

İSMAİL HAKKI İZMİRLİ'NİN İSLÂM FELSEFESİNİ YORUMU: İSLÂM FELSEFESİ TARİHYAZIMINA BİR ÖRNEK

Yrd. Doç. Dr. Ömer Mahir ALPER*

ÖZET

Bu makalenin amacı, Türkiye’de, Dârülfünûn’da, akademik anlamda ilk İslâm felsefesi tarihi hocası olan ve İslâmiyâtla ilgili diğer birçok sahada olduğu gibi bu alandaki eserleriyle de öncü bir şahsiyet olma özelliği gösteren İsmail Hakkı İzmirli’nin (1868-1946) farklı ve orijinal kabul edilebilecek İslâm felsefesi yorumunu ve İslâm felsefesi tarihyazıcılığını ortaya koymaktır. Bu yapılırken makalede 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 İzmirli’nin bu temel meselelerde diğer araştırmacılarla karşılaştırılabilmesinin, onlarla uzlaştığı ve ayrıştığı noktaların tespitinin zemini oluşturulmaya çalışılmıştır. Böylece çalışma “İslâm Felsefesinin Adlandırılması”, “İslâm Felsefesinin Tanımı”, “İslâm Felsefesinin Konusu ve Gâyesi”, “İslâm Felsefesi Tarihinin Konusu, Gâyesi ve Yararı”, “İslâm Felsefesinin Kapsamı ve İslâm’da Felsefî Akımlar” ve “İslâm Felsefesinin Özgünlüğü ve Gerçek İslâm Felsefesi” olmak üzere altı ana başlık çerçevesinde hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsmail Hakkı İzmirli, İslâm Felsefesi, İslâm’da Felsefî Akımlar, Felsefî Tarihyazımı, İslâm Felsefesinin Yorumu.

SUMMARY

ISMAIL HAKKI IZMIRLI'S INTERPRETATION OF ISLAMIC PHILOSOPHY:

AN EXAMPLE OF THE HISTORIOGRAPHY OF ISLAMIC PHILOSOPHY

The purpose of this article is to present the interpretation of Islamic philosophy of Ismail Hakkı İzmirli (1868-1946), who is the first professor of History of Islamic Philosophy, as an academic discipline, and the first writer, in modern sense, of the history of Islamic philosophy in Turkey. In doing so, the article will attempt to discuss the some critical issues and certain problems among the historians of Islamic philosophy and try to show, in some cases, the originality of İzmirli's historiography of the subject-matter. In order to accomplish the aim, this article will be composed of the six chapters: “The Problem of Naming Islamic Philosophy”, “The Meaning of Islamic Philosophy”, “The Subject-matter and Aim of Islamic Philosophy”, “The Subject-matter, Goal, and Benefit of the History of Islamic Philosophy”, “The Scope of Islamic Philosophy and the Philosophical Trends and Schools in Islam”, and “The Originality of Islamic Philosophy and The Problem of ‘Real Islamic’ Philosophy”.

Key Words: Ismail Hakkı İzmirli, Islamic Philosophy, Philosophical Trends in Islam, Philosophical Historiography, Interpretation of Islamic Philosophy.

* İ. Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Başkanı.

Giriş

Bütün tarihsel araştırmalarda olduğu gibi, İslâm felsefesi tarihi çalışmalarında da “gerçek” olanın, yani “tarihte bilfiil vücut bulmuş” olanın kendisi kadar, o gerçekliği ortaya koymaya çalışan tarihçinin (araştırdığı konuya ilişkin) tavrı, anlayışı, yöntemi ve tarihsel araştırma ve yazım şekilleri de incelenen sahanın “açıklığa kavuşturulması”, “kavranması” ve “bilinmesi”nde oldukça önemli ve belirleyici olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında tarih ve en özelde İslâm felsefesi tarihi, “olmuş-bitmiş” bir statik gerçeklik olarak değil, tarihçilerin anlayışları, bakışları ve tarihyazımları yoluyla hâlen olmakta ve oluşmakta olan, her dâim üretilen dinamik bir gerçeklik olarak kendisini göstermektedir. Nitekim gerek Batı’da gerekse İslâm dünyasında yaklaşık son iki yüz yıldır İslâm felsefesi tarihine ilişkin yazımların çeşitliliği, farklılığı ve hatta birbirlerine karşıtlığı buna tanıklık etmektedir.

Böylece İslâm felsefesinin gerçekte ne olduğuna ilişkin sorulan soru kadar, İslâm felsefesi tarihyazımının hangi temel varsayımlara, kabullere ve anlayışlara dayandığı sorusu da bir hayli önem kazanmaktadır. Zira İslâm felsefesi tarihine dair yapılan çalışmaların tarihi göstermektedir ki, bu sahaya ilişkin tarihyazımının dayandığı temellerin farklılığına bağlı olarak tarihteki İslâm felsefesi olgusunun anlaşılması, yorumlanması ve kavranması da bir çeşitlilik ve farklılık gösterebilmektedir. O halde İslâm felsefesi tarihini gerçeğe “daha yakın” olarak kavramak, ilgili tarihyazımlarının dayandığı temelleri yeniden sorgulamayı gerektirdiği kadar, öncelikle tarihyazımlarının (karşılaştırmalı incelemelere ve dolayısıyla da belli bir eleştiri ve sorgulamaya dayanak oluşturması bakımından) net olarak gün yüzüne çıkarılmasını da gerekli kılmaktadır.

İşte bu makalenin amacı, tarihyazımının dayandığı temel varsayımlarına ve felsefe anlayışına bağlı olarak farklı ve de orijinal bir “İslâm felsefesi” yorumu geliştirmeyi başaran Türkiye’nin (akademik bir

disiplin olarak) ilk İslâm felsefesi tarihi hocası¹ İsmail Hakkı İzmirli'nin² sahayla ilgili bu yaklaşımını ve yorumunu ortaya koymaktır. Özellikle kendi dönemi itibariyle hâkim (Avrupamerkezci) oryantalist söylemin aksi bir tavır içerisinde yer alması ve hatta Ernest Renan ve De Boer gibi oryantalistlerin eserlerini bizzat incelemek suretiyle onların yakından tanıdığı İslâm felsefesi yorumlarına³ esasen bir cevap teşkil etmesi, onun bu yorumunun ve bakış tarzının ortaya konmasını daha da önemli hale getirmektedir.

Makalenin hazırlanmasında, İslâm felsefesi ve tarihine ilişkin olarak araştırmacılar arasında tartışma konusu yapılan temel meseleler özellikle dikkate alınmış ve İzmirli'nin, bu temel noktalarda diğer araştırmacılarla karşılaştırılabilmesinin, onlarla uzlaştığı ve ayrıştığı noktaların tespitinin zemini oluşturulmaya çalışılmıştır. Böylece makale "İslâm Felsefesinin Adlandırılması", "İslâm Felsefesinin Tanımı", "İslâm Felsefesinin Konusu ve Gâyesi", "İslâm Felsefesi Tarihinin Konusu, Gâyesi ve Yararı", "İslâm Felsefesinin Kapsamı ve İslâm'da Felsefî Akımlar" ve "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü ve Gerçek İslâm Felsefesi" olmak üzere altı ana başlık çerçevesinde kaleme alınmıştır.

I. "İslâm Felsefesi"nin Adlandırılması

Modern dönemde, İslâm kültüründeki felsefî düşünce geleneğinin adlandırılması gerek oryantalistler gerekse İslâm felsefesi üzerinde çalışan Müslüman araştırmacılar arasında bir sorun oluşturmuş ve bu çerçevede muhtelif öneriler ileri sürülmüştür. J. Schacht, R. P. Chenu,

¹ İzmirli, Dârülfünûn'da kurulan İslâm felsefesi tarihi kürsüsüne ilk getirilen kişinin kendisi olduğunu bizzat eserinde kaydetmektedir. Bk. İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1340, s. 595.

² İzmirli'nin hayatı, eserleri ve çeşitli konulardaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 2000; Bülent Baloğlu-Mehmet Şeker (haz.), *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu (24-25 Kasım 1995)*, Ankara 1996; Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946)*, Ankara 1996; Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı*, İstanbul 1946.

³ İzmirli'nin dönemi itibariyle ön sıralarda yer alan belli başlı oryantalistlerin eserlerine ve yaklaşımlarına vakıf olduğuna ilişkin olarak bizzat kendi ifadeleri için bk. İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, notlarla sadeleştirerek haz. Süleyman Hayri Bolay, Ankara 1981, s. 7.

Van Steenberghen, 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, felsefî metinlerin Arapça yazılmış olmasını bu önerilerine gerekçe olarak göstermişlerdir. Böylece Müslüman olmasalar da, Arapça yazan Hristiyan 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. Vaustenkiste, din, dil ve ırk unsurlarını birarada göz önünde bulundurarak “Müslüman Arap felsefesi”, “Müslüman Pers felsefesi”, “Arapça Yahudi felsefesi” gibi ayrımcı isimlerin kullanılmasını ileri sürmüştür. De Boer ve A. Bedevî'nin içerisinde yer aldığı bir başka grup ise, “İslâm'da felsefe” tabirini uygun görmüştür⁴.

Bu yaklaşımlar bağlamında İsmail Hakkı İzmirli'nin eserlerine topluca bakıldığında⁵ onun, “İslâm felsefesi”ni, bazen de “İslâm'da felsefe” ve “Arap felsefesi” tabirlerini 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 göze çarpmaktadır. Nitekim onun, “Arap felsefesi” veya “İslâm'da felsefe” başlıklarını verdiği eserlerinin içerisinde bile meseleleri “İslâm felsefesi” adlandırmasını kullanarak ele aldığı açıktır. Bunun yanında onun, “İslâm'da felsefe” ve “Arap felsefesi” tabirlerini

⁴ Daha geniş bilgi için bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 2-4.

⁵ İzmirli'nin eserlerinin tam bir listesi için bk. Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s. 57-61.

kullandığında dahi “İslâm felsefesi” ile anlatılmak istenen anlamı kastetmiş olduğu eserlerin muhteva ve ortaya konuş tarzından anlaşılmaktadır. Ayrıca o, bu gerçeği doğrudan kendisi de dile getirmektedir. Nitekim *Arap Felsefesi* adlı eserinde “Arap felsefesi”nin yalnız Arap ulusunun değil, Arapların dışındaki bütün İslâm uluslarının ortaya koymuş olduğu, bir başka ifade ile Müslümanların üretmiş bulunduğu felsefe olduğunu vâzih bir biçimde belirtmekte ve eserlerin Arapça olarak yazılmasının ulusal bir kimlikle ilişkili olmayıp bu dilin, o dönemde ilim ve din dili olmasıyla alakalı olduğunu altını çizmektedir⁶.

Öyle anlaşılıyor ki, İzmirli, “adlandırma sorunu” konusunda döneminin bazı yaklaşımlarından zaman zaman etkilense de, “İslâm felsefesi”ni asla bir ulusun ya da ırkın inhisarında geliştirilmiş, onun karakteristiğini yansıtan bir netice olarak görmemekte; aksine onu “İslâm” ortak paydası altında üretilmiş ve bizâtihi Müslümanların sevkettiği ve biçimlendirdiği bir düşünsel ürün olarak algılamaktadır. İşte bu nedendir ki, o, böyle bir felsefi ürün için “İslâm Felsefesi” tabirini daha uygun bulmaktadır.

II. İslâm Felsefesinin Tanımı

Yunanca kökenli felsefe sözcüğünün “hikmet sevgisi” ve “hikmeti tercih etmek” anlamlarına geldiğini kaydeden İsmail Hakkı İzmirli, onun, terim olarak üç anlamını vermekte ve İslâm felsefesini de bunlardan biri çerçevesinde değerlendirmektedir. Buna göre felsefe şu şekillerde tanımlanıp açıklanmaktadır⁷:

1. Felsefe, varlıkların yüce ve sonraki sebeplerini (esbâb-ı ‘âliye ve âhire) inceleyip eşyânın hakikatini araştıran bir bilimdir. Bu anlamıyla bilinen felsefe, farklı dönemlerde çeşitli şekillerde tanımlanmış olup dört bölüme ayrılmaktadır: Felsefi psikoloji, mantık, ahlâk felsefesi ve metafizik.

⁶ İzmirli, *Arap Felsefesi*, İstanbul 1329-1331, s. 3. “Arap felsefesi” tabirinin eleştirisi ve “İslâm felsefesi” adının kullanımının uygunluğu konusunda etkili bir açıklama ve gerekçelendirme için bk. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul 2001, c. I, s. 11-13.

⁷ İzmirli, *Arap Felsefesi*, s. 2-3. Ayrıca bk. İzmirli, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s. 24-27.

2. Felsefe, her düşünme faaliyeti ve araştırmanın adıdır. Bu anlamdaki felsefe ise, müstakil bir bilimin sınırlarını aşarak bir bilim ile diğer bir bilim arasındaki ilişkileri veya bilimlerin çeşitli bölümleri arasındaki irtibat noktalarını ortaya koymaktadır. Buna göre fizik felsefesi, hukûk felsefesi, tarih felsefesi ve bilim felsefesi gibi, her bilimin bir felsefesi vardır ve her bilim, felsefesiyle olgunluk kazanır.

3. Felsefe, tanınmış bir felsefî birikimi, bir ekolü ve bir döneme ilişkin olan özel bir yol ve düşünceyi (meslek-i husûsî) ifade etmektedir. İşte İslâm felsefesi deyimini bu anlama göre kullanılmaktadır. Böylece İslâm felsefesi, Müslümanların kendi anlayışlarına göre ortaya koyduğu, onların ekollerine özgü olan, İslâm medeniyetinin hâkim olduğu döneme ait bulunan, İslâmî kurallar üzerine inşâ edilmiş ve İslâmiyetin etkisi altında geliştirilmiş bir felsefe demektir.

Bu genel tanımın ötesinde İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi* adlı eserinde, İslâm filozoflarının felsefî konulardaki anlayışlarına ve bu konuları ele alış farklarına bağlı olarak İslâm felsefesinin nispeten ayrıntılı bir açıklamasını yapmaktadır ki, burada da İslâm felsefesi, şu şekillerde tanımlanmaktadır⁸:

1. İslâm felsefesi, diğer ulusların felsefesinden ve düşüncelerinden etkilenmeyerek salt Kur'ân'dan çıkarılan İslâmî kurallar üzerine kurulu bir felsefedir. İslâmî kurallar, İslâm'ın temeli olan resullerin gönderilmesi, kitapların vahiy yoluyla indirilmesi ve ölümden sonraki hayat gibi İslâm dininde kesinlikle kabul edilen ilkeler olup bunlar, "din" olarak isimlendirilen şer'î yolu ifade etmektedir⁹. Bu anlama göre İslâm

⁸ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 11-12.

⁹ İzmirli'ye göre dünyada gerçeği ve iyiyi araştıran iki yol vardır: Şer'î (nebevî) ve felsefî (salt akli). Şer'î yol, hem akıl ve düşünce hem de nakil ve vahiy ile gerçekleri araştıran bir yoldur. Şer'î yol, gerçekten ziyade iyiyi araştırır. Felsefî yol ise, yalnız akıl ve düşünce ile gerçekleri araştıran bir yol olup aksine, iyiden daha çok gerçeği araştırır. Şer'î yolda bir "vâsîtâ-i teblîğ" veya bir "muhibir-i sâdık" bulunmaktadır. Fakat, felsefî yolda teblîğ vâsıtası yoktur. Şer'î yol, ne sadece akli ne de sadece naklîdir. Hem duyu ve tecrübe ile hem de akıl ve muhâkeme ile düşünceye önem atfeder hem de sahîh nakli bilgi sebebi sayar. Hem zihne hem de kalbe hitap eder. Sadece akıl yolu eksiktir. Çünkü onun göstereceği itikatta düşünürlerin hareket noktası kendileri olur. Bu durumda bu itikat düşünürün özelliği ve sınırlılığı nispetinde eksik ve öznel olabilir. Ayrıca akıl, duyu ve tecrübeye yalnız hâdiseleri

felsefesi, İlm-i Tevhîd ve Kelâmdan ibarettir ki, bu, özel bir anlam olup bu kısma “ehl-i felâsife” (teknik anlamda filozoflar) dâhil olmamaktadır¹⁰.

2. İslâm felsefesi, İslâmiyet'in etkisiyle düzeltilen bazı felsefi kavramları nebevî lafızlarla ifade eden felsefedir. Bu da özel bir anlamda olup bu kısma da kelâmcıların ve tasavvufçuların çoğu, felâsifenin ise bir kesimi girmemektedir.

3. İslâm felsefesi, hangi tarzda olursa olsun, Müslümanların, başlangıç ve son (mebde' ve me'âd), gerçek ve iyi hakkındaki aslî akîdeleri olup İslâm medeniyetinin hâkim olduğu dönemde Müslümanların ortaya koyduğu düşünce hareketlerini ifade etmektedir. Bu, genel bir anlam olup umûmiyetle İslâm düşünceleri bu anlamda olan İslâm felsefesiyle meşgul olmuşlardır. Bu kısma ise, Selefiler, Kelâmcılar, Tasavvufçular, Felâsife ve Bâtınîler gibi İslâm dünyasında ortaya çıkan beş grup girmektedir.

Böylece İslâm felsefesinin, özel ve genel ya da dar ve geniş anlamlarında tanımlarını yapan İzmirli, eserinde İslâm felsefesinin öncelikle yukarıda verilen üçüncü tanımını esas almakta ve mezkûr geniş

bilir. Bir şeyin künhüne varmak, yani “mebde' ve gâyesini hakkıyla ta'yîn” akıl için zordur. Şimdiye kadar aklen mesela nefsin mâhiyeti, insanın kendisinin ne olduğu hakkında bile ittîfakla bir şey söylenememiştir. Özellikle metafizik (gayb) konularında akıl yetersiz olup vahiy ile desteklenmelidir. Sadece nakil yolu da yetersiz olup akla ihtiyaç vardır. Akıl delîl, şer' hâkimdir, yani emir ve nehyin vâzu şer', muhâtabı ise akıldır. İzmirli'ye göre Kur'ân'da akletmek ve düşünmek konusunda pekçok âyet vardır. Aklın imkansız gördüğü şey, şer' nazarında reddolunmuştur. İmanın elde edilmesi için aklî düşünme zorunludur. Şer'î yol, taklîdî kötüler ve gerçeğin ancak delîl ile aranmasını ister. Akletme ve aklî çıkarımlarda bulunma dinî gerekliliklerden olduğu için, gerçeği ve doğruyu bu yolla bilmeyen İslâm'a göre bilgin olamaz. (İzmirli'nin bu iki yol ile ilgili düşünceleri ve akıl-vahiy ilişkisi konusundaki yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bk. İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 25-44; *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*, İstanbul 1336, s. 34-39; *Mülâhhas İlm-i Tevhîd*, İstanbul 1338, s. 16-19; *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 27-33.

¹⁰ Felâsifenin bu anlamdaki İslâm felsefesine dahil edilmemesinin gerekçesine ilişkin ayrıca bu makalenin “İslâm Felsefesinin Özgünlüğü ve Gerçek İslâm Felsefesi” bölümüne bak.

hacimli eserinde bu beş grubu da İslâm filozofları çerçevesinde değerlendirmektedir. Bununla birlikte, İzmirli, bu beş grubun “başlangıç ve son” hakkındaki anlayış tarzlarının İslâm felsefesinin rûhunu oluşturduğunu, ancak Bâtınîler’in, Kur’ân’ın bizzat maksadı olarak açıkladığı hükümler hakkında diğer dört gruba muhâlif olduklarını ve Kur’ân’ın zorunlu ilkelerine aykırı bir düşünceye sahip bulduklarını belirterek onları muhtasar olarak ele almakta ve onlara ilişkin çekincelerini de dile getirmektedir¹¹.

III. İslâm Felsefesinin Konusu ve Gâyesi

Genel olarak felsefenin “aslı”nın metafizik olduğunu düşünen İzmirli, onun, böylece duyu ve tecrübeye dayalı pozitif bilimlerden ayrıştığını ifade etmektedir. Zira metafizik, temelde eşyânın kökeni ve gâyesi (asl-ı eşyâ’ ve gâye-i eşyâ’), âlemin nereden gelip nereye gittiği ya da varlığın başlangıç ilkesi ve eşyanın sonu gibi konuları araştırmaktadır ki, deney ve gözleme dayalı bilimlerin bu konularda söyleyecek bir sözü bulunmamaktadır.

İzmirli’ye göre, İslâm felsefesi de esasen eşyânın kökeni ve gâyesini araştırmakta, varlığın başlangıç ilkesi ve sonundan bahsetmektedir. Bununla birlikte İslâm felsefesinin genel olarak metafizikten (salt felsefeden) farkı, vahiy ve nübüvveti dikkate almasıdır. Metafiziğin biricik konusu eşyanın başlangıcı ve sonu (mebde’ ve me’âd) olduğu gibi, İslâm felsefesinin konusu da, vahiy ve nübüvvetin getirmiş olduğu Kur’ân’da aradığı başlangıç ve sondur.

Şu kadar ki, “başlangıç” Allah, “son” ise, âhîret günüdür. Bu durumda Allah ve âhîret gününe ilişkin bildirimlerde bulunmak (haber ‘an Allah, haber ‘an yevmi’l-âhîre) İslâm felsefesinin iki gâyesi olmaktadır. Yine de bu iki gâye arasında bir derecelendirme yapıldığında Allah’a ilişkin bildirimde bulunmak daha öncelikli bir yer işgal

¹¹ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 13.

etmektedir. Nübüvvet ise, İslâm felsefesi açısından bir gâye değil, bir vesîle ve yol konumundadır. Bununla birlikte vesîlelerin en iyisidir¹².

İzmirli'ye göre eşyânın gerçekliklerinin bilgisi metafizikte olduğu gibi bizzât gâye değildir. Kur'ân, fizik ve kozmolojiye dâir bir takım bilgiler sunsa da, bunları ancak belli yüce niteliklere sahip Allah'ın kudret ve hikmetini göstermek sûretiyle O'nun varlığına intikâli gerçekleştirmek üzere yapmaktadır. Bu gibi bilgiler (ya da bu bilgileri veren âyetler), salt düşünmeyi harekete geçirmek ve Tanrı'nın birliğini hatırlatmak içindir. O halde fizikî ve kozmolojik deliller asıl gâye olan Tanrı'nın birliğine götürmede bir vesîle kabilindedir¹³.

Metafiziğin aksine İslâm felsefesinin salt akla değil de vahyi de dikkate alması hasebiyle duyu bilgisine, bilimsel kesinliklere ve kânunlara aykırı olabilmesinin mümkün olmadığını kaydeden İzmirli, İslâm felsefesinin metafiziğe nispetle daha özel, metafiziğin de İslâm felsefesine nispetle daha genel olduğunu belirtmektedir. Çünkü metafizikte eşyânın aslı veya ilk ilke, Allah üzerine; eşyânın gâyesi, bir başka ifade ile me'âd da, âhiret günü üzerine mebnî değildir. Bundan dolaydır ki, filozoflar, metafizikte Tanrı ve öte dünya konusunda ihtilafa düşmüşler, bir kısmı kabul ettikleri halde diğer bir kısmı inkâr etmişlerdir.

Hatta üçüncü bir kesim, ispat da inkâr da etmeyip bütünüyle suskun kalmışlardır. İslâm felsefesinde, diğer bir ifade ile Müslümanların metafiziğinde ilk ilke "Allah" kavrayışı üzerine, ölümsüzlük düşüncesi (me'âd) ise "âhiret günü" üzerine dayanmaktadır. İzmirli'ye göre Müslüman filozoflardan Allah ile âhiret gününü inkâr eden bulunmamaktadır. Yalnız "tarz-ı telakkî"de ihtilâfa düşmüşlerdir¹⁴. İşte

¹² İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 8-9. Ayrıca İzmirli'nin bir felsefî disiplin olarak genel anlamda metafiziğin mâhiyetine ilişkin çalışması için bk. *Muhtasar Felsefe-i Ülä*, İstanbul 1329.

¹³ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 9.

¹⁴ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 10-11. İzmirli, salt felsefe yapanların ya da metafizikçilerin araştırdıkları temel konulara yaklaşımları dolayısıyla İslâm felsefesiyle onlar arasında doğrudan bir ilişki olduğunu belirtmekte ve bu ilişki itibarıyla onları dört gruba ayırmaktadır: 1. Duyuluru, düşünülürü, eşyayı, İlk Neden'i inkâr eden, kesin bilgiyi mümkün görmeyenler; Sofistler gibi. 2. Duyuluru

İslâm felsefesinde (ileride ele alınacak olan) farklı akımların oluşması da bir yönüyle bu olguya ilişkilidir.

IV. İslâm Felsefesi Tarihinin Konusu, Gâyesi ve Yararı

Bir bilimsel disiplin olarak tarih bilimine husûsî bir önem atfeden¹⁵ ve bu çerçevede muhtelif eserleriyle genelde düşünce tarihine, özeldense İslâm felsefesi tarihine yönelerek bu alanda oldukça önemli bir başarı kaydeden¹⁶ İzmirli'ye göre İslâm felsefesi tarihi, İslâm düşünürleri ile bu düşünürlerin düşüncelerinden bahseden bir ilimdir. Bir başka ifade ile İslâm felsefesi tarihi, Hz. Peygamber'den itibaren Müslümanlar tarafından varlığın başlangıcı ve sonu ile gerçek (hak) ve iyi (hayr) hakkında ortaya konulan görüş ve düşünceleri inceleyen bir disiplindir¹⁷.

İslâm felsefesi ile İslâm felsefesi tarihini karşılaştıran İzmirli, her ikisinin de konularını aynı görmektedir. Hem İslâm felsefesi hem de İslâm felsefesi tarihi İslâmî düşüncelerden bahseder. Şu farkla ki, İslâm felsefesi tarihi, İslâmî düşünceleri dönemler itibarıyla ele alıp inceler.

kabul edip düşünülürü kabul etmeyen, varlıkların kesin bilgisine ulaşmayı mümkün görüp İlk Neden'in kesin bilgisine ulaşmayı mümkün görmeyenler; Pozitivistler gibi. 3. Duyuluru ve düşünülürü kabul edip varlıklar ve İlk Neden hakkında kesin bilgiye ulaşmayı mümkün gören, fakat İlk Neden'i "Cenâb-ı Hakk" olarak düşünmeyen, bunun yerine madde, güç vb. kabul edenler; Materyalistler gibi. 4. Duyuluru, düşünülürü ve İlk Neden olarak "Cenâb-ı Hakk"ı kabul edip bununla birlikte "ahkâm-ı şer'iyeye ve hudûd-ı şer'iyeye"yi veya nübüvveti kabul etmeyen, buna ihtiyaç görmeyenler; Spiritualistler gibi. Bk. İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 33 vd.; *Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme*, s. 35-36.

¹⁵ İzmirli'nin tarih bilimine ilişkin genel görüşleri için bk. İzmirli, *İlm-i Târih*, yazma nüsha, Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı Bl. No. 3773.

¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, onun bu mühim başarısını şu sözleriyle ortaya koymaktadır: "İslâm felsefesinde, Kelâmda ve fıkhıta yeni metotları kullanarak kurucu denecek derecede tarihçi meziyeti göstermiştir. Kendisinden önce bu ilimlerin tarihini inceleyen gelmemiştir. Bazı eksikleriyle birlikte, her üç ilmin tarihinde çağdaş düşünce açısından yaptığı incelemeler emsalsiz değerdedir". Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1966, c. II, s. 454.

¹⁷ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 3, 13. Burada İzmirli'nin İslâm felsefesi tarihini Hz. Peygamber'den itibaren başlatmış olması onun felsefe tasavvurunun genişliğini ortaya koyması yanında oryantalist bakışın yetersizliğini farketmesi bakımından da dikkate değerdir.

Tıpkı İslâm tarihinin, İslâmî olayları dönemler itibariyle inceleme alanına alması gibi¹⁸.

Ona göre İslâm felsefesi tarihinin gâyesi, İslâm düşünce sistemlerini, akımlarını ve disiplinlerini eleştirmektir. Böyle bir eleştiriyi gerçekleştirmek ise, öncelikle o sistemi, akımı ve disiplini “anlama”yı, ikinci olarak da onun felsefî ve ilmî değerini “takdîr”i (değerlendirmeyi) gerektirmektedir. Bir düşünceyi veya görüşü (1) anlamak, (anlayan öznenin) kendi bakış açısına göre değil, onu ortaya koyanın bakış açısına göre anlamayı; onun zihniyle düşünmeyi; âdetâ, düşünce sahibini “temessül” ile kendi kişisel varlığını unutmayı; insafli ve tarafsız olarak o düşünceyi, sahibinden daha çok anlamaya çalışmayı; ve ibâreden ziyade ruhuna nüfûz etmeyi zorunlu kılmaktadır.

Eğer felsefe tarihçisi bunu yapmaz da, kendi bakış açısını esas alarak incelediği düşünceye yaklaşımda bulunursa, bu durumda kendi düşüncesini ölçüt kılmış olur ve böylece başkasını “ahmak diye görerek” anlaması mümkün olmamış olur. Bir düşünceyi veya görüşü (2) takdîr etmek ise, o düşüncenin kabul ettiği gerçekleri, o düşünce ve görüşün içerisinde üretildiği disiplinin metodolojisi ve kanıtları çerçevesinde tetkik ederek yanlışsa düzeltmek ve bu düzeltmeler ile elde edilen gerçeklere göre muhtelif ekolleri ve yaklaşımları incelemek demektir. İzmirli'ye göre her ilmin kendine özgü yöntemi ve kanıtları bulunmaktadır.

Bu nedenle, müstakil bir disiplinin başka bir disiplinin yöntem ve kanıtlarını kullanması doğru olmaz. Nitekim “burhân”, matematiksel gerçeklikleri; deney ve gözlem ise, doğal gerçeklikleri kanıtladığı halde; tarih biliminde her ikisi de bir gerçekliği kanıtlayamaz. Böylece ona göre, İslâm felsefesi tarihçisinin sağlıklı bir değerlendirme yapabilmesi için, incelemiş olduğu alanda kullanılan yöntem ve kanıtlara bağlı kalarak çalışmasını sürdürmesi ve bir takım yanlışlar söz konusuysa bunları o çerçevede düzeltmesi gerekmektedir¹⁹.

¹⁸ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 13-14.

¹⁹ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 15, 17, 19. Görülüyor ki, İzmirli'ye göre genel olarak felsefe tarihçisi, özel olarak ta İslâm felsefesi tarihçisi sadece geçmişte ortaya konulan felsefî düşünceleri doğru bir biçimde anlayıp aktarma gibi bir fonksiyon

İslâm düşünürlerinin felsefî ve ilmî düşüncelerine vakıf olmanın büyük yararlar getireceğini savunan İzmirli, bu vukûfu sağlayan İslâm felsefesi tarihinin böylece, kişinin, kendinden önce Müslümanlar tarafından ortaya konulan düşüncelere nüfûz etmesini ve muhtelif düşünceler arasındaki uyumun gerçekleşme tarzını anlamasını sağlayacağını belirtmektedir.²⁰

Müslümanların dinî ve ahlâkî düşünceleri, medeniyet ve siyâsetleri, bilgi ve bilimleri, sanayi ve ticaretleri ile örf ve âdetleri hakkında sağlam bir fikir elde etme imkanı sağlayan İslâm felsefesi tarihi²¹ çalışmalarıyla kişi, mâzide gelip geçen İslâm düşünürlerini tanıır; onların hissiyatını, ruhlarını âdeta görür; böylece, asrın da ruhunu anlamış olur. Çünkü bir

yanında bu birikimi değerlendirmeli, eleştirmeli ve hatta düzeltmelidir. Bu ise açıkça anlaşılacağı üzere İzmirli'nin gözünde felsefe tarihçisinin aynı zamanda filozof olması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Zira bizzat filozofluk niteliğine sahip olmaksızın "geçmişteki felsefe"yi anlamak, dahası onu değerlendirebilmek, eleştirmek ve düzeltmek mümkün değildir. Nitekim felsefenin ve felsefe tarihçiliğinin mâhiyeti konusunda ciddi kafa yormuş ender kişilerden olan Nermi Uygur'un söyledikleri çok net bir biçimde bunu doğrulamakta ve temellendirmektedir: "Yalnız, salt tarihçe ilgi ve özenin, salt geçmişi anlama dileği ve özleminin, tek başına tarih-bilincinin, felsefe olaylarını varlıkları bakımından, yani *felsefe* olayları olarak anlamaya yetmeyeceği besbellidir. Geçmişteki bir olay öbeğini başlangıcı, ayrımcı özelliği ve biricik gelişmesi ile tanıyıp tanıtmak için, o olayın nesnel yapısına *açık* bir organla donatılmış olmak gerekir. Yoksa tarihçi, tarihini yazmayı dilediği olaylara varamaz. Sık sık bunların dolayında oyalanır; vardığı olsa bile içini göremez bunların. Felsefe tarihçisinde felsefe tarihini yazmayı sağlayan organ, *felsefe anlayışıdır*. Felsefe için anlayışı olmayan geçmişteki felsefeyi göremez; görse bile çarpık görür; bu ise olaylara hakkını vermemek olur; tarihçi için de bundan daha acı bir başarısızlık olmasa gerek...Felsefe tarihçisinin (gerçekten bir felsefe tarihçisi ise) felsefenin dününe duyduğu ilgi doğrudan doğruya felsefeden ötürü, felsefe için, felsefeye olan ilgidir. Felsefe tarihçisinin dikkati, felsefenin geçmişinde değil, geçmişteki *felsefede* yoğunlaşır. Felsefe tarihçisi geçmişe değil, felsefeye çevrilmiştir. Bunun da koşulu felsefe anlayışıdır. Anlayış ile ilgi burada birbirinden ayrılmaz. Geçmişteki felsefeyi anlamak için, bu felsefeyle felsefe *olarak* ilgilenmek; bu felsefeyi yeniden düşünmek; bu felsefeyi düpedüz bir tarihçi olarak değil, filozof olarak anlamak, felsefe tarihçisinin benimseyeceği kaçınılmaz bir tutumdur. *Tarihçilik erdemi yanında, felsefe tarihçisinin felsefe ile donatılmış olması kadar doğal bir şey yoktur*". Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul 1984, s. 158-159.

²⁰ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 24.

²¹ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 3.

ulusun düşünürleri, o ulusun temsilcileridir; geleceğin rehberleridir. Gerçekten, düşünce sahibi olanların yeniden ortaya koydukları görüşleri anlamakla “bizde de ortaya bir fikr-i cedîd vaz’ etmek hevesi gelir”: O insanlar bütün bu düşünceleri üretebilmişlerse, biz neden üretemeyelim?²².

Öyle görünüyor ki, İzmirli açısından İslâm felsefesi tarihi çalışmalarının geçmişteki felsefeye, bu felsefeyi üretenlere ve o felsefeyi anlayanların kendi kimliklerine ilişkin bir bilinç oluşturma gibi muhtelif yararları varsa da, temel bir yarar da, bu çalışmaların bugüne yönelik bir felsefî açılım oluşturmada yapacağı katkıdır. Böylece ona göre felsefe tarihi çalışmaları tarihte kalmayı değil, bugüne dönmeyi ve geçmişi anlayarak bugün için yeni fikirler üretmeyi sağlaması bakımından da oldukça önem arz etmektedir. Bu demektir ki, İslâm felsefesi tarihi, bir faaliyet olarak, geçmişten bugüne uzanan ve bugün üzerinden de geleceği şekillendirecek olan bir çabayı ifade etmektedir.

V. İslâm Felsefesinin Kapsamı ve İslâm’da Felsefî Akımlar

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 (ö. 260/873) , Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (429/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozofların temsil ettiği felsefî geleneği ya da akımı mı ifade etmektedir yoksa kelâm ve tasavvuf başta olmak üzere bu akımın dışında kalan ve Müslüman düşünürler tarafından 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?

²² İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 24-25.

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; Sühreverdî (ö. 587/1191) gibi hem felsefî, hem de tasavvufî yönü olan kimselerin felsefeyle olan yönlerinin İslâm felsefesinde, tasavvufla ilgili görüşlerinin ise tasavvuf tarihi içerisinde ele alınması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu görüşe karşıt 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 çalışmaktadırlar. 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 düşünöenler, 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 görölebileceğinden yanadırlar. Bunlardan başka R. Arneldez, kelâm, tasavvuf ve usûl-i fikhın dışında İslâm felsefesi içerisinde gramer ve dil çalışmalarını da ilave etmektedirler.

Mehmet Bayraktar da, ayrı bir sınıflama yaparak, İslâm felsefesinin kadrosuna klasik manada felsefeci olarak tanınmamakla birlikte, pratik felsefe sayılan ahlâk, iktisat ve siyâset sahasında eserler verenlerin, hatta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi, "felsefe"ye karşı olmakla birlikte felsefeyi ve felsefecileri eleştirmek suretiyle felsefe yapan ve böylece

felsefî ürünler ortaya koyan kimselerin düşüncelerinin de alınabileceğini kaydetmektedir.²³

İzmirli'ye gelince, onun tavrı, bir takım benzerliklere rağmen diğerlerinden nispeten farklıdır. Bir kere o, Avrupamerkezci oryantalist yaklaşımın ısrarla savunuculuğunu yaptığı gibi İslâm felsefesini asla Yunan tarzı bir felsefî geleneğe indirgememektedir. O, oryantalist yaklaşımda ifadesini bulduğu üzere felsefenin Yunan'a ait olduğunu ve eğer bir felsefeden söz edilecekse bunun o tarzda olabileceği şeklindeki anlayışı kesinlikle kabul etmemektedir. Bundan dolayıdır ki, İslâm felsefesinin kapsamını geniş tutmakta ve aşağıda görüleceği üzere kelâm ve tasavvuf gibi İslâm dünyasındaki belli başlı fikrî ve ilmî disiplinleri İslâm felsefesi tabiri içerisinde değerlendirmektedir.

İslâm felsefesinin tarihî süreç içerisinde Selefiler, Kelâmcılar, Felâsife (Filozoflar), Mutasavvıflar ve Bâtınîler olmak üzere beş akımda kendini göstermiş olduğunu düşünen²⁴ İzmirli'nin bu düşüncesinin gerisinde onun felsefe anlayışının oldukça etkili olduğu görülmektedir. Zira ona göre yukarıda da ortaya konulduğu üzere felsefe, başlangıç ve son (mebde' ve me'âd) hakkında bir araştırma olup bu da esasen metafizik olarak ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayıdır ki, ona göre, felsefenin aslı metafiziktir. İşte felsefeyi böyle bir temele oturtan İzmirli, İslâm dünyasında eşyanın hakikatini veya metafizik gerçekliği araştıran her bir akımı felsefî akım olarak nitelendirmektedir. Ona göre bu akımların farklılığı, izlenmiş oldukları yol ve yöntemlerin farklılığı ile

²³ Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 4-8.

²⁴ İzmirli'nin bu tasnifinde Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) etkili olduğu düşünülebilir. Zira Gazzâlî'nin de, otobiyografik eseri *el-Munkiz*'de epistemolojik ve metodolojik olarak yapmış olduğu bir sınıflandırmayla hakikati arayanların kendi döneminde Kelâmcılar, Bâtınîler, Filozoflar ve Sûfiler olmak üzere dört grupta ele aldığı görülmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-Dalâl*, *Mecmû'atü Resâilü'l-Gazzâlî* içinde, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut 1988, s. 31. Gazzâlî'nin bu guruplandırmasıyla Ömer Hayyam'ın (ö. 526/1131) hakikati arayanlarla ilgili olarak yapmış olduğu guruplandırma arasında kurulan benzerlik için bk. Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, Kuala Lumpur 1992, s. 182. Ayrıca Ömer Hayyam'ın Gazzâlî'nin yapmış olduğu bu tasnif ile benzerlik taşıyan dördü tasnifi ve bunun bir değerlendirmesi için bk. S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Cambridge 1987, s. 33 vd.

buna bağlı olarak oluşan ve üretilen düşüncelerdeki anlayış ayrılığından kaynaklanmaktadır.

İzmirli'nin bu yaklaşımı dikkatle incelendiğinde onun niçin usûl-i fikhî veya dille ilgili bilimlere felsefe içerisinde değerlendirmede kendiliğinden anlaşılmaktadır. Zira ona göre bu ve benzeri disiplinlerin ya da çabaların esasını metafizik bir araştırma teşkil etmemektedir. Bu bakımdan da onun, bunları felsefe içerisinde ele almadığı görülmektedir.

A. Akımlar ve Yöntemleri

Her bir akımın gerçeğe ulaşmada izledikleri yol ve yöntemlerle diğerlerinden ayrıldığı düşünün İzmirli, bu akımları ve yöntemlerini, ana hatlarıyla şu şekilde belirleyip ortaya koymaktadır:

1. *Selefilere*: Hz. Muhammed'le görüşen Müslümanlarla (sahâbe), onlarla görüşen ikinci kuşak Müslümanların (tâbiûn) öğretilerini sürdüren ve çoğunlukla hukuk ve hadis bilgisini olan bu düşünürlerin izlediği yöntem "Kur'ân ve eser" yolu denilmektedir. Bu grupta yer alan düşünürler, duyu, akıl ve vahiy bilgisini kabul etmekle birlikte vahyî bilgiyi en temel ve güvenilir bilgi olarak görürler. Zira duyuların duyulurlarda; aklın ise, düşünülürlerde yanlıya düşmesi mümkündür.

Oysa vahyî bilgi Allah'tan geldiği içindir ki, onda bir yanlışın bulunması söz konusu olmamaktadır. Tartışmalı ve açıklanması zor konulara girmeyen bu ekol taraftarları, ancak Kur'ân'ın, bildirimleri ve delâletleriyle göstermiş olduğu aklî ve naklî delil ile inanç ilkelerini kanıtlamaya çalışırlar. Bir başka ifade ile sorunlarını önce vahyî bilgi ile çözümler, sonra bunu akıl yürütmelerle desteklerler.

Vahyî bilgiyi kesinlikle akıl yürütmeye elde edilen bilgilere uydurmazlar. Nasların zâhirini esas kabul edip salt görüş ve düşünce ile onları te'vîl etmezler. Her konuda, özellikle evrenin Yaratıcı'sının kanıtlanması konusunda Kur'ân'ın gösterdiği yoldan giderler ki, bu, "vücûd-ı Bâri'ye ecsâm-ı 'arziyye ve semâviyyenin aksâmı ile istidlâl etmek" suretiyle gerçekleşmektedir²⁵.

²⁵ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul 1997, s. 22-23. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 56, 57; *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 36, 37, 61 vd.

2. *Kelâmcılar*: İslâm inançlarını savunma konusunda akılcı ilâhiyatçılar olan ve bilimlerine kelâm denilen bu düşünürlerin izlediği yönetime “nazar ve burhân” yolu denilmektedir. Onlar, Selefler gibi bilgi kaynağı olarak duyu, akıl ve vahyi kabul etmektedirler. Bununla birlikte onlar, öncelikle bilgiyi ve bilimi aklî düşünme ve kanıtlamaya, akıl yürütmeye dayandırmaktadırlar. Yine Seleflerden farklı olarak Kelâmcılar, ayrıntılara ve açıklanması zor konulara girmekte ve sorunlarını önce akılla çözüp daha sonra vahyî bilgiyi tanık niteliğinde kullanmaktadırlar. Onlar, vahyî bilgiyi aklî düşüncenin sonuçlarına uydurmakta ve bilimlerinin temel önermelerine aykırı gördükleri nasları te’vîl etmektedirler. Hatta daha da ileri giderek nakil kanıtını kesin kanıt saymamaktadırlar. Buna bağlı olarak Kelâmcılar, “önce akıl, sonra nakil” kuralını koymuşlar ve bu nedenle de akılcılar (ehl-i nazar) ve çıkarımcılar (istidlâliyyûn) adını almışlardır. Tanrı’nın kanıtlanması konusunda evrenin yaratılmışlığı, sonradanlığı (hudûs) kanıtını, bir başka ifade ile “cevher ve ‘araz yolu”nu benimseyen Kelâmcılar bu konulardaki görüş ve yaklaşımları dolayısıyla da Seleflerden ayrılmışlardır²⁶.

Kelâmcılar, aşağıda tanıtları yapılacak olan Felâsifenin ortaya koyduğu birikim anlamında felsefeyi izleme ve inceleme konusunda iki kola ayrılmışlardır: Felsefî kelâm ve kelâmî felsefe. Felsefî kelâm yolu, mantık kurallarını kabul ederek felsefe sorunları ile kelâm sorunlarını birleştirme (mecz) yoludur. Gazzâlî’den sonra gelen ve müteahhirûn olarak anılan Kelâmcıların yolu budur. Felsefî kelâm yolu, yine kelâm

İzmirlî, Selefî akımın sadece nasla yetinmediğini, onların “doğru bir yol” takip edildiğinde akıl yürütmeyi de gerekli gördüğünü bir başka şekilde şöyle özetler: “Nazar-ı aklî mesnûn olmak şartıyla me’mûrun bihtir: Âyât-ı mahlûka-i İlâhiye demek olan edilleye, masnûât ve mükevvenâta nazar; Resûl-i Ekrem’in haber verdiği ilmi müktezi olan nazar sünnete muvâfıktır; o emr-i şer’iyyededir. Ehl-i enzâr olan mütekellimîn ve felâsife indinde ale’l-ıtlak nazara itimad olunur. Ehl-i enzâr olan mütekellimîn ve felâsife indinde ale’l-ıtlak nazar mütekellimîn ve felâsife târikleridir. Selefiyye’nin nazarı ahas, Ehl-i enzârın nazarı aâmdır. Selefiyyece nusûsu takrîr eden, nusûsun mahâsinini izah eden, nusûsu tefsir eden, nusûsun delâleti cihetini bildiren, târik-ı istinbâtı teshîl eden nazarlar mesnûndur, te’vîle veya redde müeddî olan, sıfât ve efâl-i İlâhiye’nin ta’tilini mutazammın olan nazarlar mesnûn değildir”. İzmirlî, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 63.

²⁶ İzmirlî, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 23. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 60 vd.; *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 35-37, 66-67.

yoludur. Fakat ilk kelâmcıların (mütekaddimûn) yolu gibi salt kelâm yolu değildir; tersine felsefe sorunları ile karışmış bir kelâm yoludur. Kelâmî felsefe yolu ise, felsefe ilkeleriyle kelâm ilkelerini birleştirerek kelâm ilkeleri dışına çıkma yoludur. Bu yol felsefî bir yolsa da salt felsefî bir yol değildir; aksine, felsefe ilkeleri ile kelâm ilkelerinin birleşmesinden oluşan bir yoldur²⁷.

3. *Felâsife*: Bilimlerine hikmet denilen Felâsifenin (Filozoflar) de, izlediği yöntem, Kelâmcılar gibi “nazar ve burhân” yolu denilmektedir. Yine onlar da, bilgilerini ve inançlarını akıl yürütme üzerine kurmaktadırlar. Kanıtlarını duyu ve akıl bilgisinden almaktadırlar. Selefilerin izlediği Kur’ân yolunu hatabî (retoriksel), halkı ikna edebilecek kandırıcı önermelerden oluşan bir yol saymakta, kesin bilgiye ulaştıracak bir yöntem olarak görmemektedirler. Kelâmcıların takip ettiği akıl yürütme yolunu da cedelî (diyalektik), savunmaya yönelik kanıtlama yöntemi olarak kabul etmektedirler. Yalnız kendi yollarını burhânî (apodiktik), gerçeği kanıtlayan, kesin bilgiye ulaştıran bir yol saymaktadırlar. Şu husus da belirtilmelidir ki, Kelâmcılara göre nakil bir kanıtsa da Felâsifeye göre değildir²⁸.

Hem Kelâmcılar, hem de filozoflar akılcı oldukları halde amaçları başkadır. Kelâmcıların amaçları İslâm inançlarını karışıklıktan korumak, muhâliflerin iç yüzünü ortaya koymaktır. Yoksa gerçeğe ulaşmak değildir. Bu nedenle yöntemleri diyalektik üzerine kuruludur. Diğer bir amaçları da, felsefî düşünceler arasındaki çelişki ve tutarsızlıkları

²⁷ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 27. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 94 vd.

²⁸ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 24-25. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 60-61, 98 vd.; *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 89. M. Şemsettin Günaltay (1883-1961) da benzer ifadelerle akımlar arasındaki farkı aynı şekilde değinmektedir: “Tercüme edilen kitaplardan ilham alan İslâm filozofları, ne Selefiye’nin benimsediği Kur’an yolunu, ne de Kelâmcıların ortaya koyduğu kelâm yöntemlerini beğeniyorlardı. Selefiye’nin yöntemini, ancak halk kitlesini, basit fikirli insanları ikna etmeye yönelik, başlangıç konuşmalarından ibaret olarak görüyor, kelâmı ise, *soyut-diyalektik (mücerred-cedelî)* bir yöntem olarak değerlendiriyorlardı. Onlara göre hak ve hakikate içtenlikle ve en derin sevgiyle bağlı olanlar yalnızca kendileri olduğundan, burhan yöntemini gerektiği gibi en doğru şekilde uygulayanlar da yine kendileriydi”. Bk. M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi*, Osmanlıcadan sadeleştirerek haz. İrfan Bayın, İstanbul 2001, s. 73.

diyalektik yoluyla ortaya çıkarmak, metafiziğe ilişkin konularda Hz. Peygamber'e uymak, aklî düşünce açısından felsefî yöntemlerin dinî yöntemlere karşı çıkabilecek bilimsel bir değeri olmadığını göstermektir. Bu nedenle felsefe ile çok meşgul olmuşlardır. Filozofların amaçları ise, gerçeğe ulaşmak, İslâmî düşünceleri felsefe alanına yaklaştırmaktır. Filozoflar, Tanrı'nın kanıtlanması konusunda Kelâmcıların izlediği hudûs delilini kabul etmemektedirler. Onlar, evrenin öncesizliğine (kıdenine) inandıklarından, evrenin olumsuzluğu delilini (imkan delilini) benimsemektedirler²⁹.

Selefler, nasların dış (zâhir) anlamlarını temel alarak Peygamber'in gerçeği bildiğini, doğrudan doğruya gerçeği açıkladığını, gerçeğin ancak Peygamber sözüyle bilineceğini, yalnız nasların güvenilir ilkeler olabileceğini şiddetle savunmuşlardı. Kelâmcılar, Seleflerden ayrılarak nasların bir bölümünün dış anlamlarını temel almayı te'vîl yolunu tutuyorlardı. Gerçi Kelâmcılara göre de Peygamber gerçeği bilmiş ve açıklamıştır; ne var ki, gerçek, Peygamber sözleriyle değil, tam tersine akıl ve akıl yürütme yoluyla bilinir. İşte Kelâmcıların Seleflerden ayrıldıkları nokta burasıdır.

²⁹ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 25. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 99 vd.; *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 89. Aynı şekilde M. Şemsettin Günaltay da konuyla ilgili görüşlerini benzer ifadelerle şu şekilde ortaya koymaktadır: "İslâm filozoflarının prensibi, ilim ve bilgi teorilerinde (meârif) nazar ve burhan yöntemini, Allah'ın varlığının ispat edilmesinde ise (*İsbât-ı Sâni'*) 'imkan delili'ni kullanmaktı... Felâsife ünvanını alan bu zümrenin tavrı, kendi gözlemlerine dayanıyordu. Kelâmcılar adı altında toplananlar, o zamana kadar, muhtelif mezhepler arasındaki çelişki ve zıtlıkları ortaya çıkarmak, ilâhiyat konularında dine uymak, felsefenin kullandığı yöntemin (*usûl-i felsefe*) akıl alanında (*ma'kûlât*) dinî esaslara zıt olabilecek ilmî bir değeri olmadığını ispat etmeye çalışmak gibi amaçları olduğundan, doğal olarak diyalektik (*cedel*) yöntemini benimsemişlerdi. Kelâmcılar, dine dayandıklarından, bütün akıl yürütmelerinde zihinlerine bu yöntem hakimdi. Bunun içindir ki; apaçık, ispatlanma gereği dahi olmayan aklî bilgilerle (*bedîhiyyât-ı aklîyye*) çelişik görünen nasları, ancak yorumlamakla (*te'vîl*) yetiniyorlardı. Oysa faaliyetlerinin sonucu olarak ortaya çıkan bu fırka, Yunan filozoflarının fikir ve teorilerini, bazı değişiklikler yaparak dine uygun bir duruma getirerek din çerçevesine almak, dinden doğan ve dinî kaynaklı fikirleri de felsefe alanına yaklaştırmayı amaçlıyorlardı". M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, s.72-73.

Felâsife ise, nasları açıklama konusunda te'vîlciler ve temsilciler olarak ikiye ayrılmışlardır. Te'vîlcilere göre Peygamber gerçeği bilir, ama bunu doğrudan doğruya açıklamamıştır. Aksine, melekler ve âhret günü gibi gaybtan haber verdiği şeyler "ta'rîz" cinsindedir. Ta'rîz, söyleyen kimsenin sözüyle doğru anlamı amaçlamasına karşın dinleyenin o sözden yanlış anlam çıkarabileceği sözdür. Te'vîlci Kelâmcıların, te'vîlci felâsifeden ayrıldığı nokta da burasıdır. Temsilci felâsifeye göre ise, Peygamberin bu tür haberleri aslında gerçeğin kendisini bildirmez. Bunlar, tam tersine insanların yanlış anlamlandırdıkları semboller, benzetmeler ve örneklerdir. Bununla birlikte bu durum insanların büyük çoğunluğu için bir iyiliktir³⁰.

Peygamberleri pratik felsefe alanında çok yüksek bir düzeyde görmelerine karşın teorik felsefe alanında temsilciler ayrılığa düşmüşlerdir. Fârâbî, Mübeşşir b. Fatik (ö. 480/1087) ve bunlara uyanlara göre peygamberler filozofların bildikleri gerçeği bilmezler. Tümel gerçeklikler, İlâhî gerçeklikler konusunda bilgisizdirler. Ne var ki, bildirdikleri bir takım hayâlî olgular, bu gerçekliklerin birer simgesi ve temsili anlatımıdır. Bunlara göre bir filozof, mesela Platon ve Aristoteles Peygamberden üstündür. İbn Sîmâ, İbn Rüşd ve bunları takip edenlere göre ise, peygamberler filozofların bildikleri gerçekleri bilirler. Bununla birlikte halk çoğunluğunun yararı için gerçeklikleri simge ve örneklerle dile getirip açıklamışlardır. Bunlara göre aksine Peygamber, filozoftan üstündür. Önceki filozoflara göre sembol ve benzetmeler peygamberlerin bilgisinde, ikinci gruptakilere göre ise, peygamberlerin sözlerindedir³¹.

³⁰ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 26. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 101; *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 90.

³¹ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 26-27. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 101 vd.; *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 90-91. Aynı şekilde M. Günaltay da İslâm filozoflarının din-felsefe ilişkisi konusundaki yaklaşımları çerçevesinde benzer görüşler ileri sürmektedir: "...Bu geleneğe son derece bağlılık duyuyor ve Yunan felsefesinin gerçek ve hakikat olduğu kanaatinden vazgeçmiyorlardı. Bu nedenle naslara ve peygamberlerin sözlerine, sadece hayal ürünü bir nitelik (tahayyülî bir mâhiyet) veriyorlardı. Hatta Fârâbî, filozofları peygamberlere tercih ediyor ve filozofun hakikati (umûr-i mütihakîka) nebinin ise, hayâlî işleri (umûr-i mütahayyile) bildiğini söylüyordu". Bk. M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, s. 73-74.

4. *Mutasavvıflar*: Bunlar, bilgi ve inançlarını sezgiye (keşf) bağlamaktadırlar. Dayanakları yalnızca vicdanî zevk olup yolları, kalpte yalnızca anlamın ortaya çıkması yoludur. Mutasavvıflara göre sezgi, akıl yürütme yolundan daha sağlam ve güvenlidir. Çünkü ruh, dış duylardan dönünce duyu halleri zayıf, ruh halleri sağlam olur. Bu ruhsal durum öyle bir dereceye varır ki, ilim mertebesinde şühûd, bilgi mertebesinde görgü mertebesine çıkar. Öyle bir bilgiye ulaşır ki, onda hiçbir kuşku kalmaz. Akıl yürütme yolunda ise, her zaman kuşku vardır³². Mutasavvıflar, Kelâmcılar gibi, gerçeğin Peygamber sözüyle bilinemeyeceğini söyledikleri halde, akıl ve akıl yürütmenin yerine sezgi ve bilgiye doğrudan deneyimle ulaşmayı (zevk) koyarlar. Te'vîlci olanlar, tasavvufu sezgi ve ruhsal kavrayış (vicdân) ile te'vîl ederler. Bununla birlikte içlerinde Felâsifede olduğu gibi temsilci olanlar da vardır. Bu nedenle kâmil mutasavvıfı, mesela Muhyiddîn Arabî'yi (ö. 638/1240) Peygamberden üstün görenler vardır³³.

Mutasavvıflar mutlak olarak irade yolunda (ibâdet ve nefsi arındırma), Kelâmcılar mutlak olarak akıl yürütme ve bilgi yolunda oldukları için, aralarında büyük fark vardır. Genellikle Kelâmcılarda irâde gücü, Mutasavvıflarda bilgi gücü zayıftır. Oysa bilgi, ruhsal deneyimi aklamazsa sapıklık yolu, irâde bilgiyi denetlemezse isyân yolu açılır³⁴.

Mutasavvıflar "tahalluk", "tahakkuk" ve "rüsûm" bölümlerine ayrılır. Tahalluk nefsi eğitime, arındırma ve davranış demektir. Mutasavvıfların ahlâk bilimi, fiiller bilimi bundan sözeder. Tahakkuk bilimi, tahakkuk hikmeti demek, duyu ve akıl ötesinde bir takım bilgilerle gerçekleşmektir. Mutasavvıfların tevhîd ilmi, mükâşefe ilmi, esrâr ilmi bundan bahseder³⁵.

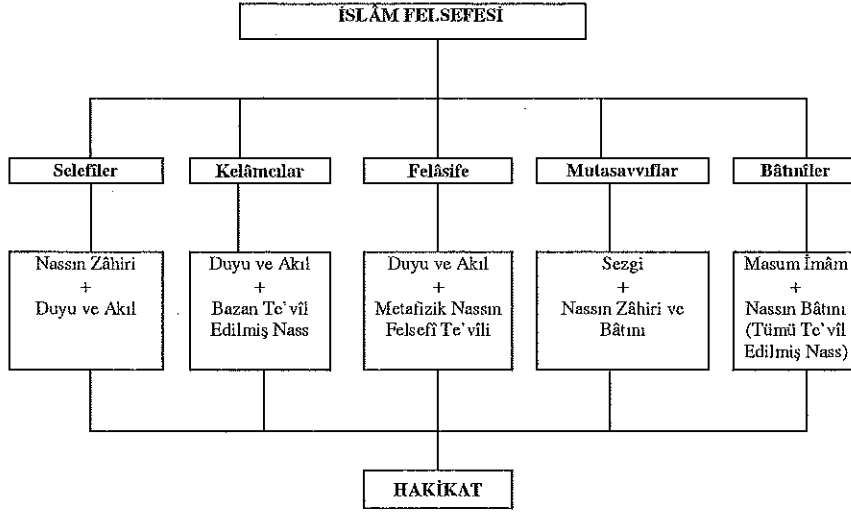
Mutasavvıflar da Felâsife gibi yüce ve aşağı varlıkların, melek, ruh, arş, kürsî ve benzeri şeylerin gerçekliklerinden söz etmişlerse de bilgi

³² İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 28. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 278 vd.; *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 36.

³³ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 28.

³⁴ a.y.

³⁵ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 29.



Tablo 1: İslamda Felsefi Akımlar ve Yöntemleri

yolunda onlardan ayrılmışlardır. Felâsife gerçekliklerden akıl yürütme ve kanıtlama yoluyla söz ederlerken, Mutavavıflar sezgi ve ruhsal kavrayış yoluyla söz ederler. Felâsife akıllarıyla kavrar ve düşünür, Mutavavıflar ise kalp gözüyle görürler. Mutavavıflar Kur'ân'da bir takım işâretler bulunduğunu kabul etmektedirler. Kur'ân'dan içsel (bâtinî) ve dışsal (zâhirî) olmak üzere iki anlam çıkarmakta, her iki anlamı da almakta ve sonunda dış anlama "gerçek" (hak), iç anlama da "gerçeklik" (hakikat) demektedirler³⁶.

5. *Bâtınîler*: Karâmita da denilen Bâtınîler, deliller ile içtihatları birbiriyle çelişir gördüklerinden, delillerden yüz çevirerek gerçek ve gerçekliğin ancak günahıtan korunmuş öğretici (mu'allim-i ma'sûm) dedikleri; sözde, işte, inançta, fiilde yanlıştan korunmuş saydıkları bir öğretmenin öğretimi ve bildirmesi ile elde edilebileceğini kabul etmektedirler. Akli veya nakli bütün bilgilerde yalnızca öğretim ve bildirme yolunu tutmaktadırlar. Kendilerine Mülhidler de denilen Bâtınîler, filozoflardan fazla olarak, hükümlere ilişkin nasları dış anlamlarıyla anlamazlar. İlmî olanları bunların te'vîl edilmesi

³⁶ a.y.

gerektiğini, ılımlı olmayanları da temsil olduklarını söylerler. Bâtınîler nasların dış anlamlarını bütünüyle atıp yalnız iç anlamını aldıklarından bu adı almışlardır. Onlara göre bu iç anlamı da yalnız masum öğretici bilir. Bâtınîler filozof kılığına büründükleri gibi mutasavvıf kılığında da görünürler. İki ilke kabul eden İkicilerin (Seneviyye) nur ve zulmet ilkelerini benimseyerek felsefeden aldıkları akıl ve nefsi onun yerine geçirmiş olan Bâtınîler, insan doğasının meylettığı haz ve zevklerin tümünün mübah olduğunu ileri sürerler. Bâtınîler arasında bir takım mertebeler vardır. Bâtınîliğin başlangıcı Şiiilik, sonu dinsizliktir³⁷.

B. Akımlar ve Dönemlendirilmesi

İslâm felsefesi tarihinin, mezkûr beş akıma ait olan düşünceleri ve geçirdiği aşamaları ortaya koyması gerektiğini belirten İzmirli, İslâm felsefesi tarihine ilişkin eserlerinde, bu felsefi akımların her birinin geçirdiği dönemlere ya da bu akımların müstakil olarak dönemlendirilmesine özel bir önem vermektedir. Zira ona göre bilimsel dönemler (edvâr-ı 'ilmiyye), bilimsel devrimler (inkılâbât-ı 'ilmiyye) demektir ve her bir akım ('ilm) tarihsel süreç içerisinde çeşitli devrimlere maruz kalmıştır³⁸. Bu bakımdan bir akımı ele almak, o akımın kendi

³⁷ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 31-32. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 481 vd. Bir başka yerde İzmirli, Bâtınîlik ile diğer akımlar arasındaki farkı şöyle dile getirir: "Felâsife ancak Sıfât-ı Bâri'ye, haşr-ı cismâniye ait olan âyâtı te'vile veya temsile haml eyleyip âmâle ait olan âyât-ı ahkâmı takfîr eylediği halde Bâtıniyye zâhir-i şeriatı inkâr, âmâle ait olan âyâtı da te'vile veya temsile hamleder. İşte felâsife ile Bâtıniyye arasındaki fark-ı dakîk budur. Bâtıniyyece nusûsun ancak bâtını maksuttur, bâtını umdedir, bâtını hakikattir, zâhiri metruktur; mutasavvıfaca hem zâhiri, hem bâtını maksuttur. Nihâyet zâhiri hak, bâtını hakikattir, nitekim Gazalî böyle diyor. İşte mutasavvıfa ile Bâtıniyye arasında maâni-i bâtıniyyede dakîk fark budur. Binaenaleyh, Bâtıniyye felâsifeden de olur, mutasavvıfadan da olur. Mutasavvıfa ve felâsife gibi ehl-i te'vîl veya ehl-i temsilden olur. Bir feylesof ki, âyât-ı ahkâmı te'vîl veya temsile hamleder ise o, hakkı arayan feylesof değil, belki ilhâd neşreden Bâtıniyyedir. Bir mutasavvıf ki, âyât-ı celileyi te'vîl veya temsile hamlederek "ancak bâtını maksuttur" der ise o, hakkı taharri eden mutasavvıf değil, fesad telkin eyleyen karmatîdir. Müttekellimîn'den ehl-i temsil yoktur, yalnız ehl-i te'vîl vardır, ehl-i te'vîl olan Bâtıniyye fırka-i ehl-i kelâma şebih olur, ehl-i kelâmı temsil eden Eşâire ve Mu'teziledir, bunlar içinde de Bâtıniyye yoktur". İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 106.

³⁸ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 581.

içerisindeki köklü değişim ve dönüşümlerini özel karakteristikleriyle ortaya koymayı gerektirmektedir.

Burada bir hususa değinmek gerekmektedir ki, o da İzmirli'nin bu akımlardan her birinin kesintiye uğramaksızın günümüze kadar devam ettiği şeklindeki vurgusudur. Ona göre, Selefi, Kelâmî, Tasavvufî ve Bâtınî akımların yanısıra, -bazı oryantalistlerin iddialarının aksine- Felsefî akım da her hangi bir kesintiye maruz kalmadan bu güne kadar gelebilmiş, bununla birlikte, bu süreklilik, başlangıçlarındaki durumlarıyla değil de, dönemlere göre belli biçimlere bürünmek suretiyle gerçekleşmiştir³⁹. Bu durum, aşağıda dönemleri itibariyle akımları ele alırken daha açık bir biçimde görülecektir.

1. Selefi Akım: "İcmâl" ve "tafsîl" dönemleri olmak üzere başlıca iki döneme ayrılan Selefi akımın *birinci dönemi* esasen Ebû Hanîfe (ö. 150/767) tarafından başlatılmıştır. Zira Ebû Hanîfe'ye kadar, "tevhîd bilimi"⁴⁰ hakkında bir eser yazılmaya gerek görülmemiş; bir güçlkle karşılaşıldığında din bilginlerine başvurularak şüpheler giderilmişti. Fakat sonraları inanca ilişkin "bid'atler" ortaya çıkınca, eser yazılmaya gereksinim duyulmuş, gerek doğrudan doğruya gerekse savunma amacıyla kitaplar yazılmıştır ki, bunların ilki Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'i olmuştur. Ebû Hanîfe'nin açtığı bu yoldan sonra yazılan eserler çoğalmış, müçtehidlerin çoğu, kitaplar kaleme almıştır. Bununla birlikte bu dönem içerisinde yazılan eserlerde muhâliflerin ya da bid'at ehlinin düşüncelerinden ve bilimlerinden ayrıntılı olarak söz edilmemiş, konular özet ve kısa (mücmel) olarak ortaya konulmuştur. *İkinci dönem* olan tafsîl dönemi ise İbn Teymiyye ile açılmıştır. İcmâl dönemine son veren İbn Teymiyye ile birlikte artık eserler ayrıntılara inilerek yazılmış, Selef akımına muhâlif Kelâmcılar, Felâsife, Mutasavvıflar ve Bâtınîler şiddetli bir biçimde eleştirilmiştir. Sonraki Kelâmcılar Filozofların hareketlerini durdurmuşlarsa da, İbn Teymiyye ile öğrencisi İbnü'l Kayyim'den (ö.

³⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 107.

⁴⁰ İzmirli, "ilm-i tevhîd" veya "fıkh-ı ekber" olarak isimlendirilen bu ilmin, doğru inançları korumak, bid'at ve dalâletleri reddetmek maksadını taşıdığını belirtmekte ve onun nassa dayalı delillerden çıkarımlarda bulunmak suretiyle temel İslâmî hükümleri bildiren bir bilim olduğunu kaydetmektedir. Bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 47.

751/1350) sonra Selefler arasında Kelâmcıların hareketlerini durduracak kimseler yetişmediğinden Selefler yerlerini Kelâmcılara bırakmışlardı. Bununla birlikte Selefler inançlarını savunmayı sürdürmüşlerse de süreç içinde inkırâza uğramışlardır ve bugün için bu akımın taraftarları oldukça azdır⁴¹.

2. *Kelâmcı Akım*: “Oluşum”, “mütekaddimîn” ve “müteahhirîn” dönemleri olmak üzere başlıca üç döneme ayrılan Kelâmcı akımın *birinci dönemi*, Hicretin birinci yüzyılının sonlarından üçüncü yüzyıla kadar sürmektedir. Bu dönemde çeşitli fırkalar ortaya çıkmıştır ki, bu fırkaların görülmesinden önce Müslümanlar Selefi akımdaydılar. Fırkaların ortaya çıkışında başlıca etken düşünce özgürlüğüydü. Bundan başka, siyasal etkiler sonucu ortaya çıkan fırkalar “Hz. Osman’ın şehâdetiyle zuhûr etmişti” ki, Hâricîler ve Şia bunlar arasında yer almaktadır. “Kader sorunu” veya insanın özgürlüğü meselesi ise, ilk bilimsel/felsefi tartışmaydı. Kaderi ilk olarak inkar eden kişi Basra’da Ma’bed el-Cühenî (ö. 80/699) oldu ve böylece felsefe zihniyeti ilk kez burada ortaya çıktı ve çeşitli şekillerde gelişerek devam etti⁴².

İzmirli İsmail Hakkı, Ma’bed el-Cühenî ve Ğaylân ed-Dımeşkî’den sonra Kaderiye mezhebini Basra’da temsil eden Vasıl b. Atâ (ö. 131/748-9) ile birlikte önemli bir dönüşümü kaydetmektedir. Buna göre Selefler veya Sünnîlere karşı olmak üzere ilk eser yazan Vâsıl b. Atâ olmuştur ve böylece Ehl-i Sünnetin ve Selefî tevhîd biliminin karşısında yeni bir bilim ortaya çıkmıştır ki, bu, kelâm bilimidir⁴³.

İzmirli’ye göre Vâsıl, çıkarımlarına, akıl yürütme yoluyla ulaştığı düşüncelerine Yunan felsefesini karıştırmamıştı. Çünkü o sırada henüz

⁴¹ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 34-35; *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 581 vd. İzmirli, bir başka yerde ise, Selefi akımı dört dönem olarak ele almaktadır: Asr-ı saâdetten Hammad b. Süleyman el-Eş’arî’ye (ö. 120/737) kadar olan dönem, Hammad’dan İbn Teymiyye’ye kadar olan dönem (icmâl dönemi), İbn Teymiyye’den Hicrî bin yılı sınırına kadar olan dönem (icmâlden tafsîle geçiş dönemi) ve son olarak Hicrî bin yılı sınırından günümüze kadar gelen dönem. Bk. İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 581-582.

⁴² İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 36-37; *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 588; *Arap Felsefesi*, s. 5.

⁴³ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 38. Ayrıca bk. *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 46-47.

bu felsefe Arapça'ya aktarılmamıştı. Temel ilkelerde Seleflere ilk muhâlefet edenler Kelâmcılardı. Bunlar, özgür bir mücâdele kapısı açmışlardı ki, böylece İslâm dünyasında felsefî bir hareket başlamış oldu. İslâmî denilen felsefî ve düşünsel hareket Basra'da doğmuştu ki, bu sırada Yunan felsefesi henüz İslâm dünyasına girmemişti. Bu felsefî ve düşünsel hareket, Kitap ve Sünnet'ten alınan ilke ve hükümlerin açıklama ve yorumlarından doğmuştu. Tevhîd konusundaki anlayıştan Mu'tezîlelik ve buna tepki gösteren mezhepler çıkmıştı. Ancak Cehmîlikte Sâbîlîğin, Kaderîlikte Mecûsîlîğin etkisi varsa da Yunan felsefesinin etkisi yoktu. Kuşkusuz Kelâmcılar arasında felsefe konuları tartışılmaktaydı; fakat bunlara felsefe adı verilmiyor, hepsi kelâm adı altında toplanıyordu. Felsefe adı Yunan felsefesinin aktarılmasından sonra ortaya çıkan Meşşâî ve İşrâkî okulları için kullanılmıştı. Bu dönemde Kelâmcıların tümü Mu'tezîlî, Sünnîler ise Selefîydi⁴⁴.

İkinci dönem, Hicrî üçüncü yüzyıldan altıncı yüzyıla kadar sürmektedir. Bu dönemde yayılan Yunan eserlerini Mu'tezîlîler incelemeye başlamışlar ve felsefî düşüncelerini geliştirmişlerdi. Bunların başında Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 226/840-1) bulunmaktaydı ki, o, Kelâmcılardan felsefe ile kelâmı ilk birleştiren düşündürdü. Aynı şekilde en-Nazzâm (ö. 221-223/835-838 tarihleri arasında bir yılda) da, filozofların öğretilerini inceleme, onlardan yararlanma ve yayma konusunda büyük bir güç ve yetenek sahibiydi. Kimi konularda aralarında anlaşmazlık olmakla birlikte Ebu'l-Huzeyl ile en-Nazzâm "kelâmî felsefe" okulunu açmışlar ve böylece daha sonra bu okulda pekçok düşünür, bunlara karşı da çeşitli akımlar ortaya çıkmıştı⁴⁵.

Üçüncü yüzyılda Basralı İbn Küllâb, ilk kez Mu'tezîleyi akıl kuralları ya da Kelâmcıların yöntemleri ile yenilgiye uğrattı ve böylece Ehl-i Sünnet Kelâm Okulu'nu açıyordu. İbn Küllâb'ın okulu, Selefler ile Mu'tezîle arasında yer almaktaydı. Daha sonra Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 321/933) İbn Küllâb'ın okuluna girmesiyle birlikte Ehl-i Sünnet kelâmı yeni bir doğrultu kazandı ve süreç içerisinde büyük bir güç kazanarak yayıldı. Bu ekol içinde Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 404/1013),

⁴⁴ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 38.

⁴⁵ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 38-39. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 95-96, 584.

kelâm bilimini geliştirdi. İbn Sînâ nasıl Fârâbî'den daha sistematik, daha klasik eserler ortaya koymuşsa Bakıllânî de öğretisini düzeltmiş, geliştirmiş ve dayandığı kanıtlar için öncüller koymuştu. Kelâmcıların İbn Sînâ'sı Bâkıllânî idi⁴⁶.

Ebu'l-Me'âlf (ö. 478/1085), Bâkıllânî'nin yolunu genişletti ve öncüllerini genellikle kabul etti. Akıl ile bilinen "sıfatlar"ı kabul, nakil ile bilinenleri reddetti. Akla aykırı gördüğü nakli te'vîl etti. Bu konuda Mu'tezile ile birleşti ve aklın önemini artıran Ebu'l-Me'âlf oldu. O, Kelâmcıların İbn Rüşd'ü idi. Onunla kelâm okulu en yüksek dereceye ulaşmış, ondan sonra İslâm kelâmcıları arasında onun gibi bir kişi gelmemiştir. Sonrakiler hep Ebu'l-Me'âlf'nin yoluna girmişlerdi. Diğer yandan Mâverâünnehir'de bu okuldan başka Mâtürîdî okulu vardı ki, Eş'arî okulu ile aynı zamanda kurulmuş ve Selef mezhebine daha yakın olmuş olan bu okul, en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Hanefîlerin çabalarıyla yayılmıştı. Neticede, Ebu'l-Me'âlf ile ikinci dönem son bulmuş, kudemânın kelâm bilimi sona ermiştir⁴⁷.

Üçüncü dönemi açan Ebu'l-Me'âlf'nin öğrencisi Gazzâlî'dir. Belli bir kuşku döneminin ardından gerçeği aklî kanıtlarla kabul eden Gazzâlî'nin Felâsifeye karşı yazmış olduğu *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseriyle birlikte felsefe konuları kelâm kitaplarına girdi. Uygun felsefî görüşlerin kabûlü, aykırı olanların inkarı bir amaç olarak benimsendi ve böylece müteahhirîn dönemi açılmış oldu. Bu dönemin kelâmı, öncekilerin kelâmından üç yönden ayrılıyordu: Mantık ilkelerini kabûl, in'ikâs-ı edilleyi red, felsefe konularını ekleme⁴⁸.

Öncekilerin kelâmında başlıca muhâlifler Mu'tezile ve Cehmiyye idi. Eskiler onların hareketlerini durdurmuşlardı. Sonrakilerin kelâmında ise, başlıca muhâlifler Felâsifeydi. Bu dönemin Kelâmcıları felsefeyi iyice inceleyerek kelâm biliminin içine aldılar. Böylece kelâm, felsefeyi yutmuş oldu ve bundan sonra muhâliflerine meydan vermediler. Sonraki kelâmcıların felsefe ile uğraşmaları ve sistemlerini savunma konusunda

⁴⁶ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 39-42. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 584; *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 48-50.

⁴⁷ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 42-43. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 585; *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 50.

⁴⁸ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 43-44. Ayrıca bk. *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 51.

büyük bir çaba harcamaları, felsefe sisteminin gelişmesini engellediği için felsefe sistemi çöküntüye uğramıştı. Felâsife fiziksel bilimlerde öne çıkmışlarsa da, İlahiyâta Kelâmcılardan geri kalmışlardı. Kelâmcılar, İlahiyâta kanıtlama işlemlerini filozoflardan çok daha iyi biliyorlardı⁴⁹.

Gazzâlî'nin yolunu tamamlayan Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) idi. Onun ardından gelen el-Âmidî (ö. 631/1233) ve daha sonra da el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) ardından kelâm ile felsefe birbirinden ayrılmayacak ölçüde birleştirilmiş oldu. Vahiyle bildirilmiş konular (sem'îyyât) olmasaydı kelâmı felsefeden ayırt etmek mümkün değildi. İnanç ilkeleri ile uyuşmayan felsefî sorunları reddetmek, felsefî öğretiler hakkında bilgi sahibi olmak, çıkarımlar yapma yolunu derinleştirmek hep sonraki kelâmcıların özellikleri idi⁵⁰.

Bu çerçevede oldukça yüksek düzeyli pekçok düşünürün yetiştiğini kaydeden İzmirli, bin tarihlerine kadar bu parlaklığın devam ettiğini, bu tarihten sonra ise bir inkırâz dönemine girildiğini belirtmektedir. Ona göre bu dönemden sonra Abdulkâim Siyelkûfî (1067/1656) gibi hâşiyeciler nâdiren görülmeye başladı. Daha sonra İsmâil Gelenbevî (ö. 1205/1790) geldi ve eski felsefe ve sonraki kelâmın son temsilcisi oldu⁵¹.

İzmirli'ye göre modern felsefenin ülkemize girmesiyle birlikte sonrakilerin kelâm bilimi çöküntüye uğradı. Artık yeni bir biçimde çıkarımlarda bulunmak gerekiyordu. Zaten Kelâmcılar, belli ilkeleri savunma hususunda bilimsel ve felsefî kuralları kullanıyorlardı. İşte, ona göre, asıl felsefe olan metafizik ile yürüyecek, filozofların düşünce ve eleştirilerini göz önüne alacak, bütün bilimlere hâkim olan yöntembilim kurallarına uyacak biçimde, ilk defa, yeni bir kelâm ilmi kitabı (*Yeni İlm-i Kelâm*) kendisi tarafından yazılmıştır. Fakat bu tarz henüz

⁴⁹ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 46-47.

⁵⁰ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 47. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 96, 585; *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 51-55.

⁵¹ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 47-49. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 586.

gelişmemiştir. Yine de çağdaş dönem itibariyle kelâmcı akıma mensup olanlar oldukça çoktur⁵².

3. *Tasavvufî Akım*: Bu akımı dört döneme ayıran İzmirli, *birinci dönem*, Hasan el-Basrî'den (ö. 110/728-9) Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) zamanına kadar olan dönem olarak ele alır. Tasavvuf yoluna "sülûk"un Hasan el-Basrî ile başladığını kaydeden İzmirli, "sûfîlik"ın bu dönemde görüldüğünü kaydederek zühd hayatının bu devredeki önemini belirtir⁵³.

İkinci dönem, Zünnûn el-Mısırî devrinden İbnü'l-Arabî dönemine kadar devam etmektedir. Bu devrede tasavvuf "sudûrdan sutûra" geçmiş ve metafizik gibi teorik konuların yanında pratik konulara ilişkin de bir takım eserler kaleme alınmıştır. Sûfî literatürün oluşmaya başladığı bu dönemde, sûfî tarikatler de teessüs etmiştir. Ayrıca bu dönemde bir kısım felsefî ilkeler de tasavvufî eserlere girmiş ve tasavvuf felsefesi vücut bulmuştur. Mutasavvıf-ı rüsûmun çoğalması yanında Şuhûdiyye ekolü de kemâl bulmuştur⁵⁴.

Üçüncü dönem İbnü'l-Arabî'den Hicrî bin yılı sınırama kadar olan dönemdir. Bu devrede de Vücûdiyye ekolü kemâle ererek Şuhûdiyyenin yerini almış; sezgi ve keşf bilgi teorisinde temel kaynak olarak görülmüş ve tasavvuf akımı kelâm akımında olduğu gibi âdeta bir felsefe akımı olmuştur⁵⁵.

Dördüncü dönem ise, Hicrî bin yılı sınırından günümüze kadar uzanan bir dönemi kapsamakta olup bu dönemde tasavvuf akımı bir inkıza uğramış ve bu akımın temsilcileri de nadiren yetişmiştir⁵⁶.

⁵² İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 49. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 586, 592. Ayrıca bk. *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 56. Bir başka yerde İzmirli, Kelâmcı akımı beş döneme ayırmaktadır: Hicrî I. asırda ehl-i bid'atin ortaya çıkışından İbn Küllâb'a kadar olan dönem, İbn Küllâb'dan Bâkılânî'ye kadar olan dönem, Bâkılânî'den Gazzâlî'ye kadar olan dönem, Gazzâlî'den Hicrî bin yılı sınırına kadar olan dönem, Hicrî bin yılı sınırından günümüze kadar olan dönem. Bk. İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 583-586.

⁵³ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 586. Ayrıca bk. *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 59, 94 vd.

⁵⁴ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 586-587.

⁵⁵ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 587.

⁵⁶ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 587-588.

4. *Felsefî Akım*: İzmirli, Felsefî akımı “felsefî hareket dönemi”, “çeviriler dönemi”, “felsefe okulları dönemi”, “felsefe akımlarının aldığı son biçim” ve “çağdaş dönemde felsefe” olmak üzere kendi içerisinde beş döneme ayırmaktadır.

İzmirliye göre *birinci dönem* felsefî hareketliliğin başladığı dönemdir. Ona göre Hicretin birinci yüzyılının sonlarına doğru Müslümanlar arasında felsefî meleke (meleke-i felsefiyye)⁵⁷ hâsıl olmuş, felsefî bir hareket başlamış ve soyut kavramlar hakkında bağımsız düşünceler ileri sürülmüştür. Cebr ve kader meseleleri bu durumun yansımalarıdır ki, ilk kez Basra’da Ma’bed el-Cühenî Tanrı’nın ezeli bilgisini ve takdîrini inkar etmiştir. Böylece henüz felsefî eserler Arapça’ya geçmeden ve felâsife ortaya çıkmadan önce, ilk olarak Mu’tezile, felsefî bir hayat oluşturmuş, insan iradesinin bağımsızlığını savunmuştur. İzmirli’ye göre Hicrî II. yüzyılın başında, Tanrı’nın niteliklerini inkar etmiş olan Ca’d b. Dirhem, felsefî bir zihniyetle ilk defa düşünceler üreten kişiydi. Ondan sonra da bu anlayışı Cehm b. Safvân (ö. 128/745-6) sürdürmüştü. Ca’d ve Cehm’den sonra felsefî düşünceler yayılmaya başladıysa da yeterli gelişimi sağlayamadı. İzmirli’ye göre bu dönemdeki felsefî hareketliliğin temsilcileri Mecûsîlik ve Sâbilikten etkilenmişlerdi⁵⁸.

⁵⁷ İzmirli *Felsefe Derstleri* adlı eserinde, felsefî melekeyi şöyle açıklamaktadır: “Felsefe ‘ilm gibi izâh ihtiyâcından tevellüd etmiş ve ‘ulûmu tevîd eylemiştir. Felsefe vâlid ve mevlûddur. Meleke-i felsefiyye meleke-i ‘ilmiyye gibi, merâkın ilkâ (inspîer) ettiği istiksâ (investigation) melekesidir. Meleke-i ‘ilmiyye, vaz’ ettiği es’ileye verilecek olan lâ’aletta’yîn ecvibe ile iktifâ etmez; ecvibeye kâni olmak için ecvibenin delîllerini de talep eder. Meleke-i felsefiyye intikâd merâkı melekesidir (esprit de curiosité critique). Delîl taharrî etmek merâkı melekesidir. Meleke-i felsefiyye ile meleke-i ‘ilmiyye yekdiğerinden ancak mûte’allik (object) i’tibâriyle ayrılır. Meleke-i felsefiyye küllîdir, her izâha, her mûte’allika merâk etmek melekesidir. Meleke-i ‘ilmiyye cüz’îdir. Bazı es’ileye, bazı mûte’allika merâk etmek melekesidir. Meleke-i felsefiyye pek vâsi’dir. Fakat pek mübhem (vague) olmak, sebât-ı kalîl ile sâbit (precis) olmak, pek az emniyyet bahş olan netâice vâsil olmak gibi tehlikelerden hâli değildir” (İzmirli, *Felsefe Derstleri*, s. 14).

⁵⁸ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 50-52; *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 588; *Arap Felsefesi*, s. 5; *İhvân-ı Safâ Felsefesi*, İstanbul 1337, s. 6-7. A. –M. Goichon da, Yunan felsefesinin İslâm dünyasına aktarılmasından önce Müslümanlar arasındaki “zihnî durum” a şu ifadeleriyle işaret etmektedir: “Grekçe eserler yayılmış oldukları

İkinci dönem, bilimsel ve felsefî eserlerin Arapça'ya çevirilmesi dönemini kapsamaktadır. Bu dönem, Hicrî I. yüzyılda Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'nin (ö. 85/704) yaptırdığı çevirilerle başlamıştır. İlk olarak simya ve tıpa dair eserler çevirilmiştir. İlk yüzyılda, Emevîler zamanında yapılan çevirilerin resmî olmadığını kaydeden İzmirli, resmî çevirilerin Hicrî II. yüzyılda, Abbâsîlerden Ebû Cafer el-Mansûr döneminde (136-158/753-774) başladığını belirtmektedir⁵⁹.

Belli bilimlerle başlayan çeviri faaliyeti bütün bilimleri kapsayacak şekilde genişletildi ve Süryânî ve İran dillerinin yanısıra Yunan, Hint, İbrânî ve Keldânî dillerinden çok sayıda çeviriler gerçekleştirildi. Bununla birlikte, el-Me'mûn zamanına (198-218/813-833) gelinceye kadar felsefeye önem verilmiyordu. Çevirisi yapılan eserler esasen astronomi, tıp, geometri gibi bilimsel nitelikli eserlerdi. el-Me'mûn'la birlikte mantık ve felsefeye dair kapsamlı bir aktarım gerçekleştirildi. 217/832 tarihine doğru sarayda Dârülhikme adıyla resmî bir çeviri dairesi açan ve aynı zamanda burayı bir akademi haline getiren el-Me'mûn döneminde büyük ölçüde aktarım faaliyeti tamamlanmış oldu. Mantık, felsefe ve geometri Yunanlılardan; edebiyat ve tarih İranlılardan; Hint tıbbı, matematik, mitoloji, bitki ve köklerle tedavi Hintlilerden; çiftçilik, tılsım ve sihir Keldânîlerden; kimya ve anatomi Mısırlılardan; astronomi ve müzik Yunan, İran ve Hintlilerden alındı. Kısacası Araplar Asurluların, Babillilerin, Mısırlıların, İranlıların, Yunanlıların ve Hintlilerin bilgi birikimine vâris oldular. Bunların hepsinden istifade ile felsefe ve pozitif bilimleri ortaya çıkardılar⁶⁰.

zaman, zannedildiğinden daha hazır ruhlar bulmuştur. Zira İslâm düşüncesi Kur'an tefsirinde kendini gösterir. (Gösterilen) çaba hatırı sayılır nitelikte olmuştur. Müslümanlar Greklerin zihnî tecrübelerinden elbette istifâde etmişlerdir, ama bu zihnî tecrübe eğer müslüman bir ortamda hemen kabul edilmiş ise, bu onun yeni doğmuş İslâm'ın çok canlı olan zihnî meşguliyetlerine cevap teşkil eden şeyleri getirmiş olmasındandır". Bk. A. -M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, İstanbul 2000, s. 26.

⁵⁹ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 52-54. Bu çeviri faaliyetine ilişkin İzmirli'nin müstakil bir çalışması için bk. *İslâm'da İlk Terceme*, İstanbul 1327. Ayrıca bk. İzmirli, *Dârülfünûn Derslerinden Hikmet-i Teşrî'*, İstanbul 1328, s. 22-43.

⁶⁰ Daha geniş bilgi için bk. İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 55-63. Ayrıca bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 589.

Üçüncü dönem olan felsefe okulları dönemi, “ulûm-ı evâil”e dair yapılan çeviri faaliyetlerinin bir sonucu olmuştur. Bu dönemde kelâm okulu yeni bir ivme kazandığı gibi, karşısında ayrıca bir felsefe okulu açılmıştır. Bu zamana kadar rasyonel düşünceyi temsil eden kişilere (ehl-i nazar) kelâmcı denirdi, İslâm felsefesi denilen yeni akımı temsil edenlere de filozoflar (felâsife) denildi⁶¹.

Filozoflar iki temel kola ayrıldı: Meşşâîlik ve İsrâkîlik. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflarca temsil edilen Meşşâî ekol, kendisini saf Aristocu gördüğü halde; Sühreverdî, İbn Bâcce (ö. 533/1138) ve İbn Tufeyl (ö. 581/1185) tarafından temsil edilen İsrâkî ekol, kendisini Platoncu görüyordu. Oysa ne Meşşâîlik tam anlamıyla Aristoteles sistemi ne de İsrâkîlik tam anlamıyla Platon sistemi idi. Her ikisi de İskenderiye ve Süryânî okullarında aldıkları yeni bir biçime bürünmüşlerdi. Daha açık bir ifade ile bu felsefeler, Yunan felsefesinin, İskenderiye kisvesine bürünmüş, Süryânî etkisinde kalmış, İslâmî terimlerle dile getirilmiş ve İslâm tanrıbilimi ile birleştirilmiş bir biçimiydiler. Her iki ekolün de amacı aynıydı: Gerçeklik ve gerçekliğin bilgisi. Bununla birlikte gerçekliğin bilgisine ulaşma noktasında Meşşâîler, akıl yürütme ve aklî çıkarım yolunu; İsrâkîler ise, gerçeği doğrudan kavrama, müşâhede ve murâkabe yolunu, bir başka ifade ile sezgi ve keşfi benimsemişlerdi⁶².

⁶¹ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 63.

⁶² İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 64-65. M. Şemsettin Günaltay da aynı şekilde Meşşâî ve İsrâkî olmak üzere ikiye ayırdığı Felâsifenin özelliklerini ortaya koyarken İzmirli'ninkilerle benzer ifadelere yer vermektedir: “Meşşâîyye ismi, Aristoteles'in yöntemi çerçevesinde nazar ve burhan yöntemlerini uygulayanlara verilmiş olduğu gibi, hakikate ulaşmanın, dünyevî zevklerden uzaklaşarak nefsin arzularını kırma (*riyâzet*) ve âlemi temâşa ile (*müşâhede*) mümkün olduğu iddiasında bulunanların sistemine de İsrâkiyye denilmiştir. Meşşâîler, kendilerini Aristoteles'in gerçek ve samimi takipçisi olduklarını ileri sürerlerken, İsrâkîler, güya Platon'un takipçisi oluyorlardı. Fakat gerçekte ne Meşşâîye tam anlamıyla Aristoteles sistemiydi, ne de İsrâkiyye Platon sistemiydi. Her ikisi de İskenderiye'de aldıkları şekillere bürünmüşlerdi...İslam Filozofları klişesi altında toplananlardan el-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Meşşâî Felsefeyi temsil ederken, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl de İsrâkiyye Felsefesini temsil etmişlerdir”. Bk. M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, s. 79, 83.

Dördüncü dönem, felsefe akımlarının aldığı son biçimi gösterir. Bu dönemin açılmasına Gazzâlî neden olmuştur. İbn Sînâ tarafından en yetkin biçimine kavuşturulan Meşşâî felsefe, öğrencilerince sürdürülüyordu, fakat Gazzâlî'den sonra felsefe okulu zayıflamaya başladı. Gazzâlî Fârâbî ve esasen de İbn Sînâ tarafından en üst düzeyde temsil edilen Meşşâî felsefeye, oldukça etkili bir eleştiri getirerek felsefî kelâm okuluna yol açtı. Felsefî kelâm okulunun kurucusu Fahreddin er-Râzî ve daha sonra da Âmidî ve bu çizgiyi izleyen diğerlerinin ardından İbn Sînâ felsefesi tümüyle reddedilmeye başlandı. Diğer yandan Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 570/1174) ve İbn Mes'ûd el-Gaznevî gibi bağımsız filozoflar da İbn Sînâ'ya hücum ediyorlardı. Özellikle İbn Seb'in (ö. 669/1270) gibi mutasavvıf filozoflar onu hiçe sayıyordu. Öte yandan İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim gibi en büyük selefler, yalnız felsefe okuluna değil, kelâm ve tasavvuf okullarını da şiddetle eleştiriyorlardı⁶³.

İslâm dünyasının doğusunda Sühreverdi, İşrâkî okulunu yetkin bir düzeye çıkararak İbn Sînâ gibi baş filozof olmuş; ondan sonra gelen Şhezûrî (ö. 687?/1288?), İşrâkî felsefeyi başarılı bir biçimde sürdürmüştür⁶⁴. Nasîreddîn et-Tûsî (ö. 672/1274), Ebherî (ö. 664/1265) ve İbnü'l-Kâtip gibi düşünürler Meşşâî felsefeye oldukça destek

⁶³ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 66-67; *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 589-590.

⁶⁴ Aslında İzmirli, bu açıklamaları yaparken bir yandan da, bir kısım oryantalistin, İslâm dünyasının doğusunda İbn Sînâ'dan sonra gerçekte felsefî düşüncenin kaybolduğu yolundaki iddialarına da cevap verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, bir başka yerde şunları dile getirmektedir: 'Flemenk münekkîd müsteşriki Boyer'in beyanına göre: "İbn Sina'dan sonra şarkda felsefî yeni bir rey görülmüyor. Ondan sonra metinler kalmıyor. Yerine telhisler, şerhler, haşiyeler ve ta'likler kaim oluyor. Âlimler ve feylesoflar medreselerde tedrisat ile vakitlerini geçirdikleri halde âmme sofiye şeyhlerine uyuyorlar. Mütefekkirler reylerine uygun olan hususda Aristo mezhebini iltizam ediyorlar. Şarkda felsefe erbabı ekseriyetle İbn Sina'yı takib ediyor, ekalliyet ise Farabî ile İbn Sina'nın aralarını bulmaya çalışıyorlar. Felsefe şarkdan Mısır'a geçiyor, sonra Endülüs'de ikamet ediyor". Boyer'in sözü tashihe muhtaçtır. Filvaki sonraları telhisler, ilh...görülüyorsa da İbn Sina'dan bir asır sonra şarkda İbn Sina'nın reylerine muhalif olarak metin yazan İşrakîler, Ebu'l-Berekât Bağdâdî ve Abdullâtîf Bağdadi ve Sünnî feylesofları gelmişlerdir". Bk. İzmirli, "Peyami Safa'nın İslam Feylesoflarına Haksız Hücumu", *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, I, 1942-1943, sy. 45-50'den naklen; Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946)*, Ankara 1996, s. 147.

sağlamışlarsa da yine de bu felsefe ekolü felsefî kelâm tarafından yutulmuştur. İsrâkî felsefe de felsefî tasavvuf tarafından yutulduğu için Meşşâilerle İsrâkîlerin yerini kelâmcılarla mutasavvıflar almıştır⁶⁵. Böylece felsefî kelâm okulu alabildiğine yükselmiş, mantık bilimi, filozoflardan kelâmcılara geçmiş, felsefî ahlâk ile felsefe ve dini uzlaştıran sistemler yaygınlık kazanmıştır⁶⁶.

İslâm dünyasının batısında ise, İbn Bâcce tarafından Gazzâlî'ye karşı felsefî hayat canlandırılmış; İbn Bâcce'yi İbn Tufeyl izlemiştir. İbn Rüşd ise, Meşşâilerin en parlak temsilcisi olmuştur. Ama ne yazık ki, siyâsal olayların etkisi altında bilimsel ve felsefî hayat sönmüş, geriye bir enkazdan başka bir şey kalmamıştır. Doğu'da da bilimsel ve felsefî yaşam filozof kelâmcılarla filozof mutasavvıflar tarafından uzun süre devam ettirilmiştir. Kısaca belirtmek gerekirse bu dönem, İbn Sînâ

⁶⁵ Felsefî hareketin Gazzâlî'den sonra Kelâm ve Tasavvuf içerisinde (felsefî kelâm ve felsefî tasavvuf olarak) bir bakıma zorunlu yer almasını Fazlur Rahman da benzer bir yaklaşımla şu şekilde ifade etmektedir: "Bundan böyle felsefenin faaliyet gösterebileceği iki açık yol kalmıştı. O, bu iki yol boyunca kendisini zorlayıp durdu. Felsefî düşünce, sünnilüğün kınamasına aldırış etmeden devam etmeli ve sünnilüğün daşında bir ortam araştırmalıydı. Böyle bir ortam, felsefî sülflük düşüncesinde bulundu. Zaten bizzat İslâm filozoflarının, özellikle İbn Sînâ'nın tasavvufî temayülleri bu işi oldukça kolaylaştırmaktaydı...İkinci bir alternatif ise, dinî konularda Kelâm'a muhalif olan bir sistem ortaya koymaktan vazgeçmek ve sünnilik çerçeve içinde faaliyet göstermekti. Bu yol, Kelâm'ın bilgi teorisini ve metafiziği içine alan bir düşünce sistemi istikametinde gelişmesine yardım etti ve böyle bir gelişme ilk kez kelâmcı-filozof Fahreddîn Râzî'nin eserinde kendisini ortaya koydu. Felsefî kelâm sistemi içinde nazarî aklın faaliyeti için hayret edilecek derecede geniş bir alan vardı". Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1992, s. 170. Yine aynı eserinde o, şöyle demektedir: "Gazzâlî'nin tenkidçi, sentezci ve ıslâhatçı faaliyeti, aynı zamanda İslâm'ın rûhânî hayatında verimli bir zemin oluşturdu ve İslâm toplumundaki düşünce akımlarını hem yeni bölümlenmelere, hem de yeni birleşmelere zorladı. Gazzâlî'nin ölümünden sonra aynı asırda İslâm'da nazarî seviyede en güçlü ve önemli birleşme, felsefî akımlarla sülflük arasında oldu...Gazzâlî'nin başlattığı ve Sünnilik İslâm'ın sürdürdüğü şiddetli hücum karşısında akli felsefe ölmedi, fakat yeraltına çekildi. Orada tasavvuf felsefesi kılığına bürünmek suretiyle hazır ve güvenilir bir barınak bularak kendisine yapılanın öcünü aldı". (s. 201).

⁶⁶ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 67.

çerçevesinde mücâdele edenler, kelâmcılar, filozoflar ve Endülüs filozofları olmak üzere dört zümreye ayrılmaktadır⁶⁷.

Çağdaş dönem felsefesinin yer aldığı *son dönemde* ise, İzmirli, modern felsefenin (felsefe-i cedîde) önem kazandığını, Batı'dan yapılan çevirilerle bir takım eserler meydana getirildiğini belirtmekte ve Emrullah Efendi (1858-1914) ile kendisi tarafından metafizik ve felsefe tarihine ilişkin çabaların gerçekleştirildiğini kaydetmektedir⁶⁸. Ayrıca o, bu çağdaş dönemde, müstakil bir disiplin olarak İslâm felsefesi tarihine de önem verildiğini belirterek Dârülfünûn'da İslâm felsefesi tarihi kürsüsü kurulduğunu ve kendisinin de bu kürsüye getirilen ilk kişi olduğunu zikretmektedir. Yine o, felsefede yeni bir canlılığın olduğunu ve mensuplarının gittikçe arttığını da ifade etmektedir⁶⁹.

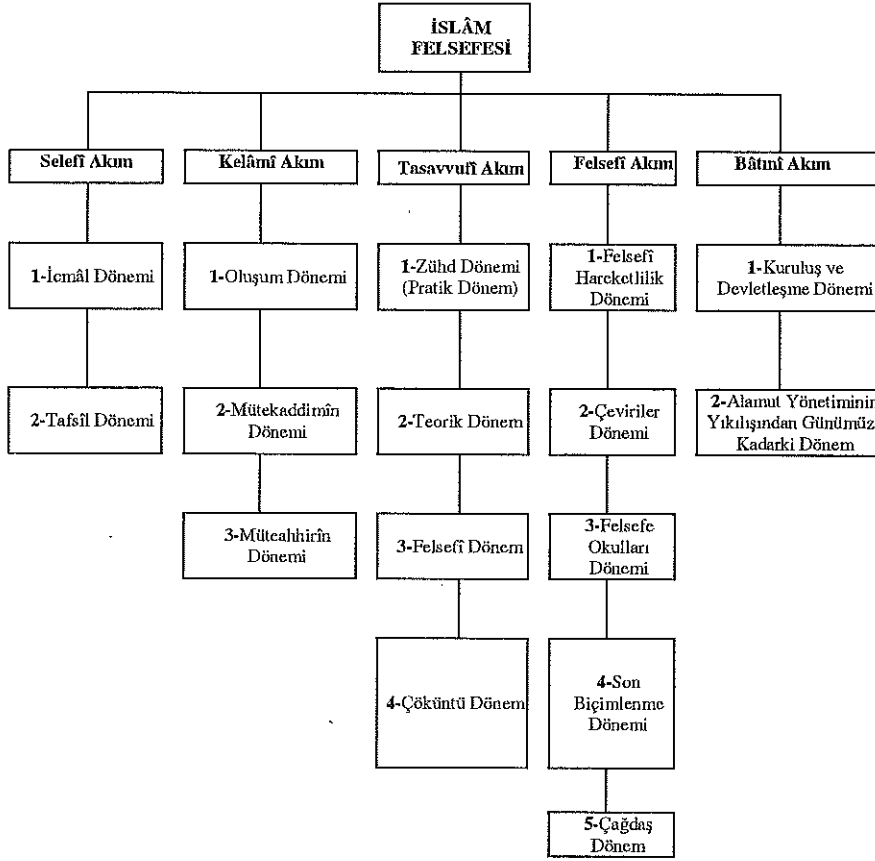
5. *Bâtınî Akım*: Bâtınîliği kendi içerisinde iki döneme ayıran İzmirli, *birinci dönem*, bu akımın kurucusu Ahvazlı Meymûn b. Deysân zamanından Alamut hükümetinin Hicrî 651'de Hülâgu tarafından sona erdirilmesine kadarki dönem olarak ortaya koyar. Meymûn'un Kur'ân'ın bâtını olduğunu ifade ettiğini belirten İzmirli, bu devrede Bâtınîliğin hızla geliştiğini kaydetmekte ve ilk önce takiyyeyi terkederek açık bir şekilde Bâtınîliğe çağrıda bulunan kişinin Hicrî 255 yılında Muhammed Ali Berkaî olduğunu söylemektedir. Ona göre aynı şekilde bu dönemde Bâtınîlik devletleşmiş ve Abbâsî yönetimini sarsarak Müslümanları oldukça zorlu bir duruma uğratmıştır⁷⁰.

⁶⁷ a.y.

⁶⁸ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 590-591. Aynı eserinin bir başka yerinde İzmirli, modern felsefenin ülkemize girişi ve gelişiminin henüz çeviri aşamasında olduğunu kaydetmekte ve ülkemizde felsefenin kültürümüze uygun bir şekilde gelişeceğini belirtmektedir. Ona göre "İlâhiyyât ile, vahy ile kâbil-i tevfiik olan her meslek-i felsefî İslâm âleminde sür'atle intişâr" edecektir (bk. s. 277-278. Ayrıca bk. *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 94).

⁶⁹ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 591, 592, 595. İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi* adlı eserinde Felsefî akımı beş döneme ayırmaktadır: Hicrî I. asrın sonlarından Kindî'ye kadar olan dönem, Kindî'den Fârâbî'ye kadar olan dönem, Fârâbî'den İbn Rüşd'e kadar olan dönem, İbn Rüşd'den günümüze kadar olan dönem, günümüzde modern felsefeyle gelişen dönem. Daha geniş bilgi için bk. İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 588-591.

⁷⁰ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 591; *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 105.



Tablo 2: İslâm'da Felsefî Akımlar ve Dönemleri

İkinci dönem, Alamut yönetiminin sona ermesinden günümüze kadar uzanmaktadır. Bu dönemde Bâtınîlik çeşitli bölgelere yayılmış, muhtelif şekillere bürünmüştür. Günümüzde de Bâtınîlerin bulunduğunu kaydeden İzmirli, Nâsirîliğin ve Dürzîliğin bu akımın iki önemli kolu olduğunu belirtmektedir⁷¹.

⁷¹ İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 592; *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 106-107.

VI. İslâm Felsefesinin Özgünlüğü ve Gerçek İslâm Felsefesi

İzmirli'ye göre, bir kısım oryantalistin iddiasının aksine, İslâm felsefesi salt Yunan felsefî geleneğinin bir devamı veya bu geleneğin Arapça'ya aktarılmasından ibaret olmayıp özgün bir düşünsel faaliyeti ifade etmektedir⁷². Nitekim ona göre, yukarıda da ortaya konulduğu üzere, Müslümanlar, Yunan felsefî birikiminin İslâm toplumuna aktarılmasından çok daha önce, Hicrî birinci yüzyılın sonlarında, felsefî bir zihniyet ve “meleke” geliştirmişler; “insanın özgürlüğü”, “Tanrı'nın

⁷² İzmirli'nin İslâm felsefesinin özgünlüğü sorununu gündemine taşıması ve onu Yunan felsefî geleneğinin salt bir aktarımı düzeyinde görmemesi S. Munk'un *Melanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris 1859) adlı taslağından sonra, İslâm felsefesi tarihini toplu olarak gösterme yolunda yapılmış ilk denemeyi gerçekleştirerek (Stuttgart 1901) aynı zamanda oryantalist bakışın tipik bir temsilcisi konumunda bulunan T. J. De Boer'un şu ifadeleriyle birlikte –ki, İzmirli'nin yaklaşımı bu ve benzerlerine bir cevap niteliği taşımaktadır– daha da anlam kazanmaktadır: “İslâm âlimlerinin Yunan filozoflarının eserleri karşısında takındıkları tavır, Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hristiyanların mukaddes kitaplarına karşı takındığı hürmetkar tavrın aynı idi. Fakat bu âlimler bu eserlere büyük bir sadakat göstererek olduğu gibi aldılar ve kendileri pek az orijinal fikir ileri sürdüler. Onların görüşüne göre eski filozoflar ilim sahasında otorite idiler, binaenaleyh onlara uymak gerektir. İlk Müslüman düşünürleri Yunan ilminin yüksekliğine o derece inanmışlardı ki, bu ilmin en yüksek derecede gerçeği temsil ettiği hususunda hiç şüphe etmiyorlardı. Bir Doğulunun aklına, kendinden önce temas edilmemiş bir mesele hakkında müstakil araştırmalarda bulunmak gelmemekteydi.. İslâm Felsefesi daima Yunanca'dan tercüme edilen eserlere bağlı bir eklektik felsefe olagelmıştır. Tarihi boyunca ortaya yeni bir görüş getirmekten ziyade diğer görüşleri kendi içinde eritici bir yol takip etmiştir. Ortaya ne yeni meseleler atmış, ne de eski meseleleri yeni bir şekilde ele almıştır. Bu sebeple İslâm Felsefesi'nde önemli bir ilerleme hareketi kaydedilmez. Tarih yönünden bakılacak olursa öneminin kadîm felsefe ile Orta Çağ Hristiyan felsefesi arasında oynadığı mutavassıt rolden ileri gitmediği görülür”. Bk. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, notlarla çev. Yaşar Kutluay, İstanbul 2001, s. 49-50. Yine yaklaşık elli yıl sonra Roger Arnaldez de önemli bir makalesinde bu bağlamda De Boer'dan pek de farklı düşünmediğini ortaya koymaktadır. Bk. Roger Arnaldez, “İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleştirdi?”, *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, çev. Ahmet Arslan, Ankara 1999, s. 46-63. Ayrıca genel olarak İslâm felsefesinin özgün olmadığı yönündeki oryantalist yaklaşımın ve özde Arnaldez'in konuyla ilgili düşüncesinin mühim bir eleştirisi için bk. Ahmet Arslan, “İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu”, *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, s. 64-99.

bilgisi” ve “Tanrı’nın nitelikleri” gibi meseleleri felsefî düzeyde tartışmak ve bir takım konuları sorunsallaştırmak suretiyle felsefî hareketi başlatmışlardı. Böylece soyut kavramlar hakkında müstakil fikirler ortaya konulmuş ve Müslümanlar arasında felsefî görüşler yayılmıştı. İzmirli’ye göre bu felsefî zihniyet o kadar güçlü bir hale gelmişti ki, mesela tartışılan sorunlar arasında yer alan “kader” konusu, dinî naslara dayanmaksızın ve dahası dinî naslarca bu konunun tartışılmaması yönündeki uyarılar dikkate alınmaksızın felsefî düzeyde ele alınabilmişti⁷³.

Bu felsefî ve düşünsel hareketin esasen Kitap ve Sünnet’ten alınan görüşlerin rasyonel açıklama ve yorumlarından doğduğunu kaydeden⁷⁴ İzmirli, böyle bir hareketin İslâm dünyasında Hicretin birinci yüzyılıının sonlarına doğru Ma’bed el-Cühenî ve Ca’d bin Dirhem gibi düşünürler yoluyla başlatıldığını belirtmekte ve böylece de ilk olarak Mu’tezîlenin felsefî bir hayatı oluşturduğunu, felsefenin İslâm dünyasındaki gelişiminin temelini attığını savunmaktadır⁷⁵.

İzmirli’ye göre, Yunan felsefî mirasının İslâm dünyasına aktarılmasından önce felsefe konuları tartışılmış ve felsefî bir hareket oluşmuşsa da buna felsefe adı verilmemişti. Bu hareket kelâm adı altında toplanmaktaydı. Felsefe adı, felsefî çevirilerden sonra ortaya çıkan Meşşâî ve İshrâkî ekoller için kullanılmıştı. Oysa Meşşâî ve İshrâkî sistemler dışındaki fikrî sistemleri ortaya koyan bu düşünce hareketinin ya da felsefî zihniyetin ele aldığı konular, felsefe konularının en önemlilerini oluşturuyordu. Yunan felsefesi tanınmadan önce birçok kelâm okulu görülmüş, Yunan felsefesi dışında düşünce faaliyeti için çeşitli tartışma alanları açılmıştı. O halde İzmirli’ye göre felsefe, İslâm’ın başlangıçlarında, isim olarak, çevirilerin gerçekleşmesini takiben ortaya çıkmışsa da, mâhiyeti itibariyle bundan daha önceleri vücut bulmuştu⁷⁶.

Burada daha açık belirtmek gerekir ki, İzmirli, çevirilerin İslâm dünyasındaki felsefî hareketin gelişmesinde ve ekolleşmesindeki

⁷³ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 50; *Arap Felsefesi*, s. 5; *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 588.

⁷⁴ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 38.

⁷⁵ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 38, 50.

⁷⁶ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 38, 64.

“etki”sini inkar etmemektedir⁷⁷. Fakat, onun karşı olduğu nokta, İslâm dünyasındaki felsefî zihniyet ve hareketin doğrudan Yunan felsefesinin “tayin”iyle vücut bulduğu, dolayısıyla da bir orijinalliği olmadığı yolundaki düşüncedir. Zira İzmirli’ye göre, İslâm dünyasındaki kelâmî, tasavvufî ve selefî akımlar gibi diğer felsefî akımlar bir yana, Yunan felsefesinin aktarılmasından sonra gelişen ve bu doğrultuda felsefe yapmaya çalışan “Felâsife” dahi, ortaya koymuş olduğu düşünce yapısı içerisinde belli bir orijinalliği yakalayabilmiştir. Nitekim ilk başlarda Felâsife, felsefeyi şerh ve telhîs yoluyla incelemişse de sonraları “kendi görüşlerini de buna ilave ederek” faydalı eserler meydana getirmişti. Onlar, ortaçağdaki Hıristiyan filozoflar gibi Aristoteles’e hatasız gözülle bakmamışlar, onun düşüncelerinden birçoğuna muhalefet etmişlerdi. Zira Müslüman filozoflar delilsiz bir görüşü körce kabul etmez, kanıt istinaden benimserlerdi⁷⁸. Dahası İzmirli’ye göre, çeviri hareketinin kendisi bile bir bilinçlilik ve orijinallik içermektedir. Zira “hikmet, mü’minin yitik malıdır” anlayışından hareket eden Müslümanlar, çevirileri yaparken dahi seçmeci bir tavır göstermişler, kendi felsefî ve fikrî dünya görüşleri çerçevesinde bu aktarım hareketini gerçekleştirmişlerdir. Bunun en açık örneği, bilim ve felsefe alanında temelde Yunan geleneğini tercih eden Müslümanların, edebiyat ve tarih alanında aynı geleneği tercih etmeyip (onlardan hiçbir şey çevirmeyip) farklı bir geleneği tercih etmeleri olgusudur⁷⁹. Yine bu durum her ikisi de

⁷⁷ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 52, 64.

⁷⁸ İzmirli, *Arap Felsefesi*, s. 5; *Hikmet-i Teşrif*, s. 44-45. Bu tespiti İzmirli bir başka yerde şöyle dile getirmektedir: “İslâm meşşâileri yalnız Aristo şarihliği ile kalmadılar, belki Aristo şarihliği ile beraber kendi reylerini de kattılar, Aristo’yu orijinal ve tam bir surette şerhettiler ve bu şerhleri İslâm’a mahsus olan fikrî unsurları ile birleştirdiler. Eski Yunan fikirlerini büyük bir serbesti ile şümüllü bir dairede âdeta kendilerine mal ettiler, felsefî maddelerden hamur yapıp dağınık fikirler arasındaki boşlukları doldurdular, felsefî nazariyeleri âhenkli bir hale koydular, o zamanlar maruf olan felsefeden başka yeni bir felsefe meydana getirdiler”. Bk. İzmirli, “Peyami Safa’nın İslam Feylesoflarına Haksız Hücumu”, naklen; Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946)*, s. 143-144.

⁷⁹ İzmirli, *Arap Felsefesi*, s. 4. Ayrıca bk. İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 56; *Hikmet-i Teşrif*, s. 43. M. Şemsettin Günaltay da çeviri faaliyetindeki tercih olgusuna İzmirli’de olduğu gibi şu sözleriyle işaret etmektedir: “Oldukça dikkat çekicidir ki, bu dönemde tercüme edilen eserler, özellikle ilmi ve felsefîdir. Antik Yunan Mitolojisine ve Yunanlı edebiyatçıların şiir ve destanlarına karşı tamamıyla

Yunan geleneği içerisinde olmasına rağmen Platon'un değil de Aristo'nun eserlerinin daha çok çevrilmesi ve Aristocu felsefesinin benimsenmesinde de kendini göstermektedir. Nitekim İzmirli, Platon'a nispetle Aristoteles'in daha çok benimsenmesinin, hatta onun "tercih edilmesi"nin nedenlerinden birini şu şekilde ortaya koymaktadır: "Zaten bilimsel eğilime Aristoteles'in deneysel yolu Platon'un idelerinden daha uygun geliyordu. Platon tümellerden (küllî) hareket ediyor, tümelden tikele (cüz'î) geçiyordu. Aristoteles'in hareket noktası ise, tikeldi, tikelden tümele geçiyordu. Aristoteles sisteminde olayları incelemek için uzun uzadıya çalışmaya, deneyde doğruluğa, güçlü akıl yürütmelere, çıkarımlara gerek vardı. Bu sistemin temeli akıl yürütme idi. Deney bilimin şartı, zorunlu gereği idi. Akıl deneyi izleyecekti. Platon sisteminde gerçeklik tümellerle sınırlıydı. Duyular ve genellikle deney, bilime yabancıydı"⁸⁰.

ilgisiz kalınmıştır. Buna karşılık Yunan filozoflarından, tanınmayan şahsiyet yok denecek kadar azdır" (M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, s. 69.). İzmirli'nin çeviri hareketindeki orijinalite ve bilinçli tercihte bulunmaya ilişkin buradaki vurgusu oldukça önemlidir. Zira edebiyat ve tarih alanında yapılan bu tercih unsuru oryantalist bakış açısından oldukça farklı değerlendirilmiş, İzmirli'nin aksine bu tercih etmeyişi bir bilgisizlik ve hatta bilinçsizlik olarak yorumlanmıştır. Nitekim tipik bir oryantalist yaklaşım içerisinde olan T. J. De Boer şöyle demektedir: "Yunan düşüncesinin bize sanat, şiir ve tarih yazıcılığı konularında bıraktığı çok kıymetli miras Doğulular için ulaşılamaz bir şeydi. Hatta onlar için bu tefekkürü anlamak bile zor olacaktı. Zira Yunan hayatını tamıyamıyorlar o tip bir hayat tarzından hoşlanmıyorlardı. Onların nazarında Yunan tarihi Büyük İskender ile başlıyor ve mitolojiye gömülü olarak kendilerine ulaşıyordu...Arap tarihçileri Yunan krallarını Kleopatra'ya kadar sayıp sonra Roma imparatorlarına geçmektedirler; fakat mesela Thucydides bu imparatorların isimlerini bile bilmemektedir. Onlar Homer'in şu tek cümlesinden fazlasını almamışlardır, bu "Ancak bir kişi hâkim olabilir." sözüdür. Büyük Yunan dram yazarları ve lirik şairler hakkında en küçük bilgileri yoktur. Eski Yunan ancak Matematik, Tabii İlimler ve Felsefesi ile Araplar üzerinde etkili olmuştur. Yunan felsefesinin gelişmesi hakkında bazı bilgilere sahiptirler...". Bk. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 42-43.

⁸⁰ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 58, 64). Ayrıca bk. İzmirli, *Hikmet-i Teşri'*, s. 44. Hasan Hanefî de gerek belli konuların ve alanların gerekse belli filozofların tercih edilmesi suretiyle yapılan aktarım faaliyetini orijinal bir felsefi faaliyet olarak değerlendirmektedir. İzmirli gibi o da şu benzer tespiti yapmaktadır: "Tercüme, yabancı dildeki lafızların mânâlarını anlayıp bunlara tercüme edilen dilde benzer

Özetle söylemek gerekirse İzmirli'ye göre "İslam filozofları oldukça karışık, birbirinden uzak, çapraşık düşünceler yığını olan eski felsefeyi süzerek, seçerek çıkardıkları özetle İslam tanrıbilimini birleştirmişlerdi. Bu hiç de kolay değildi. İslam felsefesi sürekli olarak çevrilen Yunan eserlerinin eklektizmi biçiminde kalmıştı. Felsefi kuramlar değiştirilmedi, ama açığa kavuşturuldu, uyumlu bir duruma getirildi, İslam inançlarıyla birleştirildi. İslam felsefesi tarihi, eski Yunan düşünce ürünlerini çok büyük bir özgürlük ve geniş kapsamlı bir çerçevede içinde adeta kendisine mal ederek öğretim konusunda ilk deneyimini göstermiş, felsefe konularından birçok şey almış, boşluklarını doldurmuştu. Bu ise özgün bir durumdur". İslam felsefe tarihini yazanların bu gerçeği itiraf ettiklerini ifade eden İzmirli, bu nedenle İslâm felsefesi tarihinin çok değerli olduğunu kaydetmektedir⁸¹.

lafızları koymaktan ibaret felsefî bir ameliyedir. Aynı şekilde kısaltma, çıkartma ve ekleme de tercüme esnasında başvurulan hususlardır. Bu ise yeni bir telifin başlangıcıdır. Felsefî mirasımız, önem vermediği hususları tercüme etmemiş, önem verdiği noktaları ise metne izafe etmiştir. Tercüme edilen eserler de kendine has bir medeniyet görüşünün bulunduğu, eserlerde ilkesiz bir seçimin bulunmadığına delalet etmektedir. Örneğin edebî eserler değil felsefî eserler tercüme edilmiştir. Yine Eflatun'un diyaloglarından çok Aristo'nun eserleri tercüme edilmiştir. Aynı şekilde Eflatun'un *Cumhuriyet* isimli eseri, onun ahlâk, estetik ve tabiatla ilgili diyaloglarından daha fazla ilgi görmüştür. Öyleyse tercüme, olumlu ve aklî bir ameliye olup, sırf lugavî ve kamuslarla yapılan bir iş değildir. Yine o, bir medeniyetten diğerine yapılan mücerret bir nakil ameliyesi de değildir". Hasan Hanefî, *İslâmî Araştırmalar*, çev. İbrahim Aydın-Ali Durusoy, İstanbul 1994, s. 18-19. Hasan Hanefî'nin İslâm filozofları tarafından gerçekleştirilen şerh faaliyetlerinin orijinalitesine ilişkin oldukça önemli ve geniş çaplı bir değerlendirmesi için bk. A. e., s. 65 vd.

⁸¹ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 27-28. Fazlur Rahman da İslâm felsefesinin bu yapısıyla ilgili benzer bir yaklaşım içerisindedir: "Bu felsefî sistemin kuruluşunda kullanılan malzeme, ya Yunun kaynaklı fikirler, ya da bu fikirlerden çıkarılan görüşlerdi. Bu bakımdan o, malzeme veya muhteva yönünden baştanbaşa Helenistik bir karakter arz etmektedir. Ancak gerçek yapı, yani sistemin bizzat kendisi İslâmî bir damga taşımaktadır. Bu felsefî sistem bütün metafizik sınırları boyunca kendisine tekabül eden İslâm'ın dinî metafiziğini hesaba katar ve şuurlu olarak sadece bir dizi temas noktaları ortaya koymaya çalışmakla kalmayarak, İslâm'la çakışan noktaları da belirlemeyi hedef alır. Fakat o, bunu Yunan felsefesinden almış olduğu malzemenin aklî niteliğinin müsaadesi nispetinde yapar. İşte onun hem göz

İzmirli birçok bakımdan ve muhtelif sahalarda İslâm felsefesinin özgünlüğünü savunsa da, bu onun tüm felsefî akımlara, kendi felsefî ve dinî zâviyesinden eşit yaklaştığı anlamına gelmemektedir. Bir başka ifade ile, Müslüman bir düşünür olan ve İslâm'ı, düşüncesinin merkezine koymaya çalışan İzmirli'ye göre İslâm'daki felsefî akımlar, aynı ölçüde "İslâmilik" vasfı taşımamaktadır. Bu nedenle o, felsefî akımları incelerken bu akımların felsefî ve fiktî değerini tartışmakla birlikte, onların dinî değerini de bir problem haline getirmektedir: Acaba İslâm dünyasında ortaya çıkan ve dar anlamdaki ifadesiyle "İslâm felsefesi" diye adlandırılan felsefe, gerçekten İslâmî bir felsefe midir? Teknik bir tabirle "İslâm felsefesi" gerçekten İslâm çerçevesinde üretilmiş, İslâm esasları üzerine kurulmuş bir felsefe midir?

İzmirli'ye göre, İslâm felsefesi diye tabir edilen felsefî düşünce akımı, "gerçekte İslâmî bir felsefe değildi"r. Tersine o, "Yunan felsefesinin, İskenderiye kisvesine bürünmüş, Süryânî etkisinde kalmış, İslâmî terimlerle dile getirilmiş ve İslâm tanrıbilimi ile birleştirilmiş bir biçimi"dir. İslâm'ın etkisi olmakla birlikte, esasen Yunan felsefesinin ve özellikle de Aristoteles'in düşüncesinin hâkim olduğu bu felsefenin gerçek anlamda bir İslâm felsefesi olamayacağını kaydeden İzmirli'ye göre "gerçek İslâm felsefesi çeşitli kelâm okullarınca temsil edilmiştir"⁸².

Felâsifenin, Platon ve Aristoteles'in sistemleri arasındaki özde aykırılığı gerçek anlamda farkedemedikleri için kendi içerisinde bir çelişki taşıdığı imasında bulunan İzmirli, aynı zamanda onların, vahiy ile Yunan felsefesini aynı tuttukları ve her ikisinin de doğruluğunu kabul ettikleri gerekçesiyle de eleştirmektedir. Zira Felâsifenin vahiy ile Yunan felsefesini aynı görmesiyle birlikte vahiy, onlar tarafından ikincil bir konuma düşürülmüş veya Yunan felsefî geleneğine indirgenmiştir. Bir

kamaştırıcı orjinalliği, hem de trajik sonu burada yatmaktadır". Bk. Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 165.

⁸² İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 63, 64. M. Şemsettin Günaltay da konuyla ilgili benzer bir yaklaşımı şöyle dile getirmektedir: "İslâm felsefesi' klişesi ile ifade edilen fikri akım, gerçekte İslâmî bir felsefe değil, belki Antik Yunan Felsefesinin İskenderiye örtüsüne bürünmüş bir uzantısıdır. Asıl İslâmî felsefeyi muhtelif Kelâm Ekollerinde (mektep) aramak gerekir". Bk. M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, s. 21.

başka ifade ile vahiy ile Yunan felsefesi arasındaki görünür çelişkinin giderilmesi için –ki, ikisi de hakikat olarak kabul edilince aralarındaki en azından lafzî çelişkinin bir şekilde çözülmesi meselesi ortaya çıkmaktadır- naslar sembolik olarak görülerek Yunan felsefesi çerçevesinde yoruma tabi tutulmuştur. Böylece onlar, tıpkı Gazzâlî'nin söylediği gibi, tüm kesinlik iddialarına rağmen, metafizik alanında kesin bilgiyi ve hakikati ortaya koymada başarısız olmuşlardır: “Herşeyden önce, [Felâsife tarafından] İslâm inançları ile Yunan felsefesi arasında bir uygunluk olduğu ileri sürülüyordu. Nas ile felsefe birleşince ya nas felsefenin bir simgesi, örneği olacak, ya da nas felsefeye indirgenecek, nas söz (lafız), felsefe bu sözün anlamı olacaktı. Filozoflar yaratılış ve ölüm ötesine (mebde' ve me'âd) ilişkin nasları böylece birleştirmişlerdi. Kural koyucu naslar (ahkam) kendi halinde kalmıştı. Bu konuda ölçü yalnız mantıksal kanıtlardı. Felsefenin mantıksal kanıtlama (burhan-ı mantikî) ve felsefî inandırma (ikna-i felsefe) denilen iki yöntemi vardı. Metafizik alanında mantıksal kanıtlama, polemik (cedel) alanında felsefî ikna yöntemlerini, nas ile felsefeyi uzlaştırma konusunda da vahyin simgeselliğini kabul ediyorlardı. Ancak metafizik alanında, daha önce açıklandığı gibi zan ve tahminden ileri gidememişlerdi”⁸³.

İzmirli, eserinde, metafizik alanda gerçek anlamda İslâm felsefesinin yapması gerekenin ne olduğunu ortaya koyarken aynı zamanda da “İslâm filozofları”nın bu alandaki başarısızlıklarının, dolayısıyla İslâmîlik vasfına hâlel getirmelerinin gerekçelerini belirtir ki, bu, esasen onların vahyi temel almaksızın müstakil metafizik önermeler inşa etmesinden veya yöntemsel bir yanlışa düşmelerinden kaynaklanmaktadır. O, bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Kur'an bir felsefe kitabı değildir. Ama felsefenin konusu olan tevhidi (birlik, birleme) bildirir. Bu nedenle doğrudan doğruya tevhidi araştırmak İslam felsefesinin içinde yer almaz. Ama vahiyle haber verilen gerçekliği (hakikat) çözümlemek, aklen kanıtlanmış bir duruma getirmek, vahiy ile aklın uygunluğunu ortaya koymak, Kur'an'ın gerçekliğini o zaman yaşayan felsefeye uygun bir biçimde açıklamak İslam felsefesinin başlıca görevidir. Ne ki filozoflar fiziğe dalıp bu alanda öne çıkmışlar,

⁸³ İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 65. Ayrıca bk. İzmirli, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 277.

matematiksel ve fiziksel bilimlerde kesin akli kanıtlara (burhan) ve araştırmaya dayalı bir yöntem izlemişlerse de tanrıbilim (ilahiyat) alanında bu yolu koruyamamışlar, kesinlikten uzak (zannî) bir yol izlemişlerdi”⁸⁴. Oysa İzmirli’ye göre kelâmcılar, metafizik konusunda felâsifeden daha ileri bir düzeye erişmişler ve “amelîyât-ı burhâniyeyi felâsifeden çok iyi” bilmişlerdi⁸⁵.

Burada şu hususun altını çizmek gerekmektedir ki, İzmirli, “İslâm felsefesi”ni, gerçek anlamda bir İslâm felsefesi ya da “İslâm’ın felsefesi” olarak görmese de onu, İslâm’dan hiç etkilenmemiş veya İslâm’a bütünüyle aykırı bir felsefe olarak da düşünmemektedir. İslâm felsefesinin özelliğinin, Yunan felsefi geleneği ile naslar arasında bir uzlaşma noktası bulma konusunda yoğunlaştığını kaydeden İzmirli, açık bir biçimde İslâm felsefesinin çevresine taban tabana zıt gitmediğini, dini ve vahyi bütünüyle geri plana itmediğini, aksine, din ile vahyi bir felsefeye yaracak şekilde açıklamış olduğunu belirtmektedir. İşte bu nedendir ki, tarihi süreç içerisinde Filozoflarla Kelâmcıların ilişkileri bütünüyle kesilmemiş, akılcı düşünce sınırları içerisinde, İslâm düşünürleri adı altında, her iki taraf mücadelelerini sürdürmüşler, nasları kendi bakış açılarına göre yorumlamış ve açıklamışlardır⁸⁶.

Yine o, bir başka eserinde, İslâm filozoflarının amaçlarını eşyânî hakikatine erişmek yanında Antik felsefenin görüş ve düşüncelerini “bazı düzeltmelerle hidâyet dâiresine almak” ve İslâmî düşünceleri felsefe alanına yaklaştırmak olarak ortaya koymaktadır ki⁸⁷, bu da hem İslâm felsefesinin özgünlüğünü hem de bu felsefenin gerisinde İslâm’ın ya da “iç etken”in ne denli müessir olduğunu göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

⁸⁴ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 25-26. Gazzâlî de, burada belirtildiği gibi, Filozofların matematik ve fizikte gösterdikleri başarıyı, metafizik alanda gösteremediklerini, bunun nedeninin de mantıktaki ilkeleri (kesin kanıtlamaya dair ilke ve yöntemleri) metafizik alanda takip etmemeleri olduğunu belirtmektedir. Bk. Ömer Mahir Alper, “Gazzâlî’nin Felsefi Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşısı mıydı?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2002, sy. 4, s. 87-107, özellikle 93, 98, 100.

⁸⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 94.

⁸⁶ İzmirli, *İslâm’da Felsefe Akımları*, s. 26.

⁸⁷ Bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 89.