Bozuluş (*el-kevn ve'l-fesâd*)
  - d. Etkiler ve Edilgiler (*el-ef'âl ve'l-infi'âlât*)
  - e. Mineroloji (*el-ma'âdin*)
  - f. Meteoroloji (*el-âsârü'l-ulviyye*)

- g. Botanik (*en-nebât*)
  - h. Zooloji (*el-hayevân*)
  - i. Psikoloji (*en-nefs, el-hiss ve'l-mahsûs*)
2. Yan (*fer'î*) ilimler
- a. Tıp
  - b. Astroloji (*ahkâmü'n-nücûm*)
  - c. Feraset (*firâset*)
  - d. Rûya tabiri (*et-ta'bîr*)
  - e. Tılsım (*et-tılsımât*)
  - f. Nîrenciyât
  - g. Kimya = Simya
- B. Matematik İlimler (*el-ilmü'r-riyâzî*)
1. Temel ve yan ilimler
- a. Aritmetik (*el-aded*)
    - i. Hint aritmetiği (*el-hindî*)
    - ii. Cebir (*el-cebr*)
  - b. Geometri (*el-hendese*)
    - i. Yer ölçümü (*el-mesâha*)
    - ii. Mekanik (*el-hiyelü'l-müteharrîke ve cerru'l-eskâl*)
    - iii. Ölçü bilimleri ve âletleri (*el-evzân ve'l-mevâzîn ve el-âlâtü'l-cüz'iyye*)
    - iv. Optik (*el-menâzır*)
    - v. Su mühendisliği (*naklü'l-miyâh*)
  - c. Astronomi (*el-hey'e*)
    - i. Astronomi cetvelleri ve takvimler (*ez-zîcât ve et-tekâvîm*)
  - d. Mûsikî (*el-mûsikâ*)
    - i. Garip mûsikî âletlerinin yapım ve kullanımı (*ittihâzü'l-âlâti'l-garibeti'l-acibe*)

C. Metafizik (*el-ilmü'l-ilâhî*)

1. Temel ilimler

- a. Ontolojinin temel kavramları (*el-me'ânî'l-âmmе*)
- b. Tikel ilimlerin ilkeleri (*el-usûl ve'l-mebâdî*)
- c. Teoloji (*isbâtü'l-Hakki'l-evvel ve tevhîdühü*)
- d. Ruhânî cevherler = Melekbilim (*isbâtü'l-cevâhiri'l-üveli'r-rûhâniyye*)
- e. Gaye, nizam ve hikmet öğretisi = Teleoloji

2. Yan ilimler

- a. Peygamberlik öğretisi (*keyfiyyetü nüzûli'l-vahy*)
- b. Öte dünya öğretisi = Eskatoloji (*el-me'âd*)

**III. Pratik (amelî) ilimler**

A. Ahlâk (*el-ahlâk*)

B. Ev yönetimi (*tedbîrû'l-menzil*)

C. Siyaset ([*tedbîrû'l-medîne*])

1. Yönetim/yönetici (*el-mülk veya el-melik*)
2. Peygamberlik ve şeriat (*en-nübüvve ve's-şerî'a*)

Felsefenin günümüzdeki *sınırsız* hali ve çoğu zaman herhangi bir nitelik olmaksızın *düşünce* ile özdeşleştirilmesiyle kıyaslandığında, İbn Sînâ'nın felsefe tanımlarının ve tasnifinin gerek yöntem gerekse muhteva itibariyle oldukça belirgin sınırlar çizdiğini söylemek gerekmektedir. Söz konusu sınırlar, İslâm felsefesinin klasik dönemi olarak atıfta bulunulan IX-XII. yüzyıllarda felsefeyi diğer disiplinlerden ayırt etme noktasında da oldukça işlevsel bir mahiyet arz etmektedir. Bu haliyle, bugün “pozitif bilim” olarak atıfta bulunduğumuz alanları da bünyesinde barındıran felsefenin konularının, İslâm medeniyetinde gelişen kelâm, tasavvuf, fıkıh usulü ve belâgat disiplinleriyle kimi zaman kesiştiği ve felsefe ile bu disiplinler arasında ayrıntıları hâlâ araştırılmayı bekleyen ciddi bir etkileşimin söz konusu olduğu gerekse de felsefenin kendine has yöntemi ve literatürü dolayısıyla filozofların klasik dönem açısından her zaman ayrı bir zümre oluşturduğu ve kelâm, tasavvuf, fıkıh usulü ve belâgat gibi disiplinlerin felsefe kapsamında

değerlendirilmediğini belirtmek gerekmektedir.<sup>9</sup> Bu noktada özellikle başındaki “İslâm” kaydı dolayısıyla, İslâm medeniyetindeki felsefi faaliyetin sıklıkla kelâm ile özdeşleştirilmesi sebebiyle bu iki disiplin arasındaki farklılığa ve bu bağlamda din-felsefe ilişkisine biraz daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

İslâm medeniyetinin *kozmpolit* yapısı içinde müslüman filozofların öncülük ve belirleyiciliğinde gelişen “İslâm felsefesi”nin din ile felsefe ilişkisine dair ima ettiği anlamlar da onun, tarihî vâkıya mutabık olarak anlaşılması noktasında özel bir önemi hâizdir. Öncelikle, modern zamanlarda olduğu gibi, din ile felsefe arasında, hangisinin hakikati ifade ettiği yönünde bir problemin İslâm felsefesi geleneği açısından esaslı bir yere sahip bulunmadığı ifade edilmelidir. Dinin bütün hayatı ve düşünce etkinliklerini belirlediği bir zaman diliminde gelişen İslâm felsefesi geleneği, bünyesinde barındırdığı farklı dinlere mensup filozoflarla birlikte, böyle bir atmosferde nasıl felsefe yapılabileceğinin tarihteki en eşsiz örneklerini ortaya koymuştur. Her ne kadar İslâm filozofları, *mütekellimûn* gibi “İslâm’ın felsefesi”ni (veya diğer din mensupları açısından kendi dinlerinin “felsefesi”ni) yapmak gibi bir gayeyle hareket etmemişlerse de onlar, yoğunluk derecesi filozoftan filozofa değişse de genel olarak kendi felsefi sistemleriyle dinî hakikatler arasında ilişki kurma noktasında özel bir hassasiyet göstermişlerdir. Ancak onların bu hassasiyeti kendini yine *mütekellimûn*un (kelâmcıların) yaptığı gibi savunmacı bir tarzda ve doğrudan doğruya dinî nasları anlama, açıklama ve görünüşteki çelişkileri giderme şeklinde de kendini açığa vurmamıştır.<sup>10</sup> Bu bağlamda monoteist bir çerçevede gelişen İslâm felsefesi geleneği içinde, tevhid, peygamberlik (*nübüvvet*) ve âhiret (*me’ad*) gibi özellikle İslâm dini açısından ayrı bir önemi hâiz konular, felsefenin evrensel

•••••

9 Bu tespitin belki de tek istisnası Fârâbî’dir. O, kelâm ve fıkıh disiplinlerini, peygamber şahsında özdeş olan felsefi-dinî bilginin inanç ve amel boyutlarıyla halka aktarımını sağlamaları sebebiyle “toplumsal ilm”in (*el-ilmü’l-medeni*) kapsamında değerlendirmektedir; bk. Aydın, “Fârâbî’de İlm-i Kelâm ve Fıkıh”. Fârâbî’nin felsefenin, insan üretimi olan tüm disiplinleri bünyesinde barındıran kapsamlı yapısı bağlamında yaptığı bu değerlendirmenin, söz konusu disiplinlerin mensupları açısından herhangi bir geçerliliğinin olmadığına işaret edilmelidir.

10 İslâm filozoflarının kelâma bakışları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gutas, “İbn Sînâ’ya Göre Kelâmın Mantığı”.

ve teorik dili aracılığıyla ele alınmıştır. Tevhid meselesini, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında metafizik bir problem olarak inceleyen filozoflar, din olgusunu ise bilgi felsefesi ve önermeler mantığı çerçevesinde peygamberlik açısından tartışmışlardır. Bilgi felsefesi açısından filozoflar, peygamberin herhangi bir felsefi eğitim almamasına rağmen akledilirleri nasıl elde edebildiği sorusunu Aristoteles'in *De Anima*'da ortaya koyduğu problem bağlamında ele almış, önermeler mantığı açısından ise peygamberlerin akledilirlerin bilgisini kime ve nasıl aktardığı ve bunu yaparken ne tür önermeler kullandığı (burhanî, cedelî, sofistik, retorik veya şiirsel) sorusunu yine Aristoteles'in *Organon*'da çizdiği çerçeveden hareketle cevaplamaya çalışmışlardır.<sup>11</sup>

Günümüzde tüm "İslâm felsefesi" geleneğini, din-felsefe ilişkisi probleminde indirgeyen veya "İslâm felsefesi"ni sadece bir *teoloji* olarak gören yaklaşımların arka planında da bu konudaki yanlış değerlendirmelerin etkili olduğu görülmektedir. Bu tür yaklaşımlar bir yandan XIX. yüzyılın ikinci yarısında belirgin ve hâkim hale gelmeye başlayan ve İslâm felsefesini sadece din-felsefe ilişkisine hasretmeye çalışan oryantalist söylemden beslenirken, diğer yandan da İslâm felsefesini, özü itibarıyla kilise babaları tarafından hıristiyan dogmalarını aklî olarak izah etmek üzere gerçekleştirilen Ortaçağ Latin dünyasındaki felsefi faaliyetle eşdeğer görme eğilimindedirler. İslâm felsefesine dair bu tür değerlendirmelerin en azından iki temel noktada yanlışlığı düştüğü söylenebilir. Birincisi, İslâm medeniyetinde felsefenin din adamları tarafından dinin hizmetinde kullanıldığına yönelik telakkidir. Halbuki İslâm dini bir "din adamı" sınıfı ön görmediği gibi İslâm medeniyetinde de her zaman için *felâsife* ile *mütekellimûn* iki ayrı sınıfı oluşturmuşlardır. Diğer yandan, aynı zamanda meşhur bir Mâlikî fakihî olan İbn Rüşd (ö. 595/1198) dışında İslâm filozoflarının neredeyse hiçbirinin dinî/İslâmî ilimlerle "profesyonel" olarak ilgilenen *ulemâ* zümresine dâhil olmadığı da unutulmamalıdır. Kelâm adına ortaya konan çalışmalar ciddi felsefi içerimlere sahip olsa da hareket noktaları açısından *felâsife* ile *mütekellimûn* arasında kökten farklılıklar bulunmaktadır. *Mütekellimûn* inanç esaslarını aklî yollarla ispat edip desteklemeyi kendisine amaç edinirken, *felâsife*, yukarıda da ifade edildiği üzere, var olanların hakikatine aklî/mantıkî yollarla vâkıf

•••••  
11 İslâm filozoflarının din-felsefe ilişkisine bakışlarına dair bk. Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", s. 276-279.

olmayı hedeflemektedir. *Felâsifenin* bu amacı gerçekleştirmek üzere gerçekleştirdiği felsefi faaliyeti, çoğu zaman bir olgu olarak dini kapsasa da onların öncelikli amacı, doğrudan doğruya dinî inançları ispatlamak olmamıştır. Kelâmın belli bir dönemden sonra savunmacı karakterinden nispeten sıyrılarak ve felsefenin de etkisiyle bir tür “metafizığe” dönüşmesi, kelâm ile felsefe arasındaki sınırların kimi zaman -en azından metafizik disiplini açısından- belirsizleşmesine yol açmış görünse de, kelâm ile felsefenin farklı hareket noktalarına sahip olmaları ve felsefenin sadece “metafizik”ten ibaret bir araştırma sahası olmaması sebebiyle bu iki disiplini birbirlerine indirgemek mümkün değildir. İslâm felsefesinin değerlendirilmesinde düşülen ikinci yanılgı ise İslâm medeniyetinde felsefenin temel ilgisini din ile felsefeyi uzlaştırma çabasının oluşturduğu yönündeki telakkidir. Ortaçağ Latin felsefesi açısından son derece merkezî bir konuma sahip olan bu konunun İslâm felsefesi geleneği açısından o derecede önemli bir yerinin olduğunu söylemek hayli zordur. İslâm felsefesi geleneği her şeyden önce *teoloji* değil, *felsefe*dir ve modern öncesi zamanlarda felsefenin kapsamına giren tüm varlık alanları (bugün “pozitif bilim” olarak adlandırdığımız alan da dâhil olmak üzere) bu gelenek içinde bütün boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu çerçevede, “İslâm felsefesi” tabirindeki “İslâm”ın, “İslâm”ın inanç ilkelerini aklı yoldan izah etmek” anlamında “İslâm’ın felsefesi veya İslâmî felsefe” ile özdeşleştirilemeyeceği rahatlıkla söylenebilir.

### III

“İslâm felsefesi”ne dair farklı adlandırmalar ve “İslâm felsefesi”nin mahiyeti bağlamında son olarak İslâm filozoflarının etnik kökenleri ve dinî mensubiyetleri ile felsefeleri arasındaki ilişkiyi irdelemek gerekmektedir. İslâm filozoflarının etnik kökenleri söz konusu olduğunda, İslâm felsefesini belli bir etnik gruba (Arap, Türk, İranlı, Hint vs.) mal etmeye dönük modern anlayışlara, gerek filozofların kendi metinlerinde gerekse “tabakât” genel adıyla bilinen biyo-bibliyografik eserlerde herhangi bir dayanak bulmak mümkün gözükmemektedir. İslâm filozofları içinde bir ırka nispetle tanınan belki de tek isim, İslâm felsefe geleneğinin başlangıç noktasında bulunan Kindî’dir (ö. ykl. 252/866). *el-Fihrist* yazarı İbnü’n-Nedîm (ö. 385/995), Kindî’yi “Araplar’ın filozofu” (*feylesüfu’l-Arab*) şeklinde nitelemektedir ki,

muhtemelen bunun arkasında, önde gelen İslâm filozofları içinde etnik olarak Arap olan tek ismin Kindî olması yatmaktadır.<sup>12</sup> İslâm felsefesi geleneği içinde değerlendirilen filozofların çok farklı etnik kökenlere mensup bulunduğu bir gerçek olsa da henüz etnisite fikrinin, modern zamanlardaki gibi merkezî ve belirleyici bir konumda olmadığı söz konusu zaman diliminde insanların etnik kökenlerinden ziyade dinleriyle, doğdukları şehir veya mensubu oldukları aile ve kabileyile tanındıkları, dikkatlerden kaçmamalıdır. Filozofların doğdukları ve yetiştikleri çevrenin felsefelerine etkisini inkâr etmek mümkün değilse de onları, bugünkü anlamda, mensubu buldukları etnik grubun felsefesini yapan birer “millî filozof” olarak değerlendirmek ve “İslâm felsefesi” tabirindeki “İslâm”ın yerine veya yanına herhangi bir etnik grubun adını ekleyerek yeni terkipler oluşturmak, tarihi çarpıtmaktan başka bir şey olmayacaktır.<sup>13</sup>

Bugün kendilerine “İslâm filozofu” olarak atıfta bulunduğumuz isimlerin eserlerinde, yaptıkları işi “İslâm felsefesi” kendilerini de “İslâm filozofu” olarak nitelediklerine dair herhangi bir kayda rastlamak mümkün değilse de İslâm felsefe ve bilim tarihinin en önemli kaynakları durumundaki “tabakât” türü eserler bize, dönemin algılarını yansıtmaya açısından oldukça önemli veriler sağlamaktadır. Tabakât eserlerinde filozoflara dair anlatılarda ilk dikkat çeken husus, “İslâm” kaydıyla, “İslâm hakimiyeti”ne atıfta bulunulması, filozofların dinî ya da etnik kimliklerini belirtme konusunda hassasiyet gösterilmesidir. Meselâ İbn Cülcül (ö. 384/994), genel bir tıp ve felsefe tarihi niteliğindeki *Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ'* adlı eserinde “yedinci tabaka”da yer alan filozofları şu başlıkla nitelemektedir: “Tıp ve felsefe alanında öne çıkan İslâm filozofları (*hükemâi'l-İslâm*) ki, onlardan bir kısmı müslüman (*İslâm*), bir kısmı da hıristiyandır.” İbn Cülcül’ün bu tabaka içinde saydığı isimlerden, Kindî ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) dışındaki on ismin hepsi hıristiyandır. Onun, Kindî’ye dair “İslâm’da, eserleri

•••••

12 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315.

13 Türkiye’deki İslâm felsefesi çalışmaları açısından ayrı bir yeri olan “Türk-İslâm felsefesi” isimlendirmesinin kökenleri hakkında tarihî bir şahitlik için bk. “Mahmut Kaya ile Türkiye’deki İslâm Felsefesi Çalışmaları Üzerine”. Arap dünyasında, modern dönemde İslâm düşüncesine ve felsefesine yönelik gelişen farklı yaklaşımlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Anay, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”.



açısından Aristoteles'in seviyesinde ondan başka bir filozof yoktur" (*lem yekün fi'l-İslâm feylesüf gayrahû. . .*) nitelemesindeki "İslâm'da (...) yoktur" ifadesinin ise kadîm medeniyet havzalarının müslümanların idaresine geçtiği döneme atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Yukarıda işaret edildiği üzere İbnü'n-Nedîm, Kindî'yi sadece "Araplar'ın filozofu" (*feylesüfu'l-Arab*) olarak nitelemekle yetinirken, Sicistânî (ö. ykl. 391/1001), onun, "müslümanlar arasında felsefeyle ilgilenen ilk kişi" (*hüve evvelü men teharrece mine'l-müslimîn fi'l-felsefe*) olduğunu söylemektedir. Sicistânî'nin, yine Kindî'ye atıfta, onun ortaya koyduğu felsefî yöntemin kendisinden sonra gelen "islâmiyyîn" tarafından takip edildiği şeklindeki ifadesini -"müslimîn" dememesinden hareketle- İslâm hakimiyeti altında faaliyetlerini sürdüren farklı din ve ırklardan filozoflara işaret ettiği şekilde anlamak mümkündür. Sicistânî'nin, Huneyn b. İshak ve oğlu İshak'ı, "İslâm filozoflarının ilklerinden" (*min mütekaddimî felâsifeti'l-İslâm*) şeklinde tanıtması da bu yorumu güçlendiren bir başka husustur.<sup>15</sup> Ancak miladî XII.-XIII. yüzyılda tabakât yazarlarından Beyhakî'nin (ö. 565/1169) *Tetimmetü Sivâni'l-hikme*'si ve İbnü'l-Kiftî'nin (ö. 646/1248) *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbâri'l-hükemâ'sı* gibi tabakât eserlerinde, *hükemâü'l-İslâm* veya *felâsifetü'l-İslâm* tabirlerinin, daha ziyade müslüman filozoflar için kullanılmaya başlanması dikkat çekici bir noktadır.<sup>16</sup> Bu genel

14 İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etibbâ' ve'l-hükemâ'*, s. 73.

15 Sicistânî, *Müntehabü Sivâni'l-hikme*, s. 112-113.

16 Beyhakî, "*hükemâü'l-İslâm*" tabirini sadece Fârâbî, Ebü Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın başları) için kullanmaktadır; bk. Beyhakî, *Tetimme*, s. 16, 26, 104. İbnü'l-Kiftî ise İbrahim b. Habîb el-Fezârî'nin (ö. 190/806) "*hükemâü'l-İslâm*" içinde sayıldığını belirtirken, Ahmed b. Tayyib es-Serahsî'nin (ö. 286/899) ise "*felâsifetü'l-İslâm*"dan biri olduğunu kaydetmektedir. Ebü Bekir er-Râzî (ö. 313/925) için "Müslümanlar [içinden çıkmış] tabip" anlamında *tabibü'l-müslimîn*, Fârâbî için ise "Müslümanlar [içinden çıkmış] filozof" manasına gelen *feylesüfu'l-müslimîn* tabirini kullanan İbnü'l-Kiftî, Kustâ b. Lükâ'yı (ö. 300/912) ise "İslâm milleti içinde yaşayan Şamlı bir hıristiyan filozof" (*feylesüf şâmî nasrânî fi'l-milleti'l-İslâmiyye*) şeklinde nitelemektedir; bk. İbnü'l-Kiftî, *İhbâr*, s. 42, 55, 173, 178, 182. Bu yargımın belki de en önemli istisnası olan Şehristânî (ö. 548/1153), önceki geleneği sürdürerek, "geç dönem İslâm filozofları" (*el-müteahhirîn min felâsifeti'l-İslâm*) tabiriyle gayri müslimlerin de dahil olduğu bir grup filozofa atıfta bulunmaktadır; bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II, 158.

tavır değişikliğinde, söz konusu yüzyıllardan itibaren, gayri müslim unsurların felsefi faaliyet içindeki sayı ve etkilerinin gittikçe azalmaya başlamasının önemli bir payının olduğu düşünülebilir. Diğer yandan Fârâbî (ö. 339/950) ve bilhassa İbn Sînâ'nın, kapsamlı ve etkili felsefi sistemleri dolayısıyla İslâm dünyasındaki felsefi faaliyeti çoğu zaman “tek başlarına” temsil etmeye başlamaları, “İslâm filozofu” denildiğinde doğrudan doğruya bu müslüman isimlerin akla gelmesine ve “İslâm filozofu” ile “müslüman filozof” arasında zamanla bir özdeşliğin oluşmasına yol açmışa benzetilmektedir. Meselâ Gazzâlî (ö. 505/1111), İslâm hakimiyeti altında felsefe yapanlar anlamındaki “*el-mütefelsefe fi'l-İslâm*” ve “*mütefelsesifeti'l-İslâmiyyîn*” tabirleriyle sadece Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kastetmekte ve felsefeyle olan hesaplaşmasını bu iki isim üzerinden gerçekleştirmektedir.<sup>17</sup>

Bu noktada son yıllarda İslâm felsefesinin, VIII.-XII. yüzyıllar arasında geçirdiği döneme tekabül eden “klasik dönem”inde felsefenin dilinin Arapça olmasından hareketle, İslâm felsefesini “Arapça felsefe” şeklinde nitelermeye dönük bir yaklaşımın Batılı araştırmacılar arasında yaygınlık kazandığına işaret etmek gerekmektedir. Bu yaklaşımı savunanlar, İslâm medeniyetinin çok dinli ve çok milliyetli yapısını Arapça ortak paydası altında toplaması ve “İslâm felsefesi” tabirindeki “İslâm”ın zihinlerde uyandırdığı yanlış anlamaları nispeten bertaraf etmesi sebebiyle “Arapça felsefe” tabirinin daha doğru bir tercih olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>18</sup> Bu tespitler büyük oranda haklı olsa da “Arapça felsefe” tabirinin tercih edilmesinin arkasındaki esas sebep, “İslâm felsefesi”nin Batılı dillerdeki karşılığının (özellikle de İngilizce'deki karşılığı: *Islamic philosophy*), yanlış anlamalara kapı aralayacak tarzda yoğun bir dinî çağrışım içermesidir ve en azından Türkçe açısından, “Arapça felsefe” tabiri etnik bir ima taşıdığı gibi, bu felsefenin sadece “dil” ile ilişkili olduğu şeklinde de bir izlenim uyandırmaktadır.

Bu noktada haklı olarak şu soru akla gelmektedir: “İslâm felsefesi” ve “İslâm filozofu” tabirlerindeki “İslâm”ın, İslâm'ın inanç ilkelerini akli yoldan izah etmek” anlamında “İslâm'ın felsefesi veya İslâmî

•••••

17 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 11; a.mlf., *el-Munkız*, s. 98-99.

18 “Arapça felsefe” tabirinin gerekçelendirilmesi için bk. Adamson - Taylor, “Giriş”, s. 3-4; Gutas, “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları”, s. 283-286.

felsefe” ile özdeşleştirilemeyeceği, “sadece müslümanlar tarafından yapılan felsefe”ye işaret etmediği ya da herhangi bir etnik içerime sahip olmadığı ileri sürüldüğüne göre, “İslâm felsefesi” ve “İslâm filozofu” tabirlerindeki “İslâm” ne anlama gelmektedir? Bahsi geçen alternatiflerin *tarihî olgu* ile olan uyumsuzluğu dikkate alındığında, söz konusu ifadelerdeki “İslâm”ı, “İslâm medeniyeti” veya “İslâm dünyası” şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Bu durumda “İslâm felsefesi”, İslâm medeniyetinde veya İslâm dünyasında gelişen ve gerçekleştirilen felsefi faaliyetin adı olmaktadır. Yukarıda da belirtildiği üzere, VII. yüzyılın başlarında Yunanistan’da hayatı sona eren felsefe, yaklaşık iki yüzyıl sonra Bağdat’ta büyük bir entelektüel ve sosyal hareket olan Yunanca’dan Arapça’ya tercüme hareketi sayesinde tekrar hayatı bulmuştur. Dolayısıyla felsefe bu “ikinci bahar”ımı, müslümanlar tarafından inşa edilmekte olan çok dinli, çok ırklı ve çok kültürlü İslâm medeniyetine borçludur ve farklı din ve milliyetlere mensup filozofları bu anlamda “İslâm filozofu”, yaptıkları etkinliği de “İslâm felsefesi” olarak nitelemek mümkündür. Diğer yandan Türkçe’de yaygın olarak kullanılan “İslâm felsefesi” tabiri, Batılı dillerdeki karşılıklarına kıyasla daha az yanlış yönlendirici bir anlam dünyasına sahip olduğu gibi, “Arapça felsefe” tabiri açısından da bu felsefi faaliyetin “İslâm medeniyetinin bir ürünü” olduğunu vurguladığı için daha tercihe şayan ve yukarıda işaret edilen kayıtlar dikkate alınmak şartıyla tarihî olguya da daha mutabıktır.

#### IV

İslâm felsefesinin tarihî bir olgu olarak taşıdığı anlama dair bu izahların ardından, İslâm felsefesinin nasıl bir tarihî gelişim süreci geçirdiğinden kısaca bahsetmek gerekmektedir. Tercüme hareketinin sağladığı verimli entelektüel ortamın bir ürünü olarak Kindî’nin ortaya koyduğu felsefi ürünler ile *gerçek anlamda başladığını* söyleyebileceğimiz İslâm felsefesi geleneğinin, tercüme hareketi bağlamında, Eflâtun’u yeniden yorumlayan *Yeni Eflâtunculuk*, diğeri de Aristoteles’in eserlerinin Yeni Eflâtuncu düşünürler tarafından şerh edilmesiyle oluşan *Aristotelesçilik* (buna *Yeni Aristotelesçilik* de denilebilir) olmak üzere iki temel kaynağının bulunduğu daha önce işaret edilmişti. Yeni Eflâtunculuğun *derinden derine* etkili olduğu düşünüldüğünde, İslâm felsefesinin özü itibarıyla “Aristotelesçi” yani “Meşşâî” olduğu

söylenbilir. Ancak bu yargının hakikati tümüyle ifade etmekten uzak olduğu da hatırdâ tutulmalıdır. Zira İslâm felsefesi geleneği içinde mesela Kindî'nin ya da İbn Sînâ'nın Aristotelesçiliği ile İbn Rüşd'ün Aristotelesçiliği arasında büyük farklar bulunduğu gibi, Aristotelesçilik dışında Eflâtun ve Pisagor'un felsefelerinin, hermetik ve gnostik düşüncelerin de İslâm filozofları üzerinde muhtelif yoğunluklarda tesirlerinin olduğu bilinen bir gerçektir.<sup>19</sup> Yeni Eflâtunculuk ve Aristotelesçilik dışında, tercüme hareketi öncesine uzanan bir tarihe sahip olan kelâm geleneğinin de İslâm felsefesinin gelişimi üzerinde önemli etkilerinin bulunduğu, yakın zamanlarda yapılan çalışmalarla daha belirgin bir şekilde gözler önüne serilmiştir. Bu çalışmalar, önceleri daha ziyade kelâm ile felsefe arasındaki çekişmeye odaklanan bakışları, bu iki disiplinin entelektüel alışverişine çevirmemiz gerektiği konusunda bizi *dogmatik uykumuzdan* uyandırmışlardır.<sup>20</sup>

Kindî ile başlayan İslâm felsefesi geleneğinin, yaklaşık VIII.-XII. yüzyıl arasında geçirdiği serüveni "klasik dönem" olarak adlandırmak yerinde olacaktır. "Klasik dönem" tabiri, İslâm felsefesinin, temel kavramlarının, problemlerinin ve bu problemlere yönelik başlıca çözüm önerilerinin belirgin hale geldiği bir döneme işaret etmektedir. Hiç şüphesiz, klasik dönemin en önemli ve etkili siması İbn Sînâ'dır. Aristoteles'i anlamada Yeni Eflâtuncu geleneği miras alan İbn Sînâ, İslâm felsefesinde kendisinden önce hâkim olan Kindî ve Fârâbî ekollerini gölgede bırakacak şekilde kapsamlı bir felsefi sistem kurmuş ve bu sistemde, kelâmdan devraldığı pek çok problemin üstesinden ustalıklı gelmeyi de bilmiştir. İbn Sînâ'nın etkisinin arkasında, İslâm dünyasındaki farklı entelektüel çevrelere (özellikle de dinî ilimlerle ilgilenenlere) hitap edecek bir dil ve üslup kullanmasının yanında felsefi eser yazım tarzını zenginleştirerek bu geniş kitlenin ihtiyaçlarına göre farklı türlerde (ansiklopedi, şiir, şerh, hikâye, muhtasar) eserler kaleme almış olması yatmaktadır. İbn Sînâ'nın kendisinden sonraki gerek felsefe içi gerekse felsefe dışı entelektüel faaliyetin merkezinde olması, onun etkisini göstermek için yeterlidir. İbn Sînâ, arkasında kendi felsefi sistemini takip eden önemli sayıda talebe ve takipçi

19 İslâm dünyasında felsefenin geçirdiği serüvenin genel bir resmi için bk. Kaya, "Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni I-II".

20 Bu bağlamda nispeten yeni iki çalışmaya dikkat çekmek faydalı olacaktır: Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi* ve Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelâmı*.

biraksa da, İbn Rüşd gibi sayıca az bazı isimler, onu, Aristoteles'in felsefesinden sapmakla suçlamışlar; Sühreverdî (ö. 587/1191) ise İbn Sînâ felsefesinin yetersizliğini vurgulayarak, "İşrâkîlik" adıyla anılacak olan bir başka felsefî ekolün kuruluşuna ön ayak olmuştur. İbn Sînâ felsefesine felsefe dışı çevrelerden gelen tepkilerin en meşhuru ise Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sidir. Şehristânî, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi isimler tarafından sürdürülen bu güçlü eleştiri faaliyeti, İbn Sînâ felsefesinin yok olmasına değil, bilakis -kaderin cilvesi- felsefenin İslâm dünyasındaki tüm entelektüeller için zımnen vazgeçilmez bir konum kazanmasına yol açmıştır.<sup>21</sup> Bilhassa Gazzâlî'nin *sert* eleştirilerini yumuşatarak felsefe- kelâm-tasavvuf arasındaki ilişkileri yeni bir boyuta taşıyan Râzî'nin, XIII. yüzyıl sonrası İslâm düşüncesini anlamak açısından kritik bir konumda olduğu, rahatlıkla söylenebilir. Tabii bu uzlaşmada İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî'nin (ö. 672/1273) tasavvuf cephesinden yaptıkları ciddi katkılar da unutulmamalıdır.<sup>22</sup> Râzî sonrası dönemde *felâsife* kavramının, gittikçe artan bir oranda, sadece bir *tarihsel gerçekliği* ifade eder hale gelmesine mukâbil *felsefenin* entelektüel hayatın derinliklerine nüfuz etmesi, *felâsifenin*, varlığını, hem naklî hem de aklî ilimleri şahsında bir araya getiren yeni "âlim prototipi"nde sürdürmesine yol açmıştır. Artık kendisine *feylesüf* denen ya da kendisini *feylesüf* olarak niteleyen isimlerin sayısı gittikçe azalırken, ciddi bir felsefî birikime sahip olan kelâmcı, sûfî ve fakihlerin varlığından söz etmek daha yerinde olacaktır. Bu, İslâm medeniyetinde söz konusu tarihten itibaren *felsefenin* hayatiyetini yitirdiği anlamına gelmemekte, aksine "imparatorluklar çağında" *felsefenin* aldığı farklı görünümlere işaret etmektedir.

•••••

21 İbn Sînâ felsefesinin genel özellikleri hakkında bk. Gutas, "İbn Sînâ'nın Mirası".

22 Klasik sonrası dönemde felsefenin temel konularını, Arapça ve Farsça metinler üzerinden ele alan bir çalışma için bk. Ziai, "Klasik Dönem Sonrası Arapça ve Farsça Felsefe Geleneklerindeki Eğilimler".

## Bibliyografya

- Adamson, Peter - Richard C. Taylor, “Giriş”, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 1-10.
- Anay, Harun, “Çağdaş Arap Düşüncesi Üzerine”, *Divân: İlmî Araştırmalar*, 10 (2001), 1-88.
- D’Ancona, Cristina, “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni Eflâtunculuk”, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları 2007, s. 11-33.
- Arkan, Atilla, “Cumhuriyet Dönemi Türkçe İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmalarına Dair Literatür Denemesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Türk Felsefe Tarihi Sayısı)*, 17 (2011), 105-154.
- Aydın, Yaşar, “Fârâbî’de İlm-i Kelâm ve Fıkıh”, ed. Fehrullah Terkan - Şenol Korkut, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 25-45.
- Beyhakî, *Tetimmetü Sivâni’l-hikme*, nşr. Muhammed Şefî, Lahor: y.y., 1935.
- Daiber, Hans, “İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?: İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi”, trc. M. Cüneyt Kaya, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV/2 (2004), 355-377.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü’l-felâsife)*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Saroğlu, İstanbul: Klasik, 2005.
- ....., *el-Munkız mine’d-dalâl*, nşr. Cemîl Salîbâ - Kâmil İyâd, Beyrut: Dârü’l-Endelüs, ts.
- Griffel, Frank, *Gazzâlî’nin Felsefî Kelâmı*, trc. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç, İstanbul: Klasik, 2012.
- Gutas, Dimitri, “İbn Sînâ’nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)”, *İbn Sînâ’nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 247-266.

- ..... , “İbn Sînâ’ya Göre Kelâmın Mantığı”, *İbn Sînâ’nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 215-228.
- ..... , “Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle’s Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bağdâd”, *Der Islam*, 60 (1983), 255-67.
- ..... , “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme”, *İbn Sînâ’nın Mirası*, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2010, s. 267-297.
- ..... , *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- İbn Cülcül, *Tabakâtü’l-etıbbâ’ ve’l-hükemâ’*, nşr. Fuâd Seyyid, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1405/1985.
- İbn Sînâ, *Risâle fî aksâmî’l-ulûmî’l-akliyye, Tis’u resâil fi’l-hikme ve’t-tabî’iyyât* içinde, Kostantiniye: Matba’atü’l-cevâib, 1298.
- ..... , *eş-Şifâ: el-Mantık: el-Medhal*, nşr. el-Eb Kanavâtî - Mahmud el-Hudayrî - Fuâd el-Ehvânî [Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-âmme li’l-kitâb, 1966].
- ..... , *Uyûnü’l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Küveyt - Beyrut: Vekâletü’l-matbû’ât - Dârü’l-kalem, 1980.
- İbnü’l-Kıftî, *İhbârü’l-ulemâ’ bi-ahbâri’l-hükemâ’*, Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, 1908.
- İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd, [Tahran]: y.y., 1971.
- Jolivet, J., “Classification of the Sciences”, *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, ed. R. Rashed - R. Morelon, London: Routledge, 1996, III, 1008-1025.
- Kaya, M. Cüneyt v.dğr., “Mahmut Kaya ile Türkiye’deki İslâm Felsefesi Çalışmaları Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Türk Felsefe Tarihi Sayısı)*, 17 (2011), 383-397.
- Kaya, Mahmut, “Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni I”, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, II/3 (1995), 9-14.
- ..... , “Felsefenin İslâm Dünyasındaki Serüveni II”, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, III/2 (1995), 25-42.
- Kutluer, İlhan, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Sicistânî, Ebû Süleyman, *Müntehabü Sıvânî’l-hikme*, nşr. D. M. Dunlop, The Hague - Paris - New York: Mouton Publisher, 1979.

- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Kılânî, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1967.
- Wisnovsky, Robert, *İbn Sînâ Metafizigi*, trc. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik, 2010.
- Ziai, Hossein, "Klasik Dönem Sonrası Arapça ve Farsça Felsefe Geleneklerindeki Eğilimler", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, İstanbul 2007, s. 439-458.

### İleri Okuma Önerileri

- Alper, Ömer Mahir, "İslam Felsefesine Giriş", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 13-51.
- Arslan, Ahmet, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", *İslâm Felsefesi Üzerine*, Ankara: Vadi Yayınları, 1996, s. 64-99.
- Daiber, Hans, "İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir?: İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi", trc. M. Cüneyt Kaya, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV/2 (2004), 355-377.
- Kutluer, İlhan, "İslâm Felsefesi Hangi Anlamda Özgündür?", *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural, Ankara: Elis Yayınları, 2009, s. 29-46.
- ....., "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslâm Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı", *Divân: İlmî Araştırmalar*, 10 (2001), 89-98.
- Sarıoğlu, Hüseyin (ed.), "İslâm Felsefesinde Usûl Mes'elesi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 1*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 148-240.
- Terkan, Fehrullah, "İlahiyat Fakültelerinde İslâm Felsefesi Disiplini Üzerine Bir Değerlendirme," *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, II/1 (2009) (İlahiyat Özel Sayısı), 248-259.
- ....., "İslâm'da Felsefe Geleneğinin İsimlendirilmesi ve Kökeni Üzerine", *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, ed. Abdulhamit Birşık - Ömer Açıkgöz - Fatih Yavuz, Ankara: İslâmî Araştırmalar Yayınları, 2006, s. 473-486.
- Turan, M. Nurullah v.dğr. (ed.), *Türkiye'de İslam Felsefesi Araştırmalarının Seyri: Kazanımlar, Öncelikler, Sorunlar*, Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016.