

XVIII ve XIX. yüzyıllarda İran'daki mahallî hânedanlar fels kullandılar. Bugün Irak ve Ürdün'de küçük paralara fils denirken Mısır ve Fas'ta genel olarak para için fülûs tabiri kullanılır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Makrîzî, *el-Hıtağ*, I, 108; a.mlf., *Kitâbü'n-Nü-küdi'l-kadmeti'l-İslâmiyye* (nşr. A. el-Kermeli, *Resâ'î fi'n-nüküdi'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye ve 'ilmi'n-nümmyât* içinde), Kahire 1987, s. 74-75; P. Sabatier, *Description générale des monnaies byzantines*, Paris 1862; H. Souvaire, *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmane*, Paris 1882, s. 118; S. Lane-Poole, *Catalogue of Arabic Glass Weights in the British Museum*, London 1891; Artuk, *İslâmî Sikkeler Kataloğu*, I, s. XXXVIII; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, VII, 503; Hassanein Rabie, *The Financial System of Egypt*, New York 1972, s. 181, 182-183; J. L. Bacharach, "Monetary Movements in Medieval Egypt", *Precious Metals in the Later Medieval and Early Modern Worlds* (ed. J. F. Richards), Durham 1983, s. 165, 169, 171; İbrâhim Harekât, *el-Mağrib 'abre't-târîh*, Dârülbeyzâ 1405/1985, III, 436-437; Hassân Ali Hal-lâk, *Ta'ribü'n-nüküd ve'd-devâvîn fi'l-'aşri'l-Emevî*, Beyrut 1986, s. 16-18; Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî, *Kâ'idetü'l-mişli ve'l-kuyemî fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Kahire 1413/1993, s. 154-157; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Dirâsât ft târîhi'l-'Arab: Târîhu'd-devletî'l-'Arabîyye*, İskenderiye, ts., s. 256; E. V. Zambaur, "Fels", *IA*, IV, 539; A. L. Udovitch, "Fals", *El*<sup>2</sup> (İng.), II, 768-769; M. Bates, "Arab-Sasanian Coins", *Elr.*, II, 227.



İBRAHİM ARTUK

### FELSEFE

(الفلسفة)

**Varlık, bilgi ve değerler alanıyla ilgili problemleri akılcı, tenkitçi yöntemlerle inceleyen ve temellendiren sistemli fikrî faaliyetler bütünü.**

Grekçe "sevgi" anlamına gelen *fila* ile "hikmet" anlamına gelen *sofiadan* oluşan ve "hikmet sevgisi" demek olan *filasofia* kelimesi Arapça'ya *felsefe* şeklinde geçmiştir. Milâttan önce VII. yüzyıla kadar, varlığın ilkeleri üzerinde düşünen ve varlık hakkında genel bir teori ortaya koyanlara "hakîm" anlamında *sofos* (bilge) denmekte iken, anlatıldığına göre ilk defa Pisagor insana *sofos* denemeyeceğini, çünkü gerçekte *sofosun* Allah olduğunu ileri sürmüş, insanın ise ancak *fila-sofos* olacağını söylemiştir. O dönemden sonra varlığı daha derinden kavrayıp tarırlı bir şekilde yorumlayanlara *filasofos* (hikmetli seven) denmiş ve bu kelime Arapça'ya *feylesüf* (çoğulu *felâsife*) olarak geçmiştir. Tarihte

bu unvanla anılan ilk düşünürün ise Thales olduğu bilinmektedir.

Spekülatif bir ilim olan felsefeyi her filozof kendi eğilimleri ve dünya görüşü doğrultusunda yorumladığı için ortaya pek çok tarif çıkmıştır. Bununla birlikte felsefenin "bir dünya görüşü ve varlık hakkında genel bir teori" olduğu şeklindeki tarif yaygınlık kazanmıştır. VIII. yüzyıldan itibaren İslâm toplumu Grekçe ve Süryânîce'den yapılan tercümele kanalıyla felsefe ile tanışmış, ilk İslâm filozofu olan Kindî (ö. 252/866) felsefenin altı ayrı tarifini vermiştir. 1. Felsefe hikmet sevgisidir. 2. İnsanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir. 3. Ölümü istemektir. 4. Sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir. 5. İnsanın kendini bilmesidir. 6. İnsanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir (*Felsefî Risaleler*, s. 66-68). Bu tariflerden ilki felsefe kelimesinin etimolojisine dayanmaktadır; iki, üç ve altıncı tarifler Eflâtun'a, dördüncüsü Aristo'ya, beşincisi ise Sokrat'a aittir. Ayrıca Aristo'nun, "Felsefe varlık olarak varlığın bilgisidir" şeklindeki ontolojik tarifleriyle Eflâtun'un, "Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde Allah'a benzemesidir" diyerek ona teolojik muhteva kazandıran tarifi de İslâmî literatürde geniş ölçüde yer almıştır (Ebû Bekir 'er-Râzî, s. 108; Fârâbî, *Risâle fîmâ yenbağî*, s. 62; İhvân-ı Safâ, I, 297, 427, 428; II, 10, 450; III, 30, 143, 355, 371).

Menşei. Felsefenin ilk defa nerede ortaya çıktığı, hangi problemler üzerinde yoğunlaştığı ve ilk temsilcilerinin kimler olduğu gibi hususlar felsefe tarihçilerinin öteden beri tartıştığı konulardır. Ancak felsefenin Batı Anadolu'daki eski bir İyonya şehri olan Milet'te doğduğu, daha sonra Yunanistan'a geçerek orada geliştiği anlaşılmaktadır. Öte yandan dinî ve mistik karakter taşıyan Doğu hikmet ve düşüncesinin önceliği kabul edilmekle birlikte insan aklının araştırmacı, irdeleyici ve sistemleştirici özelliğinin ürünü olan felsefe Grek menşelidir. Ne var ki bazı İslâm düşünürleri ve kültür tarihi niteliğindeki bir kısım eserler felsefenin ilâhî kaynaktan geldiğini ve nebavî hikmetin bir yansıması ve yorumundan ibaret olduğunu savunmuşlardır. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm'de kendisine hikmet verildiği bildirilen Lokman Hz. Dâvûd zamanında Şam bölgesinde yaşamış, Yunanlı bir filozof olan Empedok-

les ondan hikmet okumuş, daha sonra ülkesine dönünce varlığın menşei ile ilgili olarak ilk bakışta âhiret hayatını inkâr gibi görünen felsefî doktrinini kurmuştur. Yine bir başka Yunanlı olan Pisagor Mısır'da geometri tahsil etmiş, Hz. Süleyman'ın öğrencileri Mısır'a gidince onlardan fizik ve metafizik üzerine dersler almıştır. Bu üç ilmi Yunanistan'a taşıyan Pisagor kendi çabasıyla müzik ilmini de kurmuş ve bütün bunları peygamberlik kandilinden faydalanarak geliştirdiğini söylemiştir (bk. Ebû'l-Hasan el-Âmirî, s. 70; Ebû Süleymân es-Sicistânî, s. 5). Diğer bazı kaynaklar ise felsefeyi Hermetik kültürün bir ürünü olarak gösterir ve bu konuda üç ayrı Hermes'ten söz ederler. Bunlardan ilki tufandan önce Yukarı Mısır'da yaşayan ve İbrânî literatüründe adı Hanuh olarak geçen Hermes'tir ki bunun gerçekte Hz. İdrîs olduğu iddia edilir. İkincisi tufandan sonra Bâbil'de yaşayan, Pisagor'un öğrencisi olan, ülkesinde tıp ve felsefeyi yeniden kuran Kaldeli Hermes'tir. Üçüncüsü ise tufandan sonra Mısır'da yaşayan ve kendisine birçok eser isnat edilen gezgin bir filozoftur (Şehristânî, I, 45; İbnü'l-Kiftî, s. 1-7, 346-350; İbn Ebû Usaybia, s. 12, 18, 31-32; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 60-62). Şüphesiz tarihî gerçeklerle bir ilgisi bulunmayan ve Helenistik dünyanın mirası olan bu Hermes kültü, İslâm toplumunda daha çok Batını ve İsrâkî çevrelerle ilgi uyandırmıştır (Şehâbeddin es-Sühreverdî, I, 111-113). Bunun başta gelen sebeplerinden biri, Helenistik dönemde halk için yazılmış eserlerin Arapça'ya çevrilerek buradaki hurafe ile karışık fikirlerin İslâm kültür dünyasına yansımış olmasıdır. Ayrıca bu durum, "Hakikat tektir, taaddüt etmez" diyerek varlıkta tek gerçek bulunduğunu savunan monist telakkinin tabii bir sonucu veya felsefeyi İslâm toplumuna sempatik gösterme arzusunun bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Nitekim İbnü'n-Nedîm'in naklettiği bir anekdot bu hususu doğrular mahiyettedir. Rivayete göre Halife Me'mûn rüyasında gördüğü Aristo'ya, "İyi (hüsn) nedir?" diye sorar; Aristo, "Akla göre iyi olandır" der. "Sonra hangisidir?" deyince, "Şeriatla göre 'iyi olandır' cevabını verir. 'Daha sonra hangisidir?' sorusunu da, 'Halaka göre iyi olandır' şeklinde cevaplandırır (*el-Fihrist*, s. 339).

Şüphesiz bu menkıbenin amacı, İslâm'da hukukun kaynağı olarak kabul edilen

"edille-i şer'iyeye"yi Aristo gibi bir otoriteye söyleterek aralarında metot ve üslûp farkı olsa da dinle felsefenin aynı gerçeği ifade ettiklerini vurgulamaktır. Zira bu olayda iyiliğin kaynağı olarak gösterilen akıl edille-i şer'iyeden biri olan kıyasa, şeriat Kitap ve Sünnet'e, halk ise icmâa tekabül etmektedir.

Yine felsefe ve genel kültür tarihi niteliğindeki bazı İslâmî kaynakların, antik dünyanın üç büyük filozofundan Sokrat'ı "zâhid", Eflâtûn'u "ilâhî" sıfatlarıyla niteleyerek onları bir velî şeklinde takdim ettikleri, İhvân-ı Safâ ve İsrâkî düşünürlerin ise Aristo'nun peygamber olduğuna dair aşırı bir iddiada bulunarak bu konuda aslı olmayan birtakım rivayetlere yer verdikleri görülür (Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 37). Bu şekildeki abartmaların amacı, felsefeye karşı olanların tavrını yumuşatmak ve din ile felsefe, diğer bir ifadeyle akıl ile nakil arasında sanıldığı gibi bir uçurum bulunmadığını ortaya koymaktır. Nitekim vahiy bilgisinin felsefî bilgiden daha üstün ve daha çok tatmin edici olduğunu savunan Kindî de peygamberlerin getirdikleriyle filozofların söylediklerinin aynı gayeye yönelik olduğunu düşünür (*Felsefî Risâleler*, s. 4-5) ve, "Hayatıma yemin olsun ki gerçekten sâdik Muhammed'in, şanı yüce Allah'tan getirdiklerinin hepsi aklın verileriyle bağdaşmaktadır" (*a.g.e.*, s. 113-114) diyerek bu konuda herhangi bir çelişkinin bulunmadığını ileri sürer. Buna karşılık tabiat filozofu Ebû Bekir er-Râzî oldukça aşırı bir cüret göstererek ruhî ve mânevî açıdan arınmanın dinle değil ancak felsefe ile mümkün olacağını iddia eder (Ebû Hâtim er-Râzî, s. 12-13). Fakat bu konuda filozofların genel eğilimi teorik açıdan akllî bilginin, pratik açıdan naklî bilginin daha üstün olduğu şeklindedir (Fârâbî, *el-Cem*, s. 103-104). Bu durumu kullandıkları metot açısından ifade etmek gerekirse felsefî bilgi "burhani", vahiy bilgisi ise "hatâbî" yani iknâidir. Genel telakkîye göre filozof akıl gücüyle basit-girift, organik-inorganik varlıklardaki mevcut düzeni sebep-sonuç ilişkisi içinde kavrar; böylece kozmosun bilgisi filozofun aklında tecelli ederek o ilâhî bir kişilik (teşebbüh bi'l-ilâh) kazanmış olur. Peygamberde ise faal akıldan (Ceb-râil) gelen bilgiler onun akıl gücünden geçerek hayal gücünde tecelli eder; böylece âlemdeki nizamın devamını sağlamak için ona din, hukuk ve ahlâka ait

ilkeler koyma ve uygulama güç ve yetkisi verilmiş olur. Bu bakımdan vahiy karşısında felsefî bilginin pratikte geçerliliği yoktur. Şüphesiz ki böyle bir iddianın sonucu, "Her peygamber filozoftur, fakat her filozof peygamber değildir" şeklinde olacaktır.

İslâm dünyasında ortaya çıkan düşünce hareketleri kelâm, tasavvuf ve felsefe olmak üzere başlıca üç alanda gelişme gösterdi. Bunlardan ilk ikisi Kur'ân-ı Kerim'in ortaya koyduğu iman esaslarını ve ahlâk ilkelerini temel aldığı halde felsefe, antik ve Helenistik düşünce mirasını araştırmalarına temel yapmakla birlikte ele aldığı ontolojik, epistemolojik, etik ve teolojik problemleri kendine özgü yöntemlerle yorumladığı için çok farklı sonuçlara ulaşmıştır. Bu sebeple milâdî VIII-XIII. yüzyıllar arasında İslâm toplumunda 500 yıl devam eden çok yoğun bir felsefe hareketi olmuş, bu hareket kendi fikrî fraksiyonlarını da meydana getirerek birçok felsefe ekolünün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bundan dolayı İslâm felsefe tarihinde felsefe denince, Kindî'den İbn Rüşd'e kadar İslâm coğrafyasında yetişen filozofların gerçekleştirdiği fikrî faaliyetler hatıra gelir. Bununla birlikte felsefe, bir problem etrafında geliştirilen tutarlı, eleştirci ve temellendirici sistematik düşünce şeklinde anlaşılacak olursa kelâmî, nazarî tasavvufu ve fıkıh usulünü de İslâm felsefesi kapsamında mütalaa etmek gerekir. Ayrıca felsefenin tutarlı bir biçimde eleştirilmesi onun vazgeçilmez bir parçası olduğuna göre Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi ünlüleri de filozof saymak objektif tavrın bir gereğidir.

İslâm Dünyasında Felsefe. Tarihin akışı içinde çeşitli dönemlerde bilim ve düşünce hayatında görülen gelişme ve atılımların temelinde farklı kültürlerle kurulan ilişkinin ve bu arada tercüme olayının büyük payı vardır. Fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında müslümanlar Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle tanışınca salt fikrî ve ilmî saikler yanında kendi hâkimiyetlerini pekiştirmek için en azından onların sahip olduğu bilgi birikimini elde etmenin ve böylece güç ve zaaf noktalarını keşfetmenin kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğunu anladılar. Öte yandan bu farklı kültürlerle aralarında ortaya çıkan bazı teolojik sürtüşme ve tartışmalarda müslümanlar, kendi inanç ve düşüncelerini sistemli bir şekilde savunmak ve İslâm'ın üstünlü-

günü kanıtlamak zorundaydılar. Bu sebeplerden ötürü eski dünyanın ilim ve düşünce ürünlerini Arapça'ya çevirmenin gerekli olduğu ortaya çıktı. Bu amaçla VIII. yüzyıldan itibaren bazı kimselerin özel merakı ve İslâm halifelerinin şahsî teşebbüsleriyle tercüme faaliyeti başladı. Emevî prenslerinden Hâlid b. Yezîd (ö. 85/704 [?]) bu konuda ilk teşebbüste bulunarak İskenderiyeli birer rahip olan Staphon ile Marianos'a tıp, astronomi ve kimyaya dair Grekçe ve Koptça'dan bazı eserleri tercüme ettirdi. Emevî halifelerinden Mervân b. Hakem ve Ömer b. Abdülâzîz dönemlerinde tercüme edilen eserler toplumun ihtiyacı olan tıpla sınırlı kalırken Abbâsî Halifesi Mansûr bu hareketin alanını genişletti ve ona büyük bir ivme kazandırdı. Meselâ aslen İranlı olan kendi kâtabi Abdullah b. Mukaffa'a Aristo'nun *Organon* adlı mantık külliyyatının ilk üç kitabı ile Porphyrios'un (Furfuriyûs) *Eisagoge*'sini (*İsâgûcî*); İran tarih ve kültürüne ait *Pendnâme*, *Hudâyînâme* ile *Ke-lîle* ve *Dimne*'yi Farsça'dan Arapça'ya tercüme ettirdi. Yine bu dönemde Batlamyus'un *Sintaksis*'i *el-Mecisî*, Öklid'in *Elemento Geometricae*'si de *Uşûlü'l-hendese* adıyla tercüme edilmişti. Öte yandan Hintli bir seyyahın beraberrinde Bağdat'a getirdiği matematik ve astronomiyle ilgili iki kitabın da tercüme edilmesiyle müslümanlar Hint rakamlarıyla tanışmış oldu. Cündişâpûr tıp okulundan yetişen Buhtîşû' ve onun soyundan gelen bazı hekimler ise tıbbı dair eserleri tercüme ediyorlardı. Hârûnürreşîd döneminde de aynı hızla devam eden bu çalışmalar Halife Me'mûn tarafından Beytülhikme adıyla resmî bir kuruma kavuşturulmuştur (830). Mansûr döneminden beri Hizânetü'l-hikme adıyla anılan bu saray kütüphanesi zaman içinde ihtiyaca göre genişletilmişse de Me'mûn buraya yeni bir hüviyet kazandırmak amacıyla büyük paralar ayırmış, Bizans'a gönderdiği kültür elçileri ve özel kanallarla temin edilen kitaplarla zenginleştirilen Beytülhikme Ortaçağ'ın en büyük araştırma merkezi ve bir ilimler akademisi hüviyeti kazanmıştı. Kaynaklardan anlaşıldığına göre ilk dönemlerde bir tercüme bürosu ve bir kütüphane olarak kurulan bu yer, giderek fizikî ve fonksiyonel açıdan gelişip genişlemiş, özellikle felsefî ve müsbet ilimlerin araştırıldığı bir merkez ve bir eğitim kurumu haline gelmişti. İbnü'n-

Nedîm'in tesbitine göre burada Grekçe'den Süryânîce'ye, Süryânîce'den Arapça'ya veya doğrudan Grekçe'den Arapça'ya tercüme yapanların sayısı kırk yedi buluyordu. Farsça'dan çeviri yapanlar on altı, Sanskritçe'den çeviri yapanlar ise üç kişi idi. Ayrıca Nabatî dilinden tercüme yapanlar da vardı (*el-Fihrist*, s. 340-342). Yaklaşık 300 yıl süren bu tercüme faaliyeti sonunda seksen kadar âlim ve filozofun birçok eseri Arapça'ya çevrildi. Bu alandaki çalışmalar kısa zamanda ürünlerini vererek müslümanlar arasından büyük âlimler, filozoflar, kâşif ve mücütler yetiştirmiştir (bk. BEY-TÜLHİKME).

**Felsefî Akımlar. 1. Dehriyye.** İslâm düşünce ve kültürünün yabancı kültürlerle bu şekilde tanışmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak İslâm toplumunda fikrî birçok fraksiyon ve çeşitli felsefî ekoller ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, varlığın ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını ileri süren dehriyyedir. "Başlangıcı ve sonu olmayan zaman" anlamına gelen *dehr* kelimesine nisbetinden dolayı bu adla anılan dehriyye, materyalist ve ateist bir dünya görüşünü benimseyen felsefe akımının ismi olduğu gibi hangi ekolden olursa olsun genellikle İslâm toplumunda ortaya çıkan ilhâd hareketlerini de ifade etmektedir. Bu terim adını, "Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölümsüz ve yaşarız, bizi ancak zaman (*dehr*) helâk eder" (*el-Câsiye* 45/24) meâlindeki âyetten almıştır. Bu durum, İslâm öncesi Arap toplumunun bazı kesimleri arasında dehriyye anlamında ateist bir dünya görüşüne sahip olanların bulunduğunu göstermektedir.

VIII. yüzyıldan itibaren varlığını hissettiren bu akıma, daha çok içten içe Maniheizt inançları yaşatmak isteyen eski İran kültürüne bağlı entellektüeller (*kâtipler*), peygamberliği red konusunda Brahmanizm'in etkisinde kalan bazı çevrelerin Grek materyalizmine ilgi duyan tabiiler ve bilginler arasında rastlanmaktadır. İslâm düşünce tarihinde bu materyalist felsefe akımının temsilcisi olarak kabul edilen İbnü'r-Râvendî, *Kitâbü't-Tâc* ve *ez-Zümürü'd* adlı eserlerinde âlemin ezelliliğini ve maddî kâinatın ötesinde mânevî hiçbir varlığın bulunmadığını ileri sürmüştür; peygamberliği ve mucizeleri inkâr ederek aklın dışında başka rehberlere gerek bulunmadığını, ibadetlerin ise mânasız alışkanlık-

lardan başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. Kelâmcılar ve Meşşâî filozoflarca şiddetle eleştirilen bu inkârcı görüş, İslâm toplumunun dayandığı topyekün değerler sistemini reddettiği için bir gelecek kuramamıştır.

**2. Tabiatçılar.** Yine bu dönemde ortaya çıkan düşünce akımlarından biri de tabiat felsefesidir. Bu akımın gelişmesinde çok farklı bilim ve kültür çevrelerinin etkin olduğu gözlenmektedir. Her şeyden önce Kur'ân-ı Kerim pek çok âyette, Allah'ın kudret ve azametini anlatmak için kâinatın organik ve inorganik varlıklar üzerinde düşünmeyi, araştırmayı ve böylece varlığı daha derinden kavrayarak onun incelik ve özelliklerine vâkıf olmayı tavsiye etmektedir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/191; Yûnus 10/101; er-Rûm 30/50; et-Tânk 86/5; el-Gâşiye 88/17-20). Hz. Peygamber de hadislerinde varlık ve varlıkta meydana gelen olaylar üzerinde düşünmeyi öğütlemektedir. Şüphesiz inanan insanları düşünme ve araştırma yönünde hareket geçiren bu durum, kısa zamanda etkisini göstererek İslâm toplumunda tabiat ilimleri alanında geniş araştırmaların başlamasını sağlamıştı. Nitekim ünlü düşünür Câhiz'e *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserini kaleme alma fikrini ilham eden şey, Kur'ân-ı Kerim'de bazı sûrelerin siğir, bal arısı, karınca, örümcek ve fil gibi hayvan adlarıyla anılmasıydı. Ona göre astronomi ve onun dayandığı matematik alanındaki hızlı gelişmenin sebebi, "Güneşi ışıklı, ayı da parlak kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona (*aya*) birtakım menziller takdir eden O'dur" (Yûnus 10/5) meâlindeki âyettir (*Kitâbü'l-Hayevân*, I, 47). Hiç şüphesiz İslâm'da önemli bir ibadet olan namaz vakitlerinin tayininin, dinen kutsal sayılan mevsim ve günlerin tesbitinin de gelişmede rolü olduğu gibi günlük hayatı kolaylaştırma ve düzene koyma fikrinin de önemli payı vardır.

Bütün bunların yanı sıra Öklid, Batlamyus, Hipokrat ve Galen'den yapılan tercümelemlerin, Aristo'nun tabiat ilimleri alanına giren sekiz eserinin (*Kaya*, s. 128-132), Yeni Pisagorcu eserlerle Plutarkhos'a mal edilen ve Kustâ b. Lûkâ tarafından Arapça'ya çevrilen *el-Ârâ'ü't-tabî'iyye* adlı kitabın da bu felsefenin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur.

Hazırlayıcı mahiyetteki böyle bir ortamdan sonra tabiat alanının nasıl bir alan olduğunu, organik ve inorganik var-

lıklar arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu, yine tabii varlıklar arasında görülen sebep-sonuç ilişkisini belirleyen prensibin ne olduğunu araştıran, irdeleyen bir tabiat felsefesi akımı doğdu. Tabiatındaki her türlü oluşum, değişim ve gelişimi teorik düzeyde temellendirmeye çalışan bu kadro içindeki düşünürlerin başta tıp, kimya, astronomi ve matematik olmak üzere çeşitli pozitif bilim dallarında birer otorite olduklarında şüphe yoktur. Ancak literatürde sadece Câbir b. Hayyân ile Ebû Bekir er-Râzî'nin natüralist sistemlerinden söz edilmektedir. Bunlardan ilki İslâm kimyasının kurucusu olarak tanınır. Maddî kâinatın sınırlarla dolu olduğunu, bunu anlamının yolunun da kimyasal analizlerden geçtiğini savunan Câbir, ehil olmayanların istismarını önlemek için sistemini mistik, gizemli bir dille anlatmayı tercih etti. Câbir, maddenin temel yapısının "felsefe taşı"nın keşfiyle çözüleceğine inanıyordu ve bununla belki de atomu kastediyordu. Yazdığı yüzlerce eserden günümüze intikal edenlerin sayısı çok azdır. İkincisi ise Ortaçağ İslâm dünyasında yetişen en ünlü hekim, tabiat felsefesi akımının kurucusu ve en başarılı temsilcisi olarak bilinmektedir. Ontik varlığın meydana gelişini "beş ezeli ilke" (*el-kudemâü'l-hamse*) adını verdiği yaratıcı (Tanrı), nefis (*ruh*), heyûlâ (*madde*), halâ (*mekân*) ve *dehr* (*zaman*) kavramlarıyla açıklayan filozof, Aristo'nun tabiatındaki her türlü oluş ve bozuluşu (*kevn* ve *fesâd*) dört unsur ve onun sahip olduğu dört özellik (tabiat) açıklayan statik madde anlayışına karşılık maddenin kendi yapısı gereği dinamik olarak hareket etme gücüne sahip olduğunu ileri sürdü ve bu konudaki düşüncelerini *İnne li'l-cismi hareke min zâtihi ve inne'l-hareke ma'lûme* adlı eserinde temellendirmeye çalıştı. Eğer İslâm bilim ve düşünce tarihinde Aristo'nun görüşünü değil Râzî'nin atomizmini temel alan bir tabiat felsefesi benimsemiş olsaydı elbetteki bilimdeki gelişmeler çok farklı olacaktı. Bununla birlikte Râzî, yaratan bir Tanrı'nın varlığını kabul ettiği halde dine ve peygamberlere gerek olmadığını söyleyerek İslâm dünyasında deist görüşü savunan bir filozof olarak tanındı ve bu yüzden de gelenek kuramadı. Kaleme aldığı eserlerin sayısı 230'u bulduğu halde günümüze daha çok tıp, kimya ve ahlâkla ilgili olanlar gelebildi.

## FELSEFE

3. Meşşâîlik. İslâm düşünce tarihinde en geniş kadroya ve en yaygın etkiye sahip olan akım hiç şüphesiz Meşşâîlik'tir. Aristo doktrinini temel alan ve öncelikle Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi dünyaca ünlü filozoflar tarafından temsil edilen bu akımın kendi içinde de farklı fraksiyonlar oluşturacak kadar geniş ve zengin bir kadroya sahip olduğu gözlenmektedir. Ancak bunlar, Aristo'nun Arapça'ya çevrilen yirmi üç eserinin yanı sıra İskenderiye okuluna bağlı Yeni Eflâtuncu yorumcuların şerhlerini de tanımışlardır. Ayrıca Aristo ile bir ilişkisi bulunmadığı halde ona mal edilen bazı sahte eserlerin varlığı da söz konusuydu. Bunların en meşhuru, Yeni Eflâtunculuğun kurucusu olan Plotin'in *Enneades* adlı eserinin IV-VI. bölümlerinin Arapça'ya *Eşülûcyâ* veya *Kitâbü'r-Rubûbiyye* adıyla çevrilmiş olanıdır. Bu kitap, Aristo'nun teoloji alanındaki bir eseri olarak yaygın bir şöhrete sahipti (Kaya, s. 282-303). Bunlardan başka Arapça'ya çevrilen yedi eseriyle Eflâtun felsefesini de biliyorlardı. Bu sebeplerden ötürü -İbn Rüşd ayrı tutulacak olursa- İslâm felsefesinde hiçbir zaman saf Aristoculuk anlamında bir Meşşâîlik'ten söz etmek mümkün değildir. Kindî'den İbn Rüşd'e kadar yaklaşık 500 yıl devam eden bu süreçte, felsefe sistemleri arasında önemli farklar bulunsa da bu filozofların Meşşâîlik adıyla bir ekol oluşturmalarını sağlayan bazı ortak görüşlerinden söz edilebilir.

a) Meşşâî filozoflar felsefî doktrinlerini temellendirmede ve bilimsel araştırmalarında Aristo mantığını bir yöntem olarak kullanmışlar; onun sekiz kitaptan oluşan *Organon* adlı mantık külliyyatının her bölümünü şerh ve tefsir ederek, özet haline getirerek âdeta anlaşılacak bir mesele bırakmamışlardır. Ayrıca mantığın her bölümüyle ilgili bağımsız eserler kaleme alarak kendilerinin de birer mantıkçı olduklarını ortaya koymuşlardır. b) Bu filozoflar gerek ontik varlığın yorumunda gerekse öteki felsefî problemlerin çözümünde her şeyden çok akla öncelik tanıdıkları için rasyonalistler. Vahyi kabul etmekle birlikte akılla nas arasında bir çelişki söz konusu olduğunda akli tercih, nassı ise te'vil ederler. Teist felsefenin en başarılı örneğini veren bu filozofların en belirgin ortak özelliklerinden biri, dinle felsefeyi bir ortak paydada toplayarak akılla nakli (nassı) uzlaştırmaktır. c) Kindî ve İbn Rüşd hariç bunlar, dinî akidedeki

âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğu fikrine karşı kozmik varlığın meydana gelişini sudûr (emanation) teorisiyle açıklarlar veya iyimser bir yaklaşımla yaratmayı ezelde vuku bulan bir feyiz şeklinde yorumlarlar. d) Meşşâîler sınırlı-sonlu bir evren anlayışına sahiptir. Bu sebeple bütünüyle evrenin dolu olduğunu ve boşluğa yer olmadığını savunarak bu konudaki atomist görüşü reddederler. e) Bu filozoflar Aristo'dan gelen bir anlayışla, insanın sahip olduğu psikolojik aklın çalışmasını ontolojik bir değer olarak kabul edilen faal aklın etkisine bağlarlar. Böylece rasyonel bilginin irrasyonel bir kaynaktan geldiğini söyleyerek bu konuda sezgiciliğin kapısını aralamış olurlar. f) Felsefe tarihinde ilk defa Meşşâîler nübüvveti bir felsefe problemi olarak rasyonel açıdan temellendirmeye çalıştıkları için felsefeye yeni bir boyut kazandırmışlardır. Dolayısıyla onlara göre vahiy güvenilir bir bilgi kaynağıdır. g) Meşşâîler eski Doğu düşüncesini tanıyorlardı. Bunun yanı sıra tercüme kanalıyla Sokrat öncesi ve sonrasındaki antik Yunan'da ortaya çıkan çeşitli felsefe akımlarını tanıma imkânına da sahiptiler. İskenderiye okulu vasıtasıyla kendilerine intikal eden antik ve Helenistik düşünce ürünlerini adı geçen okulun yorumlarıyla birlikte tanıdıklarından felsefî doktrinleri yer yer eklektik unsurlar taşır. h) Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristo gibi ruhun bedenle birlikte ortaya çıktığını savunurken ölümden sonra ruhun varlığını devam ettirmesi hususunda ondan ayrılırlar. Çünkü ölümden sonra ruhun ne olacağı konusu Aristo felsefesinde pek belli değildir. i) Kindî, Ebû'l-Hasan el-Âmirî ve İbn Rüşd gibi filozoflar istisna edilecek olursa Meşşâîler âhiret hayatının ruhanî olduğuna inanırlar. k) Meşşâîler'in ahlâk felsefesinin temelini mutluluk anlayışı oluşturmaktadır. Bundan dolayı hayata ve olaylara bakışlarında iyimserdirler. Onlara göre genel varlık planında hâkim olan değer iyiliktir, kötülük ise cüzî ve ârzîdir. l) Terminoloji, metot ve sistem olarak Aristo'yu temel alan Meşşâîler, özellikle metafiziğin ana meselelerinden olan ilâhiyyât, nübüvvet ve meâd (eskatoloji) konularında büsbütün ondan ayrılmışlardır.

İslâm dünyasında Meşşâîliğin etkisi, XIII. yüzyıldan itibaren kelâmcıların leh ve aleyhteki görüşleriyle birlikte onların eserlerinde, özellikle Gazzâlî'nin Meşşâîler'i eleştirdiği *Tehâfütü'l-felâsife* adlı

ünlü eseriyle buna karşı Meşşâîliği savunan İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde ve XV. yüzyılda Fâtiş Sultan Mehmed'in isteği üzerine "tehâfüt" tartışmalarını yeniden gündeme getiren Hocazâde Muslihuddin Efendi ile Alâeddin Ali et-Tûsî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'leri (Tûsî'nin eseri *ez-Zahîre [ez-Zuhr]* adıyla da anılır) ve XVI. yüzyılda Hocazâde'nin eserine bir hâşiye yazan İbn Kemal'in çalışmasıyla devam etmiştir. Ayrıca İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*' ve *en-Necât* adlı eserleri kanalıyla da İslâm ulemâsı her dönemde Meşşâî felsefeyle olan ilişkilerini sürdürmüştür.

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

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

İlimleri matematik, fizik ve metafizik şeklinde üç ana grupta ele alan İhvân-ı Safâ, kendi dönemlerindeki bütün ilimleri kolay bir üslûpla vulgarize ederken

gnostik mülâhazaları daima ön planda tutmuştur. Bununla birlikte harf ve sayılar sembolizmini kullanarak bilgiye bir derinlik veya sihrî birtakım anlamlar yüklemek onların her zaman başvurdukları bir yöntemdir. Matematikte Bâtinlik'ten gelen bir anlayışla sayılar mistisizmine varan Yeni Pisagorculuk hâkimken mantıkta Aristocu'durlar. Ontik varlığın meydana gelişi Fârâbî'de olduğu gibi sudûr teorisiyle açıklanır. Burada da Allah ile maddî kâinat arasında faal akıl aracılık görevi üstlenmiştir. Bundan dolayı ay altı âlemiyle ay üstü âlemi arasında hareketli hiyerarşik bir sistem mevcuttur.

İhvân-ı Safâ'nın tabiat felsefesi de sistemlerinin bütününde görülen eklektisizmi yansıtmakla birlikte genellikle Aristo'nun tabiat ilimleri alanındaki eserlerinin temel alındığı müşahede edilmektedir. Ahlâk felsefeleri ise nefis tezkiye ve terbiyesini esas alan mistik karakterli bir ahlâk anlayışından ibarettir.

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

5. İsrâkîlik. XII. yüzyılın sonlarına doğru İslâm düşünce tarihinde Meşşâilîğe karşı İsrâkîlik adıyla yeni bir felsefe akımının doğduğu görülmektedir. "Maktûl" lakabıyla tanınan Şehâbeddin Yahyâ es-Sühreverdî, gerçek bilgiye ancak mistik tecrübe yöntemiyle ulaşılacağını, bu konuda mantikî kanıtlama ve çıkarımların geçersiz olduğunu savunuyordu.

Sühreverdî'nin eserleri incelendiğinde görüldü ki Meşşâî filozofların Aristo ile olan ilişkileri ne ise İsrâkî filozofunun Ef-lâtun felsefesiyle ilişkisi de aynı düzeydedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın eş-Şifâ<sup>2</sup> adlı eserinin sonunda yer alan ve onun tasavvufî eğilimlerini yansıtan "Maķâmâtü'l-ârifin" bölümü ile İbn Tufeyl'in aynı mahiyetteki düşüncelerini içeren ve alegorik bir tarzda kaleme alınan *Hay b. Yakzân* adlı eseri de Sühreverdî'nin kaynakları arasında sayılmaktadır. Bu konuda eski İran hikmetiyle (irfan) Hermetik gnostisizmin de bu felsefenin şekillenmesinde pay sahibi olduğu göz ardı edilmemelidir.

Filozofun temel eseri sayılan *Hikmetü'l-İsrâkî*'ta rasyonel bilgi kanalıyla ger-

çeğe ulaşmanın imkânsızlığı savunulmakta, insanın ancak derunî tecrübe ve mü-kâsefe yoluyla iç aydınlığına (İsrâk) ereceği, nihayet giderek artan bir ilâhî feyiz ve ilham sayesinde aracılar olmadan gerçekle yüzyüze gelinebileceği anlatılmaktadır. Hatta Sühreverdî, uzun zaman uğraştığı halde bir türlü çözemediği bilgi problemini gece uyukladığı bir sırada imdadına yetişen Aristo'nun yardımıyla çözer. Grek filozofu ona, çözümü objektif varlıklarda değil kendi sübjektif dünyasında aramasını yani özüne dönmesini tavsiye eder. Ayrıca İslâm filozofu olarak bilinenlerden hiçbirinin hakikat bilgisine (zuhurî bilgi) ulaşamadığını, bunu ancak Bâyezîd-i Bistâmî ve Sehl et-Tüsterî gibi mutasavvıfların başardığını, gerçek anlamda hakîm ve filozofun da bunlar olduğunu Aristo'ya söyler (*Kitâbü't-Telvîhât*, I, 70-74). Böylece Sühreverdî, kendi İsrâkî fikirlerini sistemini eleştirdiği ve rasyonalist bir filozof olan Aristo'ya tasdik ettirirken ortaya çıkan çelişkiyi görmezlikten gelir. Zira bu noktada onun için önemli olan felsefeyle tasavvufu özleştirmek veya gerçek felsefenin derunî sezgiye ve teemmüle dayanan tasavvuf olduğunu vurgulamaktır.

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

Nur nazariyesini temel alan İsrâkîliğin felsefesiyle olan ilişkisi tasavvufun kelâmla olan yakınlığı gibidir. Daha doğrusu o, geleneksel ve akademik felsefeye biraz uzak düştüğünden "teosofî" olarak telakkî edilmektedir.

İsrâkîlik mistik zevk ve duyguları esas aldığı için Şark'ın ruhuna uygun düşmekteydi. Bu sebeple başta İran ve Hindistan olmak üzere İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde varlığını bugüne kadar sürdürmüştür. Sühreverdî'nin ölümünden sonra onun fikirleri Şehrezûrî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Celâleddin ed-Devvânî ve Molla Sadrâ tarafından devam ettirilmiştir. Özellikle Molla Sadrâ, ansik-

lopedik mahiyetteki *el-Esfârü'l-erba'a* adlı eserinde yer yer üstadını da eleştirerek bu akıma yeni bir yön ve dinamizm kazandırmıştır.

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

Burada şu hususu önemle belirtmek gerekir ki XIII-XX. yüzyıllar arasında felsefeye bir arada yürütülen kelâm, esas itibarıyla Eş'arî-Mâtürîdî bir çizgi takip ediyorsa da Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesi, aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan Sadreddin Konevî, Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Molla Lutfî ve İbn Kemal gibi ünlü müderrisler kanalıyla Osmanlı ilim ve kültür muhitinde yaygın haldeydi. Öte yandan eserleri uzun yıllar boyunca medreselerde okutulan ve İsrâkî eğilimler taşıyan Celâleddin ed-Devvânî gibi müellifler vasıtasıyla da İsrâkîlik aynı çevrelerce yakından tanınıyor, bu felsefeye yeni boyutlar katarak geliştiren Sadreddin eş-Şîrâzî ve talebeleri sayesinde ise İran'da en hâkim düşünce olarak varlığını devam ettiriyordu. Bundan dolayı felsefe ve kelâmın kısmen İsrâkî-tasavvufî motifler taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. XIX. yüzyılın sonlarına yaklaşırken İslâm düşün-

cesi böyle bir genel görünüm arz etmek-  
teydi.

**Felsefeye Karşı Tavrın Sebepleri.** On dört asırdan beri İslâm dünyasında felsefenin çeşitli akımlar halinde varlığını şu veya bu şekilde sürdürmesine, din ve bilimle iç içe yaşamasına rağmen İslâm toplumunda önemli bir kesim ona karşı çekimser davranmış veya olumsuz tavır koymuştur. Şüphesiz bunda dinî olduğu kadar siyasi, kültürel ve psikolojik sebeplerin de önemli rolü vardır. Bunların başlıcalarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Her şeyden önce felsefenin politeist Yunan toplumunda ortaya çıkması ve bu toplumun dünya görüşünü, değerler sistemini yansıtmış bulunması. b) VIII. yüzyıldan itibaren Grekçe ve Süryânîce'den Arapça'ya yapılan tercüme işinde görev alan mütercimlerden bir kısmının putperest Sâbiiler'den, bir kısmının da hıristiyanlardan olması. c) İslâm toplumunda felsefî spekülasyonların başladığı tarihten itibaren Bâtınîler ve İsmâîlîler'in Sünnî İslâm'a karşı felsefeyi bir silâh olarak kullanmaları, İh-vân-ı Safâ akımının dinle felsefeyi uzlaştıran felsefî bir din ortaya koymaya çalışması. d) İslâm dünyasında tıp, astronomi, matematik ve tabiat ilimleri alanında araştırma yapan ve tabiiyyûn (nâtüralistler) diye adlandırılan filozoflardan bir kısmının teist olmasına karşılık önemli bir kesimin deist veya ateist dünya görüşüne sahip bulunması. e) Âlemin zaman bakımından ezelliğini, âhiret hayatının ruhanîliğini ve küllîler Allah'ın bilgisi kapsamında olduğu halde cüzîlerin onun bilgisine konu olmadığını savunan bazı Meşşâî filozofların bu görüşlerinin açıkça dinî naslarla çelişir olması. f) Genellikle tıp, astronomi, matematik vb. ilim dallarında birer otorite sayılan İslâm filozoflarının felsefî teorileri de ilmî birer hakikat gibi savunmaları. g) İslâm ilim, kültür ve medeniyetinin gelişip kurumlaşması aşamasında gereğinden fazla yabancı kültürlerle açılmanın bir kültür krizine yol açacağı endişesi. h) Genellikle filozofların özel hayatlarında dinî emir ve yasaklara karşı yeterince duyarlı davranmamaları.

İslâm toplumunda başta hadis ve ke-lâm âlimleri olmak üzere muhafazakâr çevreler felsefeyi eleştirirken hedefleri materyalist-ateist felsefe ile (dehriyye-ilhâd) teorik felsefenin (nazarî hikmet) dinle çelişen bazı problemlerdir. Buna kar-

şılık filozofların pratik felsefe (amelî hikmet), yani ahlâk ve siyaset alanlarında ortaya koyduğu görüşler genellikle bütün çevreler tarafından kabul görmüştür. Meselâ Eflâtun'un ahlâk felsefesinde faziletin temeli sayılan hikmet, şecaat, iffet ve adalet kavramlarının Gaz-zâlî başta olmak üzere Sünnî çizgiyi takip eden bütün ahlâkçıların eserlerinde yer aldığı görülmektedir. Öte yandan Aristo'nun ahlâk felsefesinde önemli bir ilke olan "altın orta", yani bir davranışın ahlâkî olabilmesi için onun "ifrat ve tefrit" denen iki aşırı ucun tam ortasında yer almasının gerekli olduğu şeklindeki görüşü, İslâm'ın bu konuda ortaya koyduğu ahlâk anlayışıyla tam bir uygunluk gösterdiği için benimsenmiştir. Bu konuda bir başka örnek de Fârâbî'nin devlet felsefesiyle ilgili ütöpik görüşlerinin hiçbir zaman ciddi bir eleştiri konusu olmamasıdır.

İslâm dünyasında başlangıçtan beri felsefeye yöneltilen eleştiriler, her şeyden önce onu dine karşı bir silâh olarak kullanmak isteyen materyalist-ateist çevrelerden ve teorik felsefenin alanına giren bazı problemlerin dinî akıdeyle bağdaşmamasından kaynaklanmaktadır. Buna karşılık varlığı daha derinden kavramak için yapılan her türlü çalışma, irdeleme, yorumlama ve temellendirme anlamındaki hikmet ve ilim şeklinde telakki edilen felsefe her zaman ve her dönemde İslâm toplumundan takdir ve teşvik görmüştür.

**İslâm Felsefesinin Batı'ya, Tesirleri.** Ortaçağ Avrupası bir yandan Haçlı seferleri, öte yandan 250 yıl süren Sicilya ve 700 yıl devam eden Endülüs İslâm devletleri kanalıyla İslâm medeniyetini tanıma imkânına kavuştuktan sonra bu medeniyetin temelini oluşturan bilim ve felsefeye karşı şiddetli bir iştihak duyuyordu. Bu amaçla İslâm bilim ve felsefesinin klasik dönemine (VIII-XIII.) ait literatürün önemli bir kısmı X. yüzyıldan itibaren Sicilya ve Endülüs yoluyla Batı'ya intikal etmeye başladı. Rahiplerin öncülüğünde Leon, Reims, Chartres ve Paris gibi ünlü katedral okullarında başlayan bu hareket gelişerek devam etmiş, söz konusu okullar XIII. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlayan Batı üniversitelerinin çekirdeğini oluşturmuştur. Özellikle üç yıl Endülüs'te kalarak İslâm ilim, düşünce ve eğitim kurumlarını yakından tanıma imkânını bulan Gerbert, II. Sylverstre adıyla papa olunca âdeta

Latin dünyasının kaderi değişti. Papanın teşvik ve desteğiyle İtalya ve Güney Fransa başta olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinden çok sayıda öğrenci felsefe, tıp, matematik ve astronomi tahsili görmek üzere Endülüs'e gidiyordu. O günün Avrupa'sında son derece orijinal sayılan bilgilerle donanmış olan bu öğrenciler, ülkelerine ileride kurulacak üniversiteler için birer profesör adayı olarak dönüyorlardı (Hitti, s. 672-675).

Şüphesiz Batı'nın uyanışını sağlayan en önemli etken Arapça'dan yapılan tercümelemdir. Müslümanlarla bir arada yaşayan yahudiler, İbrânîce'den başka Arapça ve Latince de bildiklerinden İslâm ilim ve düşünce ürünlerinin Batı'ya intikalinde bir katalizör vazifesi görmüşlerdir. Bazan Arapça metinler önce İbrânîce'ye, oradan da Latince'ye, bazan da doğrudan Latince'ye çevriliyordu. Tercümesi başarılı bulunmayan eser zaman içinde yeniden tercüme ediliyor ve bu sebeple aynı eserin birden fazla çevirisine rastlamak mümkün oluyordu. 200 yıl devam eden bu faaliyette Tuleytula (Toledo), Kurtuba (Cordova), Palermo, Paris, Napoli, Bolonya ve Padua gibi şehirlerde tercüme okulları veya tercüme merkezleri kurulmuştu. Bunlardan Tuleytula ile Palermo'dakiler en büyük ve en verimli iki okuldu. Özellikle Tuleytula 1085 yılında Kastilya Kralı VI. Alfonso tarafından alındıktan sonra burada Arapça'dan İbrânîce'ye veya Katalanca'ya, ardından da Latince'ye çeviri yapan mütercimler ve onların tercümelerini gözden geçirip düzelten redaktörlerden oluşmuş geniş bir kadro çalışmaktaydı. Meselâ Dominik Gundisalvi, yahudi asıllı İbrâhim b. Dâvûd, Alman rahip Hermann ve İtalya'nın Cremone şehriden olan Gerard bunların en ünlüleri idi. Özellikle Gerard doksan kadar eser tercüme etmiştir.

Sicilya'nın başşehri olan Palermo'da felsefenin yanı sıra daha çok tıp alanındaki eserlerin tercüme edildiği bir okul bulunuyordu. Sicilya 1091'de Normanlar'ın eline geçince yönetim şekli ve Arapça'nın resmî dil olarak kullanımı uzun süre devam ettirildi. Burada Afrikalı Kostantin yetmiş kadar eserin tercümesini gerçekleştirirken İngiliz asıllı Adelard of Bath ile Michael Scot da çeşitli alanlarda tercümeler yapıyorlardı. Sicilya 1194'te Alman Staufen hânedanının eline geçtikten sonra II. Friedrich zamanında (1212-1250) tercüme hareketi Batı'

da altın çağını yaşıyordu. Arapça bilen ve İslâm kültürüne hayran olan kral, ölümünün üstünden kısa bir zaman geçmiş bulunan İbn Rüşd'ün eserlerini temin ederek Latince'ye çevirtmişti. Ayrıca Endülüs, Mısır, Şam ve Irak bölgelerinde hüküm süren emirlere, felsefî sorular içeren mektuplar göndererek İslâm düşünürlerinin bunlara cevap vermesini rica etmişti. Bugün o cevaplardan sadece, Endülüslü düşünür İbn Seb'in'in *el-Mesâ'ilü's-Şıkkiliyye* adlı eseri elde mevcuttur. Böylece Ortaçağ Avrupası İslâm filozoflarını tanıdıktan yarım asır sonra Aristo'yu tanımış, daha doğrusu Grek filozofunu önce İslâm filozoflarının şerhleri kanalıyla öğrenmişti. Zira XII. yüzyıl sona ererken skolastikler Aristo'nun sadece birkaç mantık kitabıyla tanışmışlardı.

Batı'yı 500 yıllık uykusundan uyandıran bu olumlu gelişmelerin ilim ahlâkı açısından bir de olumsuz yanı vardı. Şöyle ki, bir kısım mütercim ve yazarlar İslâm bilginlerinin eserlerinden yaptıkları özetlere veya seçmelere kendi imzalarını koyuyor ve eserin gerçek müellifinden söz etmiyorlardı. Bugün çağdaş ilim tarihçilerinin kanıtlarıyla ortaya çıkardığı bu tür intihal olaylarına, ahlâkî zaafın yanında Doğu karşısında duyulan kompleksin veya dinî otoritenin tepkisinin de sebep olduğu düşünülmektedir. Bu durum giderek öyle bir hal almıştır ki XVI. yüzyıldan sonra gelen Batılı yazarlar asırlarca faydalandıkları İslâm bilgin ve düşünürlerinin eserlerine en basit bir göndermede dahi bulunmamışlardır.

İslâm filozoflarına ait eserlerin Latince ve İbrânice'ye yapılan tercümelerinin tam listesi bugüne kadar çıkarılmış değildir. Bilindiği kadarıyla Ya'küb b. İshak el-Kindî'nin *Risâle fi'l-'aql*, *Risâle fi mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ*, *Risâle fi'l-cevâhiri'l-hamse* ve *Risâle fi'l-burhâni'l-mantıkî* adlı eserleri çevrilmiştir. Fârâbî'nin ilimlerin tasnifini konu alan *İhşâ'ü'l-'ulûm*'u ilk defa Gundissalinus, daha sonra Cremoneli Gerard ve üçüncü olarak gerçekleştirilen tercüme de Avendauth'a mal edilerek yayımlanmıştır. Filozofun bilim ve metot anlayışını sergileyen bu eser, gerek İslâm gerekse skolastik filozoflar üzerinde derin izler bırakmıştır. Onun, bilgi teorisini temellendirmek üzere kaleme aldığı *Me'âni'l-'aql*, mutluluk ahlâkını konu alan *et-Tenbih 'ala sebîlî's-sa'âde* ve *Kitâbü'l-Hıta'be*'si de Latince'ye çevrilmiştir. Bu konuda İbn Sînâ Fârâbî'den

daha şanslı gözükmektedir. Zira onun ünlü eseri *eş-Şifâ*'in tabiiyyât (fizik), ilâhiyyât (metafizik) ve nefis (psikoloji) bölümlerinin tamamı Latince'ye çevrilmişti. Ayrıca mantık bölümünden iki kitap ile *en-Necât*, *el-İşârât ve't-tenbihât*'tan yapılan seçmeler ve bazı küçük risâleleri de tercüme edilmişti. Endülüslü filozoflardan İbn Bâcce'nin *Risâletü'l-ittisâl*'i o dönemde tercüme edilirken İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakẓân*'ı XVII. yüzyılı beklemek durumundaydı (İbrâhim Medkûr, II, 169-170).

İbn Rüşd'e gelince, dine ve edebiyata ait olanların dışındaki felsefî ve ilmî eserlerinin tamamına yakını Latince'ye, önemli bir kısmı da İbrânice'ye çevrilmiştir. Batılılar'ın Averroes adıyla tanıdıkları bu filozof aynı zamanda Aristo şârihi olarak da ün yapmıştır. Çünkü İbn Rüşd Aristo külliyyatının hepsini şerhetmiş, bunlardan temel sayılan beş tanesinin üzerine de büyük, orta ve küçük şeklinde üç tip şerh yazmıştı. Bunlar *Fizika*, *Metafizika*, *De Anima*, *De Caelo* ve *Analitica Posteriora*'dır. Eflâtun'un *Devlet* diyalogu ile Porphyrios'un *Eisagoge*'si (*İsâgûcî*) dahil otuz sekizi bulan bu şerhler XIII ve XVI. yüzyıllarda iki defa Latince'ye çevrilmişti. Ayrıca din-felsefe ilişkileri konusunda Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine reddiyeler olarak kaleme aldığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* de XIV. yüzyılda doğrudan Arapça'dan Latince ve İbrânice'ye ayrı ayrı tercüme edilmişti. İbn Rüşd külliyyatının büyük bir kısmı İbrânice'ye çevrildiğinden yahudi felsefesi önemli ölçüde İbn Rüşd damgasını taşımaktadır (Renan, I, 191 vd.; İbrâhim Medkûr, II, 172-173).

Bu arada İslâm Meşşâileri'nin ve özellikle İbn Sînâ'nın mantık, fizik, metafizik, psikoloji alanlarındaki görüşlerinin başarılı bir özeti sayılan Gazzâlî'nin *Ma-kâşidü'l-felâsife* adlı eseri de Gundissalinus tarafından Latince'ye çevrilmiştir. Fakat kitabın önsözü tercüme edilmediğinden onun Aristo ve Meşşâiler'e yönelttiği şiddetli eleştirilerden skolastikler haberdar olmadı; bu yüzden Gazzâlî Latin dünyasında Aristocu olarak tanındı. Her ne kadar sonradan önsözüyle birlikte yeniden çevrildiyse de bu metin herkesin eline geçmediği için onun hakkındaki yanlış kanaat devam etti. Bu eserin İbrânice'ye üç ayrı tercümesiyle üzerine yapılan yedi şerhinin bulunduğu bilinmektedir. Tarih boyunca felsefeye yöneltilen en şiddetli eleştirileri içeren Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı

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

Felsefeden başka birçok İslâm âliminin Latince'ye çevrilen matematik, astronomi, kimya ve tıp alanındaki eserleri de dikkate alınacak olursa, Rönesans'ın hazırlanmasında Batı'nın İslâm bilim ve felsefesine neleri borçlu olduğu daha iyi anlaşılır. Nitekim XIII. yüzyıl Avrupa'sında İbn Sînâcılık (Avicenneism) ve İbn Rüşdcülük (Averroism) adıyla yaygın iki felsefî akım bulunmaktaydı. Önde gelen her düşünürün bu akımlardan biriyle veya her ikisiyle yakın ilişkisi vardır. Meselâ Siger de Brabant aşırı bir İbn Rüşdçü olarak tanınırken Roger Bacon İbn Sînâcı'dır. Öte yandan Albertus Magnus'u okuyan birinin, "İbn Sînâ'yı mı okuyorum" diye tereddüte kapılması mümkündür (İbrâhim Medkûr, II, 178). St. Thomas ise İbn Sînâ'dan ziyade eleştirdiği İbn Rüşd'ü âdeta adım adım takip etmektedir. Eğer Thomas, filozofun din-felsefe ilişkilerini konu alan *Faşlü'l-mağâl* ve *Menâhicü'l-edille* adlı Latince'ye çevrilmeyen eserlerini tanıma imkânını bulmuş olsaydı bu tür haksız eleştirilerde bulunmazdı. Bir başka ifadeyle İbn Sînâcılık Eflâtun, Yeni Eflâtunculuk ve Sn. Augustin'in etkisinde gelişen mistik eğilimli Fransisken'tarikatı mensupları arasında yayılırken İbn Rüşdcülük Paris Üniversitesi muhitince savunuluyordu. Bazı problemlere yönelttikleri eleştirilere rağmen Dominiken tarikatı bu felsefeden fazlasıyla yararlanmıştı (Renan, I, 279 vd.).

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

Modern Dönemde İslâm Düşüncesi. İslâm coğrafyasının önemli bir kısmı Batılı sömürgecilerin hegemonyası altında bulunduğu, müslümanların düşünce, bi-

lim ve teknoloji alanında bir varlık gösteremediği sırada Cemâleddîn-i Efgânî modernist görüşleriyle ortaya çıkarak bu topluma yeni bir dinamizm kazandırmak istemiştir. Doğu ve Batı toplumlarının güç ve zaaf noktalarını çok iyi tesbit eden düşünür, felsefi veya siyasî bir doktrine sahip değilse de bir yandan sömürgecilğe karşı çıkarak İslâm birliğini (panislâmizm) savunmuş, bir yandan da XIX. yüzyıl natüralizm ve materyalizminin yol açtığı tahribatı önlemek için *er-Red 'ale'd-dehriyyîn* adlı eserini kaleme almıştır. Onun, en önemli öğrencisi ve dostu olan Muhammed Abduh ile birlikte yayımladıkları *el-'Urvetü'l-vüşkâ* dergisinde savunduğu bağımsızlık, özgürlük ve insan haklarıyla ilgili görüşleri İslâm toplumunda dalga dalga yayılarak bu toplumun siyasî, içtimai ve kültürel açıdan yeniden yapılanma ve çağrı yakalama yönünde bilinçlenmesine önemli katkıda bulunmuştur.

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

Yine bu dönemde Hint yarımadasında modernist görüşleriyle tanınan Seyyid Ahmed Han, Emîr Ali ve Muhammed İkbâl, İslâm toplumunun geri kalmışlık çemberini kırmak ve ona yeni bir dinamizm kazandırmak için dinî, felsefi, içtimai ve siyasî alanlarda ürettikleri projelerle dikkat çektiler. Bunlardan ilki, geleneksel İslâmî eğitimin yanı sıra Batı kültürüne de vâkıftı. İngiliz sömürge siyasetinin etkisinde kalarak İslâm ile Hıristiyanlık arasında bir tür yakınlaşma sağlamak amacıyla yola çıktı ve bu iki dinin temel esprisinin tabii bir ahlâk nizamını öngörmeleri olduğunu iddia etti. Ona göre dinî hakikatin geçerliliği aklın normlarına uygunluğu ile ölçülür. Bundan dolayı, yazdığı Kur'an tefsirinde mücizeleri natüralist açıdan yorumlamaya çalıştı ve savunduğu tabii ahlâka aykırı bulduğu için cihadı reddetti. Onun bu tavrı, Hindistan'da İngiliz sömürge yö-

netiminin emelleri doğrultusunda hareket ettiği yolunda şüpheler doğurdu. Seyyid Ahmed Han'ın bu aşırı, reformist düşünceleri Güney Doğu Asya'da "neyçiriyye" (natüralizm) adıyla tanındı.

Başlangıçta Ahmed Han'ın liberalist görüşlerine ilgi duyan Emîr Ali İslâmî düşünceye bağlılık bakımından ondan çok ileridedir. Emîr Ali, insanlığın ahlâkî ve mânevî kemali için Hz. Peygamber'in en güzel örnek olduğunu söylüyor ve Batı biliminin temellerinin İslâm'da bulunduğunu savunuyordu. Emîr Ali ictihad ilkesine işlerlik kazandırılarak müslümanların kendi dinî, hukukî ve içtimai problemlerini rahatlıkla çözebileceklerini ısrarla vurguluyordu. İslâm'ın öngördüğü doğru düşünme, doğru söyleme, doğru yapma, dürüstçe yaşama, bütün insanlığı kucaklayan adalet ve eşitlik, karşılıksız sevgi ve saygı gibi evrensel ilkeler toplumun kalkınma ve ilerlemesinin temel dinamikleridir. Esasen modernizm de insanlığı bundan farklı bir şey vaad etmemektedir. Diğer dinlere nisbetle İslâm'ın safiyet ve evrenselliğini her vesileyle vurgulayan Emîr Ali'nin İslâm'a bakışı ve tarihi yorumlayışı o günün müslüman entellektüelleri arasında çok geniş ilgi uyandırmıştır.

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

*Teşkil-i Cedid-i İlâhiyyât-ı İslâmiyye* adlı eserinde varlık üzerinde düşün-

me ve araştırmayı emreden, onu daha derinden kavrayıp anlamayı öğütleyen Kur'anî düşünceyle felsefenin bağdaşık uzlaşacağını savundu. Ancak Grek menseli felsefenin amacı orantı ve estetik olduğu halde İslâm düşüncesinin gayesi sonsuza ulaşmak ve ebedî hazzı onda tatmaktır. Din, felsefe, hukuk, tasavvuf ve topyekûn medeniyet unsurlarıyla İslâm'ı Batı karşısında savunan ve onunla çetin bir hesaplaşmaya giren İkbâl'in XX. yüzyıl İslâm toplumunun bilinçlenmesinde çok olumlu etkisi olmuştur.

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

XX. yüzyıla Batı'nın ağır siyasî, iktisadî ve kültürel hegemonyası altında giren İslâm toplumlarındaki fikir adamlarının Batı düşüncesi karşısındaki tavrını ona karşı çıkanlar, onu kabul edenler ve seçmecilikten (eklektisizm) yana olanlar şeklinde üç grupta değerlendirmek mümkündür. İlk grubu teşkil edenler, Batı'nın İslâm düşünce ve medeniyetini küçümseyen, görmezlikten gelen ve hatta bazan karalayan olumsuz tavrı karşısında İslâm felsefesini yeniden canlandırmak, orijinalitesini göstermek ve onun İslâm kültürünün ayrılmaz bir parçası olduğu gerçeğini ortaya koymak istiyorlardı. Bunlar bir yandan, İslâm felsefesi denen olayın eski Yunan felsefesi metinleri üzerine yazılmış şerhlerden ibaret olduğunu, dolayısıyla orijinaliteden yoksun bulunduğunu iddia eden bir kısım oryantalistlere cevap vermek, Öte yandan felsefeyi bid'at sayan bazı ulemâya karşı onu savunmak durumundaydılar. Bu akımın başında Ezher eski şeyhlerinden Mustafa Abdürrâzık bulunmaktadır. Mustafa Abdürrâzık, bu doğrultudaki görüşlerini temellendirmek üzere kaleme aldığı *Temhîd li-târîhi'l-felsefetü'l-İslâmiyye* adlı eserinde ortaya koymuş, bu konuda aleyhteki fikirlerin yanlış yöntem kullanılmaktan ve İslâm felsefesinin özünü kavrayamaktan ileri geldiğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre tarih metodu kullanıldığı takdirde, henüz Yunan felsefesiyle temasa geçmeden önce rasyonel İslâm felsefesinin kelâm ve fıkıh usulü şeklinde kurulmuş olduğu görülecek ve bilinenden bilinmeyene gitmek suretiyle metodik akıl yürütmenin başlangıçtan beri İslâm'da mevcut olduğu anlaşıl-



caktır. Talebesi Ali Sâmî en-Neşşâr onun bu görüşlerini geliştirdiyse de gerçek İslâm felsefesinin sadece kelâm ve fıkıh usulünden ibaret olduğunu iddia etmekle hocasından ayrılarak koyu bir Selefçi tavır benimsemiştir. Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm ve Menâhicü'l-bahş 'inde müfekkiri'l-İslâm adlı eserlerinde Ali Sâmî, İslâm toplumunun sahip olduğu zengin düşünce ve bilim mirasıyla kendisine yeterli olduğunu, bu sebeple ne geçmişte ne de gelecekte Yunan kaynaklı felsefeye ihtiyacı bulunmadığını savunmaktadır. Daha mutedil sayılan Mustafa Abdürrâzık'ın görüşleri, bugün özellikle Arap âlemindeki felsefe araştırmalarında bir ekol şeklinde devam etmektedir.

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

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

Üçüncü kategoride yer alan seçmecilere gelince, bunlar kendi düşünce ve kültür değerleriyle felsefî veya modernist düşünce akımları arasında tesbit ettikleri benzerlik ya da paralellikten yola çıkarak yeni bir sistem kurmayı yahut yeni bir yorum getirmeyi amaçlayan-

lardır. Meselâ aynı zamanda bir felsefe tarihçisi olan Yûsuf Kerem, *el-'Akl ve'l-vücûd* adlı eserinde Aristo ve İslâm Mesşâfleri'nden aldığı kavramlarla yeni bir bilgi teorisi, *eş-Tabî'a ve mâ ba'de't-tabî'a*'da ise fizik ve metafizik hakkındaki düşüncelerini temellendirmeye çalışır. Muhammed Azîz el-Habâbî'nin yeni bir kelâm ilmi geliştirmek amacıyla kaleme aldığı *eş-Şahşâniyyetü'l-İslâmiyye*'sinde Kant başta olmak üzere Yeniçağ filozoflarından motiflere rastlamak mümkündür. Geleneksel anlayışla modernist telakkiler karşısında Kur'an ve Sünnet'i yeniden yorumlamak gerektiği düşüncesiyle yola çıkan ve bu doğrultuda kaleme aldığı eserler İslâm dünyasında çeşitli yankılara sebep olan Fazlurrahman da bu kategoride değerlendirilebilir. Bugünü geçmişin ışığında okumak gerektiği ilkesinden hareket ederek ortaya koyduğu *Mine'l-'ağide ile's-şevre* adlı hacimli eserinde Hasan Haneffî de yer yer eklektisizme başvurmuştur. Düşünce tarihiyle olduğu kadar bilim ve kültür tarihiyle de yakından ilgilenen, çalışmalarında İsrâkî-tasavvufî eğilimleri ağır basan Seyyid Hüseyin Nasr'ı da bu grupta değerlendirmek mümkündür.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Kindî, *Felsefi Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s. 4-5, 66-68, 113-114; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 47; Ebû Bekir er-Râzî, *es-Stretü'l-felsefiyye* (nşr. P. Kraus, *Resâ'il felsefiyye* içinde), Kahire 1939 — Beyrut 1402/1982, s. 108; Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüve* (nşr. Salâh es-Sâvî — Gulâm Rızâ A'vânî), Tahran 1397/1977, s. 12-13; Fârâbî, *Risâle fî mâ yenbağî en yükaddeme kâble ta'allümü'l-felsefe* (el-Mecmû' içinde), Kahire 1325/1907, s. 62; a.mlf., *el-Cem' beyne re'ye'yi'l-hakîmeyn* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1968, s. 103-104; Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabü Şivânî'l-hikme* (nşr. D. M. Dunlop), New York, ts., s. 5; Ebû'l-Hasan el-Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed* (nşr. E. K. Rowson), Beyrut 1979, s. 70; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 339-341; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'âne* (nşr. Ahmed Emîn — Ahmed ez-Zeyn), Kahire 1939, II, 4-5; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, I, 297, 427, 428; II, 10, 19-20, 450; III, 30, 143, 355, 371; Gazzâlî, *el-Münkuz mine'd-dalâl*, Beyrut 1408/1987; a.mlf., *Fayşalü't-tefrikâ*, Dimaşk 1407/1986; Şehîstânî, *el-Mîl (Kilânî)*, I, 45; Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât* (nşr. H. Corbin), İstanbul 1945, I, 70-74, 111-113; İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ*, s. 1-7, 346-350; İbn Ebû Usaybia, *Uyânü'l-enbâ*, s. 12, 18, 31-32; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Târîhu'l-hukemâ* (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, s. 37, 60-62; E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, Paris 1929; A. M. Gichon, *La Philosophie d'Avicenne et son influence*

*en Europe médiévale*, Paris 1940; Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtiyye'l-muħdeşe 'inde'l-'Arab*, Kahire 1955; a.mlf., *Devrü'l-'Arab fî tekvîni'l-fikri'l-Ürûbî*, Beyrut 1979; a.mlf., *Felsefetü'l-'uşârî'l-vüştâ*, Beyrut 1979; a.mlf., *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, Beyrut 1980; E. Renan, *İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye* (trc. Âdil Zuaytî), Kahire 1957, I, 191 vd., 279 vd.; T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960; Muhammed İkbâl, *Seyri Felsefe der İrân* (trc. A. H. Âryânürce), Tahran 1968; De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesine ve Tarihteki Yeri* (trc. Hüseyin Gazi Yurdaydın — Yaşar Kutluay), Ankara 1971; Sigrid Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi* (trc. Servet Sezgin), İstanbul 1972; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ankara 1976; Zekî Necib Mahmûd, *Tecdidü'l-fikri'l-'Arabî*, Beyrut 1400/1980; Han-nâ el-Fâhürî — Halîl el-Cer, *Târîhu'l-felsefetü'l-'Arabiyye*, Beyrut 1982, I-II; İbrâhim Medkûr, *Fî'l-Felsefetü'l-İslâmiyye*, Kahire 1983, II, 169-170, 172-173, 178; W. Montgomery Watt, *Fazlû'l-İslâm 'ale'l-hâdîretü'l-garbiyye* (trc. Hüseyin Ahmed Emîn), Beyrut 1403/1983; Zeyneb Mahmûd Hudayrî, *Âşâru İbn Rüşd fî felsefetü'l-'uşûri'l-vüştâ*, Kahire 1983; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 128-132, 282-303; Fuat Sezgin, *Muħâdarât fî târihi'l-'ulûm*, Frankfurt 1404/1984; Filip Hitti, *Târîhu'l-'Arab*, Beyrut 1986, s. 672-675; H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986; Macit Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987; Pierre Duhem, *Meşâdirü'l-felsefetü'l-'Arabiyye* (trc. Ebû Ya'rub el-Merzûkî), Kartaca 1989; *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif — Mustafa Armağan), İstanbul 1990, II; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bünyetü'l-'ağli'l-'Arabî*, Beyrut 1991; a.mlf., *Naħnû ve't-türâs*, Beyrut 1993; Hâmid Tâhir, *el-Felsefetü'l-İslâmiyye fi'l-'aşri'l-hadîs*, Kahire 1991; Hasan Haneffî, *et-Türâs ve't-tecdid*, Beyrut 1412/1992; Muhammed Mâhir Hamâde, *Rihletü'l-kitâbi'l-'Arabî ilâ diyârü'l-garb fikren ve maddeten*, Beyrut 1412/1992, I-II; Bekir Karlıga, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 1993.



MAHMUT KAYA

**Literatür.** İslâm dünyasındaki felsefe, çok geniş bir coğrafyayı, zaman zaman fikrî yönelişleri değişse de bugüne kadar kesintisiz devam eden bir geleneği, yüzlerce düşünür ve filozofu, müslüman olsun olmasın İslâm felsefesiyle ilgili eserler vermiş değişik milletlerden kişilerin katkılarını içine alır. Birçok felsefî faaliyette olduğu gibi İslâm felsefesinin de daha önceki felsefelerden etkilendiği, onlardan tercüme yapılarak zenginleştiği, öte yandan başka kültürlerde ortaya çıkan felsefe ve düşünce ekolleri üzerinde derin etkilerde bulunduğu dikkate alındığında İslâm felsefesiyle ilgili literatürün daha da genişleyeceği tabiidir. Buna bağlı olarak Arapça baş-