

bir hareket olarak ortaya çıkan Vehhâbîlik taraftarları Hicaz'da gerçekleştirdikleri bir dizi faaliyetten ve Mekke'yi ele geçirdikten sonra Medine'nin erzak ambarı Yenbu' ile bağlantısını kesip burayı hedef aldılar. Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğulları Tosun ve İbrâhim paşaların öncülüğünde Yenbu' tekrar Osmanlı egemenliğine sokuldu (1811). I. Dünya Savaşı sırasında 1917'de Yenbu'un İngilizler tarafından işgali dolayısıyla (BA, DH. EUM. LVZ, nr. 38/72) savaş sonrası Arap yarımadasındaki diğer yerler gibi Yenbu' da Osmanlı topraklarından ayrıldı. Bir süre Şerîf Hüseyin ve oğulları tarafından yönetilen Yenbu', Arap yarımadasının Necid ve Hicaz bölgelerine hâkim olan Suudi Arabistan Krallığı'na bağlandı (1924).

1975 yılında Suudi Arabistan Kralı Hâlid b. Abdülazîz, Yenbu'un bir sanayi şehri olarak inşa faaliyetlerini başlattı. Yerleşim ve ticaret alanları, kamu tesisleri ve sanayi bölgesi olmak üzere belli bir plan dahilinde tasarlanan yeni şehre Yenbuus-sînâiye adı verildi. Geleneksel ve çağdaş mimarinin bağdaştırıldığı planlamada yerleşim, ticaret ve kültür yönünden toprak kullanımında denge gözetilerek dinamik bir çevre oluşturulmaya çalışıldı. Petrol, petrokimya ve doğalgaz tesisleri en yakın yerleşim yerlerinden 5 km. uzağa yerleştirilirken deniz suyu arıtımı ve atık su tesisleri de uzak alanlara kuruldu. Bir yandan kültürel miras korunurken bir yandan da yeni ve ileri teknoloji kullanıldı. Günümüzde en önemli petrol rafinerilerinden birinin bulunduğu, Medine Emirliği'ne bağlı bir muhafazlık merkezi olan Yenbu', Kızıldeniz kıyısında gelişmiş bir sanayi şehri konumundadır. Havaalanı, limanı ve burarlarda çalışanlarla nüfusu % 80'i Suudi Arabistan vatandaşı olmak üzere 300.000'e ulaştı.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm* (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1968, s. 28, 50; Belâzûrî, *Fütûh* (Fayda), s. 18; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 405-406, 408; III, 152, 158; V, 154; VII, 535, 601; Bekrî, *Mu'cem*, I, 231; II, 656; İbn Cübeyr, *er-Rihle* (nşr. W. Wright), Leiden 1852, s. 145; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 449-450; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 397; IV, 113; V, 521; XI, 389-390; Ebû'l-Fidâ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, XIII, 190; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (Dağ-ı), IX, 301, 304, 319, 360-361, 400-403; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, II, 723, 728, 732; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, II, 48; Abdülkerîm Mahmûd el-Hatib, *Şu'arâ'ü Yenbu' ve Benû Damre*, Riyad 1402/1982; Hamed el-Câsir, *Bilâdü Yenbu'*, Riyad 1408; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti*, Ankara 1996, s. 10, 133; Ârif Abdülganî, *Târîhu ümerâ'i'l-Medineti'l-*

münevvere, Dimaşk 1996, s. 259, 268, 297, 319, 329; İbrâhim Halîl Kütübhanê, *el-Muhâfaza 'ale't-tekalidi'l-İslâmiyye fi tahlîti medineti Yenbu' eş-Şinâ'iyye: The Preservation of Islamic Traditions of Town Planning at Madinat Yanbu Al-Sinaiyah*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Kingdom of Saudi Arabia Royal Commission for Jubail and Yanbu); Adolf Grohmann, "Yenbu'", *IA*, XIII, 384-385; E. van Donzel, "Yanbu'", *El²* (İng.), XI, 281.



MUSTAFA L. BİLGE
MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKŞACI

YENER, Bekir Hâki

(bk. BEKİR HÂKÎ EFENDİ).

YENİ AHİD

(bk. AHD-i CEDİD).

YENİ EFLÂTUNCULUK

III. yüzyılda ortaya çıkan,
Batı Ortaçağ ve İslâm düşüncesini
etkileyen felsefe okulu.

Büyük İskender'in milâttan önce 334'te çıktığı Doğu seferiyle başlayan Helenistik dönemde onun kendi adına kurdurduğu Kuzey Afrika'daki İskenderiye şehri zamanla Atina'ya rakip olarak Akdeniz havzasında gelişen bilim, kültür ve düşünce hareketlerinin merkezi haline geldi. Tarih-te İskenderiye okulu ve İskenderiye felsefesi diye anılan bu merkezin İskenderiye Kütüphanesi'nden beslendiği bilinmektedir. İskenderiye felsefesi, Yeni Eflâtunculuğun (Neo-Platonizm) öncüsü ve en önemli filozofu olan Plotin ile (ö. 270) özdeşleşmiştir ve onun *Enneades* (dokuzlular) adıyla bilinen eserinin ve takipçilerinin ürünüdür (Necîb el-Beledî, s. 3, 55). Bu felsefe o dönemde ortaya çıkan okullardan biri olup Eflâtuncu idealizmi devam ettirmekle birlikte kendi içinde sistematik bir felsefi yapıyı ifade eder. Yeni Eflâtunculuğun, hristiyan bir aileden gelen ve hiçbir eser yazmadan 242'de ölen Ammonius Saccas tarafından kurulduğu söylenirse de ardında eser bırakmaması ve gelenek oluşturmaması dikkate alınıp akımın asıl kurucusunun Plotin olduğunu söylemek gerekir.

Ammonius'un öğrencisi olan Plotin yaklaşık 203-204'te Lykopolis'te, Furfûriyûs'a (Porphyrius) göre ise 205-206'da Mısır'da pagan bir aile içinde dünyaya geldi. Hakkında bilinenlerin neredeyse tamamı kendisi altmış yaşlarında iken öğrencisi Furfûriyûs'un, hocasının *Enneades* adlı eserini ölümünden otuz yıl kadar sonra

tashih ederken giriş kısmında onun hayatına ve eserlerine dair yazdığı bölümde anlattıklarından ibarettir. *Enneades* altı bölümden meydana gelmektedir ve her bölümün dokuz kısımdan oluşması sebebiyle bu adı almıştır. Furfûriyûs'un aktardığına göre İskenderiye'de erken yaşlarda öğrenime başlayan Plotin yirmi sekiz yaşında iken felsefeye yönelmiş, İskenderiye'de tanınmış filozofların derslerine katılmış, ancak bu derslerden "mutsuz bir şekilde" ayrılmıştır. Nihayet Ammonius Saccas'ın derslerine girdiğinde dostlarından birine, "Aradığım adam işte budur" demiş ve on bir yıl süreyle onun derslerine devam etmiştir. Ardından bilgeliğin kaynağı sayılan Doğu'ya, İran ve Hindistan'a gitmeye karar vermiş, bu maksatla Roma İmparatoru III. Gordianus'un İran seferine katılmış, Gordianus'un Mezopotamya'da öldürülmesi üzerine sefer başarısızlıkla sonuçlanınca Mısır'a dönmek yerine Roma'ya gitmiş (244-245), burada hayatının sonuna kadar başında bulunduğu bir okul kurmuştur. Hikmeti bir yaşama tarzı olarak benimseyen Plotin zâhidane bir hayatı tercih etmiş, et yememiş, tedavi için afyon (tıryak) almamış ve hiç evlenmemiştir. Güzel huyu dolayısıyla çevresinden büyük saygı görmüş, örnek bir şahsiyet halinde yaşamını sürdürmüştür. Furfûriyûs kendisinin bir defa, Plotin'le birlikte oldukları süre zarfında ise dört defa Tanrı ile vecd halinde buluştuklarını anlatır (*Kitâbü Furfûriyûs*, s. 1-46).

Yeni Eflâtunculuğun kaynakları arasında yahudi Philo, Eflâtun, Aristo, Stoacılar ve Pisagorcular zikredilebilir. Sisteme hâkim olan "varoluşun derece derece sıralanışı" düşüncesi Stoacı filozof Poseidonios'tan alınmıştır (Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 337). Köklerinin bu tarihsel arka plana dayanmasına ve yer yer seçmeci unsurlar taşınmasına rağmen Yeni Eflâtunculuk terminolojisi ve problemleriyle orijinal bir düşünce sistemidir; aynı zamanda bir din olduğu da öne sürülmüştür. Esasen Yunan ruhu daima dinî düşünceyle birlikte var olmuştur (Hirschberg, s. 68). Dinle felsefe, alanlarının ortak oluşu ve problemlerinin iç içe girmesi Plotin'in düşüncesine de hâkimdir (Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III/2, s. 675). Ancak kendine özgü bir inanç sistemi, ibadet ve ritüelleri bulunmayan Yeni Eflâtunculuk akla gelen ilk anlamıyla bir din sayılmaz, dolayısıyla dinler tarihinde Yeni Eflâtunculuğa yer verilmez. Bununla birlikte Plotin'i yalnızca filozof değil peygamber diye nitelleyen, onun mistik felsefeyi temsil etti-

YENİ EFLÂTUNCULUK

ğini, felsefesinde metafizik, ahlâk ve dini mezcettiğini savunanlar da vardır (Inge, I, 5). Eflâtun'un *Timaios*'ta Tanrı için kullandığı "demiurgos" (yapan, şekil veren) vasfının karşılığı olarak Plotin kendi sisteminde "nous" anlayışını ortaya koymuştur. Plotin'e kaynaklık etmesi bakımından zikredilmesi gereken diğer bir isim de evrenin Tanrı ile dolu olduğunu söyleyen, Tanrı'yı zamanın ve mekânın üstünde gören, hiçbir sıfatın O'nu kuşatamayacağını, bu sebeple O'nun ancak olumsuz sıfatlarla anılabileceğini düşünen İskenderiyeli Philo'dur.

Plotin'in eserlerinde metni anlamayı neredeyse imkânsız kılan sembolik bir dil hâkimdir; ayrıca belli bir amaçla yazılmış düzenli bir yazım disiplininin uzak olup bu durum onun eserlerindeki düşünce sistemini yakalamayı zorlaştırmaktadır. Plotin için felsefenin nihai amacı insanın kendinden geçip Tanrı ile ittihada ulaşmasıdır. Bu duygu ancak vecd halinde yaşanır. "Bir" in "ilk ilke" olarak belirlenmesine götüren nesnel gerekçelere gelince bunlar kişide monistik ya da nihai ve kapsamlı bütünlüğe yönelen bir eğilimin, sebeplerin sonsuzca sıralanmasını son bir sebepte bitirmek isteyen büyük bir çabanın, bütün ilişkilerin dışında duran "mutlak" a doğru ilerleme arzusunun ve ruh dinginliğini sadece Tanrı'nın birliğinde bulan gelişmiş dinî bir özlemin bulunması şeklinde sıralanabilir. Monistik eğilim çokluğun birliğine, çokluğun içinde olana değil bir şeye ortak olmayan doğrudan "mutlak bir" e götürür (Heinemann, s. 249). Objektif açıdan bakılacak olursa Plotin'in felsefeyi dış dünyaya ilişkin bütün değerleri yok sayma ilkesi üzerine kurduğu anlaşılır. Dış dünyaya ilişkin her şey (Tanrı'dan başka her varlık) sınırlı ve geçicidir, bu sebeple bir değer taşımaz. Dış dünyanın bâtıl olduğunu ispata bile gerek yoktur. Bu iki açıdan, objektif ve sübjektif yönden bakıldığında Plotin'e göre felsefenin asıl amacının büyük ölçüde ilgilendiği ulûhiyyet fikriyle keşif, mistik tecrübe ve derunî zevk üzerine kurulmuş olduğu görülür. Onun felsefesinin üzerine oturduğu temel kavram akledilir âlem (bir bakıma idealar âlemi) yahut Tanrı'dır. İnsan akledilir âlem-den duyulur âleme intikal eder ve bu ulaştığı sondan tekrar ilk birliğe yükselmeye çalışır (bk. SUDÜR).

Plotin, felsefesini aslında üç ana konuya indirgemıştır: Tanrı / bir, akıl ve nefis. Tanrı'ya isnat ettiği başlıca iki nitelikten biri "mutlak bir", diğeri "ilk oluş" tur. Bunun yanı sıra *Esûlûcyâ*'da Tanrı'ya var-

lık, etkin, iyi, güzel, sebep, yaratıcı, düzenleyici, basit ve mürekkep her şeyi kuşatıcı, salt, sürekli, hakiki, her şeyi kontrol eden gibi sıfat ve isimler de isnat edilir. Akıl ve nefis dahil her şeyden önce gelmesi bakımından Tanrı ilk fâildir ve bu ilk fâil aynı anda hem yaratıcı (mübdî') hem yetkinlik vericidir (mütimm) (Aristo, *Esûlûcyâ*, s. 52). Yine Tanrı, mükemmelliği sebebiyle bir şeyi meydana getirdiğinde sebebini ve "niçin" ini aynı anda barındıracak şekilde ortaya koyması bakımından ilk fâildir. Eksik olan varlıktan meydana gelen fiilin de eksik olacağı bellidir. Bundan dolayı bayağı âlemdaki insan için tamlik, mükemmellik "kendine yetme" anlamındadır; bu anlamıyla insan başka bir şeyi var etme gücüne sahip değildir, çünkü kendisinden "taşamaz". Şu halde ilk sebep için eksik denilemeyeceği gibi tamam da denilemez, zira O tamliğin da üstündedir; her şeyi var eden ve üzerine iyilikleri taşıyıp yayan O'dur, evreni iyilikle dolduran da O'dur. Bu açıdan her şeyin sebebi olan bir varlığa "ilk sebep" ten daha uygun bir isim isnat edilemez (Aristo, *Kitâbü'l-İzâh*, s. 22-23). İnsanın Tanrı'yı dile getirmeye başladığı andan itibaren O'nun değer kaybedeceği düşünüldüğünden O hep insanın tasavvur gücünü aşan bir varlık olarak kabul edilmiş, böylece negatif (Tanrı'nın ne olmadığını anlatmaya dayalı) teoloji ile bir tasavvur oluşturulmuştur. Bir olan Tanrı nesneleri (eşya) tamamen kendi varlığından meydana getirir, O'nun varlığı sebeplerin sebebidir. O'ndan taşarak meydana gelen ilk varlık akıldır. Aklın "bir" den taşması tıpkı doğum sancısı çeken kadından doğumun gerçekleşmesi gibidir (Aristo, *Esûlûcyâ*, s. 19). Akıl bir şeyin öncesini, sonrasını ayrı ayrı bilemez; o şeyin başını ve sonunu zaman itibarıyla değil bir sıra düzeniyle bilir; tıpkı karşıdan bir ağacı gören kimsenin, gövdesini ve dallarını ayrı ayrı değil tamamını tek bir seferde görüp algılaması ve daha sonra bir tasnif yapması gibi ilk aklın bilmesi de tek bir seferde gerçekleşir. Bu da aklın önce küllîleri küllî olarak bildiğini ve sonra cüz'lilere yöneldiğini gösterir. Aklın bir şeyi bilmesi için bir şeyden diğerine intikal etmesi gerekmez. Zira bu akıl şeylerin tamamıdır; dolayısıyla kendini aklettiğinde eşyanın tamamını akletmiş, kendi zatını gördüğünde bütün eşyayı görmüş demektir (a.g.e., s. 32-33). Beşerî akla gelince bu akıl bedenle bulunduğu sırada bakışını eşyaya yöneltir, eşyadan en ufak bir sıyrılma halinde hemen yine kendine yönelir. Tanrı'nın her bakımdan aşkınlığını ve yetkinliğini vurgulayan

Plotin bu yetkinliklerin birçoğunu O'na en yakın olan ilk akla da yüklemiştir. Bu sebeple akıl, ileti olduğu akıl âlemini bilmekle aklın sebebi olan ilk yaratıcının akli âlemdeki tezahüründe de görmüş ve anlamış olur.

İlk çağlardan itibaren gerek din gerekse felsefe alanında varlığın ortaya çıkışını yorumlarken daima metafizik varlık alanının fizik dünyayı etkilediği düşünülmüştür. Plotin'in açıklamaları da bu etkilemenin nasıl gerçekleştiğini izahtan ibarettir. Plotin, Tanrı'yı çokluktan ve değişimden uzak tutmak amacıyla aşağı âlemdaki varlıkların oluşum ve düzenini akılla nefsin fonksiyonuna bırakmıştır. Zira filozofun amacı salt ve aşkın bir Tanrı kavramına ulaşmaktır. Tanrı ile âlem arasında bulunan iki temel özden biri akıl diğeri nefistir, ancak aklın yönü yukarıya / tanrısal âleme, nefsin yönü ise aşağıya / fizikî dünyaya dönüktür. Tanrı'nın akıl vasıtasıyla çokluğu meydana getirmesinde ve çokluğun nihai olarak tekrar yukarıya dönüş sürecine girmesinde nefsin rolü bir asansöre benzetilebilir. Yukarıdan gelen bütünün zeminde dağılmasını ve dağılan çokluğun yine yukarıya bir bütün halinde ulaşmasını gerçekleştiren nefistir. Böylece nefse ulvî âlemle süflî âlem arasında ilişki kurma, aracı olma işlevi yüklenmiştir. Nefis kendisinin maddede (beden) bulunduğu akıl vasıtasıyla bilir ve maddî âleme ilişkin tasavvurunu akıl yardımıyla sağlar. İlk olan bir (Tanrı) hakiki sebep, hakiki nur ve iyi ise O'ndan meydana gelen sebepli de gerçek sebepli ve gerçek nur alma imkânına sahip bir varlık olmalıdır. Bu durumda Tanrı'nın tek başına bulunması ve sebepli varlığı meydana getirmesi gereklidir. Benzeri durum aklın nefsi, nefsin de bayağı âlemi meydana getirmesi için geçerlidir. Nefis, etkilerini kabul eden bu bayağı âleme "gücü ve kuvvetindeki cömertlik (doğurganlık) görülsün diye" düşmüştür. Nefsin tanrısal âlemde düşüp süflî âlemde tanıdığı ilk maddî varlık heyûlâdır (potansiyel durumundaki ilk madde), dolayısıyla nefsin taşıdığı iyiliğe mazhar olan da bu varlık olmalıdır. Böylece şekilsiz ve gayri maddî bir güç olan heyûlâ nefsi kabul etmekle güç halinden fiil haline geçip somutlaşır. Burada iyilikten (hayır) maksat ilk sûrettir (form). Duyulur âlemde bulunan her şey nefse ait bu iyilikten kendi kabiliyeti ölçüsünde pay almakta, böylece kozmik iniş silsilesi Tanrı, akıl, nefis, heyûlâ, tabiat ve oluş şeklinde gerçekleşmektedir.

Tanrı-varlık ilişkisini, varlığın bir sıra düzenine göre ortaya çıkışını yorumlayan mistik karakterli bu felsefe İskenderiye, Suriye, Bergama ve Atina'da yayılarak gelişimini sürdürmüştür. Bu mistik ve yarı dinî felsefeyi sürdürenlerin başında Plotin'in sadık talebesi ve dostu Furfûriyûs gelir. Grek felsefesini ve özellikle Aristo mantığını çok iyi bildiği anlaşılan Furfûriyûs, Eflâtun ile Aristo'nun sistemlerini uzlaştırmak amacıyla altı eser kaleme almış; Aristo'nun *Kategoriler*'ine giriş olarak yazdığı *İsâgüci* Latince ve Süryânîce'ye, Arapça ve Ermenice'ye, sonraki dönemlerde gelişmiş bütün dillere tercüme edilmiş, böylece günümüze kadar şöhretini korumuştur. Furfûriyûs kendini hocasının eserlerini açıklamaya adanmış, anlatım gücü sayesinde büyük takdir görmüştür. Suriye okulunun temsilcisi ise Furfûriyûs'un öğrencisi olan Jamblikus'tur (ö. 330). Bu düşünür Tanrı'nın tenzihi ve ara varlıkların sayısı hususunu daha ileri boyutlara taşımış ve Furfûriyûs'tan gelen erdemlere beşinci erdem olarak rahipliği ilâve etmiştir. Ona göre rahiplik temel bir erdem olup duyulur dünyadan sıyrılmanın yolu bu erdemin gereklerini yerine getirmekle mümkündür. Tanrı ile ilişki kurabilmenin yolu ise ancak ilâhî vahiyle mümkün olup vahyin taşıyıcısı olan rahipler filozoflardan üstün bir mertebededir.

Jamblikus'un öğrencisi Aidesios tarafından kurulan Bergama okulu Suriye okulunun devamı niteliğindedir. Aidesios bir yandan kinik (süffî) yaşama tarzına hayranlık duyarken diğer yandan Hristiyanlığa ve hristiyanlara karşı güçlü bir antipati beslemekteydi. Bu okulun mensubu olan Maximus, Sallustius ve Linonius, Bizans İmparatoru Iulianos'un hocalarıydı. Sallustius politeizmin propaganda aracı olarak *Tanrılar ve Dünya Üzerine* adıyla bir eser yazmış, İmparator Iulianos, Hristiyanlık üzere yetiştirilmesine rağmen politeist ve Hristiyanlık karşıtı haline gelmişti; bunun için de çoğunlukla Jamblikus'un görüşlerine göndermelerde bulunuyordu. Iulianos güneşe tapınmayı Yeni Eflâtuncu öğretileyle mezcediyor, güneşi duyulur ve düşünülür dünya arasında bir vasıta kabul ediyordu. Bilindiği kadarıyla Aidesios filozofların ve sofistlerin biyografilerini yazmış, ayrıca tarihle ilgili bir eser kaleme almıştır. Atina okulunun temsilcileri içinde Sirianus, Domnius, Plutarchos ve Proclus'un isimleri zikredilebilir. Ayrıca Yeni Eflâtuncular arasında adı anılmamakla beraber Themistius, Eflâtun ile Aristo'nun görüşlerinin uzlaştırılması ko-

nusundaki düşünceleriyle bu okul mensuplarına yakındır. Bunlardan Plutarchos'un öğrencisi olan, çalışkanlığı ve üstün diyalektik yeteneğiyle ün kazanan Proclus uzun yıllar Atina okulunun başında kalmıştır. Proclus eserlerindeki metodoloji ve bütünlükle güçlü dili sayesinde sonraki düşünürler üzerinde hayli etki bırakmıştır. Evrende sebep-sonuç ilişkisinin varlığını savunmuş, sebeplilik zincirinin teselsüle dönüşmemesi için Aristo'nun Tanrı anlayışında görüldüğü gibi bir ilk nedende son bulmasının zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bu ilk neden için söylenebilecek "iyi, ilk varlık ve ilk olmak" gibi sıfatlar O'nu anlatmakta yetersiz kalır. Proclus'a göre aklın kavramakta zorlandığı bu gerçek hakkında olumlu bir dil kullanmak yerine onun ne olmadığını söylemek (negatif teoloji) daha uygun bir çözümdür. Ancak 529 yılına gelindiğinde İmparator I. Iustinianos'un felsefe öğretimini yasaklayarak Atina'daki okulu kapatması üzerine aralarında Damaskius ve Simplicius'un da bulunduğu Yeni Eflâtuncu Atina okulu mensubu beş felsefecinin İran'a sığınarak Cündişâpûr okulunda ders verdiği, nihayet 553'te Atina'ya döndüğü bilinmektedir (Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 336-359; Copleston, I/2, s. 119-149).

Yeni Eflâtunculuğun İslâm düşüncesine intikali Helenistik dönemin sonlarında yanlışlıkla Aristo'ya mal edilen Plotin'e ait *Enneades* adlı eserin IV-VI. bölümlerinden yapılan seçmeler ve kısmen yorumlardan oluşan, literatürde *Esûlûcyâ* ve *Theologia Aristoteles* adıyla anılan kitap vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İlk İslâm filozofu Ya'kûb b. İshak el-Kindî tarafından Abdülmessih b. Abdullah b. Nâime el-Hımsî'ye tercüme ettirilen eserin tashihini bizzat Kindî yapmıştır. Arapça kaynaklarda Plotin'in ismi ve kimliğiyle ilgili açık bilgi yoktur. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*'in "Tabiatçı Filozofların İsimleri" başlıklı bölümünde (s. 315) "Flütinus" şeklinde bir isim zikretmekle birlikte hiçbir açıklama yapmamıştır. Arapça kaynaklarda geçen eş-Şeyhü'l-Yûnânî'nin Plotin olduğuna ilk defa Theodor Haarbrücker, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl* adlı eserinin 1850 yılında Almanca'ya yaptığı tercümesinin önsözünde dikkat çekmiştir. Bu görüş Ernest Renan, Friedrich Dieterici ve Franz Rosenthal tarafından tereddütsüz benimsenmiştir. Ebû Süleyman es-Sicistânî *Şivânü'l-hikme*'de, Şehristânî *el-Milel ve'n-nihâl*'de, İbn Miskeveyh *Câvidân-ı hîred*'de eş-Şeyhü'l-Yûnânî ismini zikretmişlerdir. Ancak bu kişinin kimliği, ismi, yaşadığı

devir ve felsefesi İslâm müelliflerinin zihninde muğlaktır. *Enneades*'in IV, V ve VI. bölümleri, İslâm öncesi dönemde meçhul bir yazar tarafından Aristo'nun metafizik hakkındaki görüşleri sanılarak çeşitli değişikliklerle ve düzensiz biçimde özetlenmiş ve böylece şöhret bulmuştur. Eser *Esûlûcyâ Aristâtâlis* ve *Kitâbü'r-Rubûbiyye* şeklinde iki isimle Arapça'ya çevrilmiştir. *Esûlûcyâ*'daki Tanrı-varlık ilişkisi bağlamında sudûr teorisi, akıl ve nefis problemlerine dair fikirler Aristo'nun *Metafizika* ve *De Anima*'daki görüşleriyle bağdaşmadığından bu husus ilk dönemlerden itibaren İslâm filozoflarını hayli meşgul etmiş, sözde Aristo'ya ait *Esûlûcyâ* ile Aristo'nun otantik görüşleri arasındaki farklılıkları uzlaştırma çalışmaları yapılmıştır (bk. el-CEM' BEYNE RE'YEYİ'L-HAKİMEYN).

Bazı Batılı araştırmacılar Plotin'in İslâm dünyasına girişine dair çeşitli yorumlar yapmıştır. Haarbrücker'den sonra 1851'de Vacherot, Plotin'in eserini Arapça'ya çevirmeye karar verir. Altı yıl sonra Paris'te Solomon Munk yahudi ve Arap felsefesi üzerine yoğunlaşır ve *Esûlûcyâ*'nın içerdiği problemlere dair ilk ciddi çalışmayı gerçekleştirir. Dieterici'nin eserin Arapça neşrine koyduğu altı sayfalık önsöz dikkat çekmekle beraber yeterli değildir. Ancak Dieterici'nin eseri Almanca'ya çevirmesinden sonra *Esûlûcyâ* üzerine önemli çalışmalar yapılmıştır.

Kitâbü'l-İzâh fi'l-Hayrî'l-mahz li-Aristâtâlis veya kısa adıyla *el-Hayrî'l-mahz* intikal sürecinin ikinci apokrif eseridir. Bu eserin müellifiyle ilgili pek çok spekülâtif bilgi yayılmakla birlikte asıl müellif tesbit edilememiştir. Erken dönemde İslâm dünyasına giren eserin Batı'da tanınmaya başlaması, Endülüslü mütercim Cremonalı Gerard tarafından XII. yüzyılda Aristo'ya nisbet edilerek yapılan *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* başlıklı Latince çeviriyle gerçekleşmiş, ancak Ortaçağ'da kitap önce *Liber bonitatis purae*, daha sonra *Liber de causis* adıyla tanınmıştır. Alexandre de Halés (ö. 1245) *Summa theologiae* adlı eserinde *Liber de Causis* ismini zikreder, ancak Roger Bacon (ö. 1294) başta olmak üzere pek çok Batılı müellif, eserin Aristo'ya ait olmayıp bir başkası tarafından kaleme alınarak ona nisbet edildiğini ileri sürmüş, çağdaş araştırmacılar da eserin Boneventura, Jean de la Rochelle ve Guillaume de Meliton'a ait parçalardan meydana geldiğini iddia etmiştir. Thomas Aquinas (ö. 1274), bu eserin Proclus'un *Elementatio Theologica*

YENİ EFLÂTUNCULUK

adlı kitabından hareketle kaleme alındığını fark ederek bu hususu *Liber de Causis* üzerine yazdığı şerhte dile getirmiştir (Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muḥdeṣe*, s. 2-6). Fakat durum Aquinas'ın ileri sürdüğü kadar net değildir. Nitekim R. C. Taylor, *el-Ḥayrû'l-maḥẓ*'in tek kaynağının Proclus olamayacağını iki eser arasındaki farkları göstererek ortaya koymuştur (Neoplatonism and Islamic, s. 18-19). Albertus Magnus *el-Ḥayrû'l-maḥẓ*'in yahudi İbn Dâvûd'a ait olduğunu ve İbn Dâvûd'un bu eseri Aristo, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin kitaplarından hareketle kaleme aldığını söylemişse de bu iddia gerçekte bağdaşmamaktadır. Buna rağmen *el-Ḥayrû'l-maḥẓ* Ortaçağ boyunca Aristo ile birlikte anılmıştır. Bunda, Paris Üniversitesi'nin 1255 yılında Aristo metafiziğinin daha iyi anlaşılması için *el-Ḥayrû'l-maḥẓ*'in yedi hafta boyunca okutulmasını kabul etmesinin de etkisi olmuştur. Saint Bonaventura ve Dante eseri Aristo'ya nispetle atıfta bulunmuş, Thomas Aquinas ve Roger Bacon gibi pek çok kimse esere şerh yazmıştır. XVII. yüzyılda Aristo külliyyatı yayımlandığında *el-Ḥayrû'l-maḥẓ* bu külliyyat içinde yer almaktaydı (Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyye'l-muḥdeṣe*, s. 2-7).

Yeni Eflâtunculuğun İslâm dünyasına intikalinde göze çarpan üçüncü eser, Paul Eliezer Kraus tarafından Kahire Kütüphanesi Ahmed Teymur Paşa koleksiyonunda bulunup ilim dünyasına tanıtılan *Risâle fi'l-'ilmi'l-ilâhî*'dir. Risâle Plotin'in *Enneadlar*'ından beşincisini ihtiva etmesine rağmen yanlışlıkla Fârâbî'ye nisbet edilmiştir. Kraus kitabın içeriğinden ziyade üslûbundan dolayı Fârâbî'ye izâfe edilmesini şüphayle karşılamış, eserin üslûp ve terminolojisi bakımından *Esûlûcyâ*'ya olan benzerliğine dikkat çekmiş ve bunun *Enneades*'in V. bölümünün özeti üzerine yazılmış bir şerh olduğunu farketmiştir. Kraus, bu benzerlikler bakımından her iki eserin müterciminin Fârâbî'den yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Kindî'nin çağdaşı Abdülmesîh b. Abdullah b. Nâime el-Hîmsî olduğu sonucuna varmıştır. Eserde hristiyanî tesirlerin bulunduğunu, pagan veya panteist eğilimlerin gözlenebileceği kısımlara özellikle mütercim tarafından müdahale edildiğini, Tanrı tasviri sırasında kullanılan sıfatlarda Aristocu etkinin gözlemlendiğini ileri süren Kraus bu çabanın altında, Plotinusçu düşünceyle monoteizmi birbirine yaklaştırarak esere İslâm düşüncesindeki tevhid inancına ters düşmeyen bir çizgi kazandırma amacının

bulunduğunu ileri sürmüştür. Ancak F. W. Zimmermann, *Risâle fi'l-'ilmi'l-ilâhî*'nin müterciminin Hristiyanlık lehine özel bir gayretle değil müslümanların kolaylıkla anlayabilmesini sağlamak düşüncesiyle bunu yaptığını, eğer aksi olsaydı teslisteki "kişi"lere tekabül eden "şahıs" kelimesi yerine hristiyan Araplar'ın kullandığı "uknûm"u tercih etmesi gerektiğini belirtmiştir. Böylece Zimmermann *Esûlûcyâ*'nın, *Risâle fi'l-'ilmi'l-ilâhî*'nin ve eş-Şeyhü'l-Yûnânî'ye atfedilen diğer fragmanların *Enneades*'e ait IV-VI. bölümlerin Arapça tercümesinin ilk nüshasının parçalanmış şekilleri olduğunu ortaya koymuştur. Risâle'nin başında gerçek rubûbiyyetin (el-mebdeü'l-evvel) araştırılacağı belirtilmiş, fakat daha önce madde-form, ruh-beden düalizmi üzerinde durulması gerektiği vurgulanmıştır.

Adı geçen apokrif Aristo metinleri kanalıyla çok erken sayılabilecek bir dönemde İslâm inanç ve düşünce dünyasıyla karşılaşarak Aristo kisvesine bürünen Yeni Eflâtunculuk Ya'kûb b. İshak el-Kindî, Ebû'l-Hasan el-Âmirî, İhvân-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi klasik dönemin önemli isimlerinin bilhassa metafizik alanındaki görüşleri üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Âlemin Tanrı'dan taşmak suretiyle meydana gelmesi, Tanrı'nın selbî sıfatlarla tasviri, bedenden bağımsız bir cevher kabul edilen nefsin yükselişi gibi konularda pek çok paralel görüş bulunsada nefsin olgunlaşması için beden vasıta olarak görülmesi gibi bazı hususlarda farklı görüşler vardır. Bütüncül bir evren tasavvuru sunan Yeni Eflâtunculuk, İslâm düşüncesinde yoktan yaratma inancından dolayı ortaya çıkan yokluk-varlık ilişkisi, âlemin ezeliliği, ma'dûmun şeyliği vb. meseleleri çözmek için bir çıkış yolu olarak görülmüştür. Yeni Eflâtunculuk'tan geniş ölçüde yararlanan Fârâbî, Batlamyusçu evren anlayışını kozmik akıllar teorisiyle birleştirmiş, İbn Sînâ, Yeni Eflâtuncu kaynaklı sudûr teorisini olgunlaştırıp yaygınlaşmasına öncülük etmiş, buna karşılık aynı teori başta Gazzâlî olmak üzere kelâmcılar tarafından şiddetle eleştirilmiştir (bk. TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE). İsrâkıyye'nin kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl tarafından kozmik akıllar ve sudûr teorisi işrâk / nûr teorisine dönüştürülmüştür. Yeni Eflâtunculuk'taki feyiz görüşü Muhyiddin İbnü'l-Arabî zamanında ve sonrasında gelişen nazarî tasavvuf temsilcilerince de farklı şekilde yorumlanarak "hazarât-ı hams" ile izah edilmiştir (bk. HAZARÂT-ı HAMS).

İslâm dünyasında ve Batı'da İslâm düşüncesiyle ilgili pek çok kitap ve makalede Yeni Eflâtunculuğun İslâm düşüncesine etkileri incelenmiştir. Bunların belli başlıları şunlardır: 1. **Kitap-Tez:** M. Steinschneider, *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (Leipzig 1897); Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity Ikhwan al-Safa* (London 1982); Burhan Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe* (doktora tezi, 2000, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Peter Adamson, *The Arabic Plotinus A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'* (London 2002); Elvira Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch: Al-Âmiris Kitâb al-Fusûl fi'l-Ma'âlim al-Îlâhiya und die Arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh. Text, Übersetzung und Kommentar* (Leiden-Boston 2006). 2. **Makaleler:** L. Gardet, "En l'honneur du millénair d'Avicenne: l'importance d'un texte nouvellement traduit: les gloses d'Avicenne sur la pseudo théologie d'Aristote" (*Revue Thomiste*, LI [Toulouse 1951], s. 333-345); S. M. Stern, "Ibn Hasday's Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle" (*Oriens*, XXIII/4 [1961], s. 58-120); L. Gardet, "Avicenne: commentateur de Plotin", *Etudes de philosophie et de mystiques comparés* (Paris 1972, s. 135-146); Miriam Galston, "A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism", *Journal of the History of Philosophy* (XV/1 [Berkeley 1977], s. 13-32); Rowson, Everett K., "An Unpublished Work by Al-Âmirî and the Date of the Arabic De Causis" (*JAOS*, CIV/1 [1984], s. 193-199); F. W. Zimmermann, "The Origins of the so-called Theology of Aristotle" (*Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and the other Text*, ed. J. Kraye – W. F. Ryan – C. B. Schmitt, London 1986, s. 110-240); Thérèse-Anne Druart, "Al-Farabi and Emanationism" (*Studies in Medieval Philosophy*, ed. John F. Wippel, Washington 1987, s. 23-43) ve "Al-Farabi, Emanation and Metaphysics", *Neoplatonism and Islamic Thought* (ed. Parviz Morewedge, Albany 1992, s. 127-148); Sahbân Halîfât, "el-Ânâşirü'l-Eflâtûniyyetü'l-muḥdeṣe fi Kitâbatî Ebi'l-Hasan el-Âmirî" (*Dirâsât*, XV/3 [Amman 1988], s. 28-60); R. C. Taylor, "A Critical Analysis of the Structure of Kalam fi mahd al-khair (Liber de Causis)" (*Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, Albany 1992, s. 11-

40); J. Janssens, "Creation and emanation in Avicenna" (*Documenti e Studi sulla Traduzione Filosofica Medievale*, VIII [Florence 1997], s. 455-477); Peter Adamson, "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*" (*Bulletin of the Institute of Classical Studies*, XLVII [London 2004], s. 59-75); Fehrullah Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi'l-ilmî'l-ilâhî" (*Divân: İlmî Araştırmalar*, XX [İstanbul 2006], s. 185-226); Cristina D'Ancona Costa, "Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation" (*Studia Graeco-Arabica*, I [2011], s. 23-45).

BİBLİYOGRAFYA :

Aristo, *Esûlûcyâ* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Eflûtin 'inde'l-'Arab içinde*), Küveyt 1977, s. 3-164; a.mlf., *Kitâbü'l-İzâh fi'l-Hayrî'l-mahz* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdeşe 'inde'l-'Arab içinde*), Küveyt 1977, s. 1-33; Furfûriyûs, *Kitâbü Furfûriyûs fi hayâtî Eflûtin ve taşnîfi mü'elleftâhî* (Plotinus, *Tasû'ât içinde*, trc. Ferid Cebr), Beyrut 1997, s. 1-46; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Rızâ Teceddüd), Tahran 1971, s. 315; Şehristânî, *Religionsparthein und Philosophenschulen* (trc. T. Haarbrücker), Halle 1850, s. 429; F. Heinemann, *Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig 1921, s. 249; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen: In ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1923, III/2, s. 675; a.mlf., *Grek Felsefesi Tarihi* (trc. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2001, s. 182, 309-311, 336-359; W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, London 1948, I, 5; Necib el-Beledî, *Temhid li-târîhi medreseti'l-İskenderiye ve felsefetihâ*, Kahire 1962; Abdurrahman Bedevî, *Eflûtin 'inde'l-'Arab*, Küveyt 1977, s. 1-66; a.mlf., *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdeşe 'inde'l-'Arab*, Küveyt 1977, s. 1-55; F. Copleston, *Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi, Bölüm 2^b Helenistik Felsefe* (trc. Aziz Yarıdım), İstanbul 1990, I/2, s. 119-149; R. C. Taylor, "A Critical Analysis of the Structure of Kalam fi mahd al-khair (Liber de Causis)", *Neoplatonism and Islamic Thought* (ed. P. Morewedge), Albany 1992, s.18-19; Mâcid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 22-34; J. Hirschberg, *Kleine Philosophiegeschichte*, Austria 2005; Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (doktora tezi, 2010), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 119-124; Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (doktora tezi, 2012), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; P. Kraus, "Plotin chez les arabes: Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *ennéades*", *BIE*, XXIII (1941), s. 292-293; Fr. Rosenthal, "AŞ-Şayḥ al-Yūnânî and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia*, XXI/4, Roma 1952, s. 461-492; Fehrullah Terkan, "El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fi'l-ilmî'l-ilâhî", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 20, İstanbul 2006, s. 185-226; J. Richard Netton, "Neoplatonism in Islamic Philosophy", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London-New York 1998, VI, 804-808.



CAHİD ŞENEL

YENİ İLM-i KELÂM

İsmail Hakkı İzmirli'nin
(ö. 1946)
yeni kelâm hareketiyle
özdeşleşen eseri.

XIX. yüzyılın sonlarında İslâm dünyasının Avrupa medeniyetine hangi ölçülerde yaklaşması gerektiği, müslümanların siyasi varlığı ve İslâm toplumunun geleceğiyle ilgili tartışmalar gündeme geldikçe meselelerin ilmi temeline inme ihtiyacı doğmuş, İslâm ilimlerinin mevcut durumu ve bu ilimlerle topluma yeniden yön verilmesi için nelerin yapılabileceği hususu düşünülmeğe başlanmıştır. İslâm ilimlerinin o günkü içerik ve yöntemleri açısından ihtiyaca cevap vermediği şeklindeki yaygın kanaat bunları yenileme fikrini ortaya çıkarmış, bu yöndeki çalışmalar ilim çevrelerinde giderek hız kazanmıştır. Bu hareket önce tefsir ilminde görülmüş, yeni bir usul ve sistemle bazı tefsirler yazılmaya çalışılmıştır. Fıkhta ictihad kapısının kapalı olduğu düşüncesi eleştirilerek mezhep taassubunun zararları, farklı mezheplerin görüşlerine başvurulması ve asrın ihtiyaçlarına göre fikhî hükümlerin birleştirilmesi yönündeki yeni fikirler tartışmaya açılmış, ardından ictihad ve tercihe yer veren fıkıh eserleri yazılmış, yeni usul çalışmaları yapılmıştır. Çeşitli zorluklara rağmen Osmanlı'da başlatılan kanunlaştırma hareketi *Mecelle* ve *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* gibi İslâmî literatüre dayalı ürünlerin meydana gelmesini sağlamıştır.

Yenilik ihtiyacıyla ilgili çabalar daha çok kelâm ilmi alanında kendini göstermiştir. Kelâma yapılan vurgunun başlıca gerekçesi İslâm dini bakımından önemli sayılan bu ilmin, gerek ortaya çıkan yeni fikir akımları gerekse o döneme kadar dayandığı ilmi-felsefi verilerden dolayı zamanın gerisinde kaldığı düşüncesidir. Felsefenin, yeni içeriğiyle vahye dayalı inanç ve değerleri tehdit etmeye başlaması ve dini dışlayan akımların gün geçtikçe aydınları etkilemesi dönemin kelâm âlimlerini çeşitli arayışlara yöneltmiş, toplumun mevcut durumu karşısında zamanın şartlarına göre İslâm inancını koruma görevi bulunan kelâm ilmine acil sorumlulukların yüklendiği ve öncelikle yeni bir anlayışla yazılan eserlere ihtiyaç duyulduğu dile getirilmiştir. Bütün bu arayışlar, Osmanlı ve İslâm dünyasında "yeni ilm-i kelâm hareketi" diye adlandırılan bir yöneliş meydana getirmiştir. Bu akımın ileri gelen temsilcileri, başlattıkları yenilik hareketine model oluşturmak ve bu

yönde gerekli çalışmaların yapılmasını teşvik etmek amacıyla yeni kelâm eserleri telif etmişlerdir. Bunlar arasında İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm*'ı yanında Muhammed Abdüh'un *Risâletü'l-tevhîd*, Şiblî Nu'mânî'nin *el-Kelâm*, Abdülâtilif Harpûti'nin *Tenkihü'l-kelâm*, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Üss-i İslâm: Hakâik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akâid* ve Hüseyin el-Cisr'in *el-Huşûnü'l-Hamidiyye* adlı çalışmaları öne çıkmıştır.

Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti Te'lîfât ve Tedkikat-ı İslâmiyye Heyeti'nin isteği üzerine İsmail Hakkı İzmirli tarafından kaleme alınan *Yeni İlm-i Kelâm*'ın önsözünde (dîbâce) kaydedildiğine göre (I, 19) bir mukaddime ile iki ana bölüm şeklinde planlanmasına rağmen eserin sadece giriş kısmı ile ulûhiyyet konularının ele alındığı birinci bölümü yayımlanmış, nübüvvetin işleneceği ikinci bölümle sonuç kısmı tamamlanamamıştır. Önsözde (I, 2-19) eserin metot ve sistemi hakkında bilgi verilmesinin ardından Allah'ın varlığı konusunda yeni istidlâl metotlarının kullanılacağı, nübüvvet bölümüne de Hz. Peygamber'in hayatı ve ahlâkî davranışlarının nübüvvetine delil teşkil etmesi açısından yer verileceği bildirilmektedir. Yedi alt bölümden meydana gelen uzun mukaddime ise (I, 22-300) müellif okuyucuyu temel kelâm meselelerine hazırlamak için dinî hükümleri, İslâmî ilimlerin tedvinini, felsefe ile tasavvufun ortaya çıkışını, bilgi ve varlık meselelerini, madde ve ruh konularını özet halinde ele almıştır. Mukaddime de ayrıca, müteahhirin dönemi kelâm eserlerinden farklı olarak temel kavramlara ve metodoloji açısından İslâmî ilimlerin doğuşu ve gelişmesinin tarihî seyrine yer verilmiş, söz konusu ilimlerdeki metot farklılıkları üzerinde durulmuştur. Öte yandan itikadi ve fikhî mezheplerin temel görüşlerine temas edilirken Bâtıniyye dışında hiçbir mezheple ilgili olumsuz kanaat belirtilmemiştir.

Bu açıklamalar ışığında müellif kelâm ilminde gerçekleşmesini istediği değişim planını şu zemine oturtmaktadır: Kelâm ilminin ana konuları ve gayeleri (vahye dayalı temelleri) her zaman aynı olup değişmemekle birlikte kullanılan yöntem ve ön bilgiler, diğer bir ifadeyle izah ve ispat şekilleri zamana ve ihtiyaca göre değişir. Kelâm ayrıca karşı düşünce ve akımların zamanla değişmesiyle de metot değiştirir (SR, XXI/528-529 [1341], s. 59). Meselâ klasik kelâmda Allah'ın varlığı için âlemin hudûsu, dolayısıyla arazların değişmesi delil olarak kullanılmıştır; günümüzde ise bun-